

ANTROPOCENO Y COLONIALISMO: LA EXCLUSIÓN INCLUSIVA DEL COLONIALISMO EN AMÉRICA LATINA COMO CONDICIÓN JURÍDICA DE POSIBILIDAD DE UNA NUEVA ERA

ANTHROPOCENE AND COLONIALISM: THE INCLUSIVE EXCLUSION OF COLONIALISM IN LATIN AMERICA AS A LEGAL CONDITION FOR THE POSSIBILITY OF A NEW ERA

Gonzalo Lobos Díaz

Máster (c) en Derecho Público de la Universidad Carlos III de Madrid;
Abogado, Universidad de Chile.
gonzalo.lobosdi@gmail.com

RESUMEN: Este artículo explora la relación entre el colonialismo y el Antropoceno en el contexto de América Latina, centrándose en cómo las estructuras coloniales de exclusión continúan moldeando las realidades legales y ambientales contemporáneas extractivistas. A partir del concepto de exclusión inclusiva de Giorgio Agamben, el artículo examina cómo el colonialismo, aunque ostensiblemente parte del pasado, sigue siendo una fuerza presente en la configuración de los marcos legales, la extracción de recursos y la marginación de las poblaciones indígenas en la región. Se argumenta que las condiciones legales y ambientales creadas durante la era colonial son fundamentales para comprender la nueva era del Antropoceno. Al analizar críticamente el colonialismo en América Latina, el artículo destaca la necesidad de un cambio en los paradigmas legales y ambientales para imaginar un futuro distinto.

PALABRAS CLAVE: Antropoceno, colonialismo, exclusión inclusiva, propiedad privada

ABSTRACT: This article explores the relationship between colonialism and the Anthropocene in the context of Latin America, focusing on how colonial structures of exclusion continue to shape contemporary extractives legal and environmental realities. Drawing on the Agamben's concept of inclusive exclusion, the article examines how colonialism, although part of the past, remains a present force in shaping legal frameworks,

resource extraction, and the marginalization of Indigenous populations in the region. It argues that the legal and environmental conditions created during the colonial era are fundamental to understanding the new era of the Anthropocene. By critically analyzing colonialism in Latin America, the article highlights the need for a shift in legal and environmental paradigms to imagine a different future.

KEYWORDS: *Anthropocene, colonialism, inclusive exclusion, private property*

INTRODUCCIÓN

El Antropoceno no solo implica la redefinición de nuestra relación con el planeta, sino que también desafía las bases tradicionales de las ciencias sociales y jurídicas. En una era donde la humanidad se ha convertido en una fuerza geológica capaz de alterar los sistemas climáticos y ecológicos, el Antropoceno ha puesto en evidencia cómo el derecho forma parte del mismo relato que sostiene este fenómeno. Las normas jurídicas, lejos de ser ajenas a esta nueva era geológica, han contribuido a su configuración al constituir una visión del mundo que permite y sostiene la explotación de la naturaleza y la separación entre tipos de vida. Ante esta problemática es necesario sacar a la superficie al derecho con relación al Antropoceno, en tanto su práctica es, al mismo tiempo, la práctica misma del derecho.

En el presente trabajo sostendremos que el Antropoceno podría no haber comenzado con la Revolución Industrial ni con las pruebas nucleares del siglo XX —como describe, por ejemplo, el activista sueco Andreas Malm¹—, sino con la conquista de América Latina. No se trata solo de un evento histórico, sino de un momento constitutivo moderno en el que el derecho occidental impuso un marco normativo que, mediante la lógica de la exclusión inclusiva en términos de Agamben², anuló cualquier forma alternativa de relación con el mundo. La propuesta del siguiente

¹ Malm, Andreas. (2020). *Capital Fósil: El auge del vapor y las raíces del calentamiento global*. Madrid: Capitán Swing, p. 59.

² Agamben, Giorgio. (1998). *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, p. 35.

artículo es que los pueblos indígenas fueron integrados en el orden jurídico colonial precisamente a través de su exclusión: su reconocimiento como sujetos jurídicos subordinados permitió la expropiación de territorios, la transformación ecológica y la imposición de una única forma legitimada de habitar el planeta.

El derecho indiano formalizó esta lógica: mientras que los indígenas eran proclamados «vasallos libres de la Corona», su libertad quedaba restringida a una categoría dependiente que permitía su sometimiento a la encomienda, el repartimiento y, posteriormente, al trabajo forzoso en minas y haciendas³. El reconocimiento jurídico, lejos de otorgar autonomía, funcionaba como condición para legitimar la apropiación de sus territorios y la extracción de su fuerza de trabajo. En este sentido, la naturaleza y sus habitantes quedaron subsumidos en la gramática del derecho español: el territorio se convirtió en merced, el trabajo en tributo y los cuerpos en mano de obra explotable.

Este mecanismo reproduce lo que Agamben denomina exclusión inclusiva⁴: el indígena estaba dentro del orden jurídico, pero solo en la medida en que se aceptaba su posición de otredad, disponible para ser administrado. La paradoja es que el derecho no negó su vitalidad por completo, pero la reconoció únicamente bajo formas que habilitaban su explotación. Esa misma operación jurídica fue la que trasladó a la naturaleza americana como un todo —bosques, ríos, suelos, minerales— a la esfera de lo apropiable y, en tanto apropiable, explotable, fundando una relación extractiva que permanece como matriz de la modernidad. En este sentido, el Antropoceno no es solo un problema geológico, sino también un problema jurídico y político.

El mal llamado descubrimiento de América Latina ya ha sido planteado como «una de las expresiones de la “modernidad capitalista”

³ Enea, Valeria. (2020). *Vasallos libres de su Majestad: nuevas perspectivas sobre la encomienda de indios de Islas y Tierra Firme (1503-1573)*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

⁴ Agamben, Giorgio. (1998). *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, p. 27.

instaurada desde el siglo XVI por España»⁵. O, en palabras del jurista mexicano Alejandro Rosillo, «sin Colonialidad no hay Modernidad. Es decir, que los procesos modernos llevados a cabo en Europa necesitaron para realizarse de la influencia, las condiciones materiales, la explotación del trabajo, los recursos naturales o los conocimientos provenientes de los territorios sometidos al colonialismo y a la colonialidad»⁶.

Este artículo explora cómo la conquista de América, a través del derecho, no solo es una expresión de la modernidad, sino que constituye las bases del Antropoceno. Para esto, iniciaremos abordando el concepto de Antropoceno y algunas de sus diferentes interpretaciones. Luego, analizaremos la noción de exclusión inclusiva en el filósofo Giorgio Agamben y su aplicación al colonialismo español. Finalmente, se discutirá cómo esta estructura jurídico-política imposibilitó otras formas de relación con el mundo en América Latina, sentando las bases de la lógica extractivista que caracteriza a la modernidad.

1. EL ANTROPOCENO EN PERSPECTIVA

El concepto de Antropoceno ha sido abordado desde diferentes perspectivas: unas lo entienden como una categoría estrictamente geológica, mientras que otras lo plantean como un problema político, histórico y filosófico. Popularizado a comienzos del siglo XXI, el término rápidamente desbordó el ámbito de las ciencias naturales y abrió un amplio debate en las ciencias sociales y las humanidades. En este marco, pueden distinguirse dos aproximaciones especialmente influyentes: la geológica, asociada a la formulación de Paul Crutzen, y la filosófico-histórica, desarrollada por autores como Dipesh Chakrabarty.

El término Antropoceno fue introducido formalmente por Paul Crutzen y Eugene Stoermer en el año 2000 para describir una nueva

⁵ Padilla, Luis Alberto. (2021). Geopolítica de la Pandemia. El Antropoceno: ¿Fin de la modernidad capitalista? *Revista Análisis de la Realidad Nacional*, 10(35), pp. 28-46, p. 28.

⁶ Rosillo Martínez, Alejandro. (2016). Repensar derechos humanos desde la liberación y la decolonialidad. *Revista Direito e Práxis*, 7(13), p. 727.

era geológica, en la que los seres humanos alcanzaron una influencia sin precedentes en los sistemas de la Tierra⁷. Según Crutzen, el impacto humano sobre el clima, la biodiversidad y los ciclos biogeoquímicos es lo suficientemente significativo como para marcar el fin de los casi doce mil años del Holoceno, y el inicio de una nueva era. Desde esta perspectiva, el Antropoceno es definido por cambios mensurables en los registros geológicos. Crutzen señala que, para mediados del siglo XVIII, las concentraciones de dióxido de carbono en la atmósfera habían aumentado significativamente debido a la Revolución Industrial, marcando así el comienzo de la intervención humana a gran escala en los sistemas planetarios⁸.

En particular, para Crutzen, la puesta en marcha de la maquinaria de vapor es el evento que marca el Antropoceno. La invención y expansión del motor de vapor a fines del siglo XVIII desencadenó el uso masivo de combustibles fósiles y provocó un aumento significativo en las concentraciones de dióxido de carbono y metano en la atmósfera. La máquina de vapor permitió la industrialización a gran escala, multiplicando la extracción y combustión de carbón, lo que inició el aumento sostenido de los gases de efecto invernadero. Este proceso no solo modificó la composición química de la atmósfera, sino que también transformó los ecosistemas globales a través de la deforestación masiva, la urbanización acelerada y la expansión de la agricultura intensiva, alterando el ciclo del carbono y el balance ecológico del planeta⁹.

Siguiendo la argumentación del mismo artículo del Antropoceno del citado autor, la extracción y explotación de combustibles fósiles han dejado marcas químicas en los hielos polares, los sedimentos oceánicos y los anillos de los árboles, proporcionando un rastro físico del

⁷ Crutzen, Paul y Stoermer, Eugene. (2000). The «Anthropocene». *Global Change Newsletter*, (41).

⁸ Crutzen, Paul y Stoermer, Eugene. (2000). The «Anthropocene». *Global Change Newsletter*, (41).

⁹ Crutzen, Paul y Stoermer, Eugene. (2000). The «Anthropocene». *Global Change Newsletter*, (41).

impacto humano en la tierra y en la atmósfera. Mientras que las sociedades preindustriales afectaban el entorno de manera local o regional, la industrialización convirtió a la humanidad en una fuerza global capaz de modificar el clima de todo el planeta. Para Crutzen, la invención del motor de vapor sostiene el inicio de un proceso irreversible en el que la acción humana comenzó a transformar la Tierra a una escala geológica¹⁰. Aunque este hecho no es el único candidato para marcar el inicio del Antropoceno, su impacto en la atmósfera y los ecosistemas lo convierte en un punto de referencia clave en esta discusión.

En otra vereda, tenemos al historiador indio Dipesh Chakrabarty, quien concibe el Antropoceno no solo como una transformación física del planeta, sino como una crisis conceptual que desarma las categorías con las que la humanidad ha narrado su propia historia. Este autor plantea que el Antropoceno atenta contra la tradicional distinción entre la historia humana y la historia natural, forzándonos a pensar en la humanidad como una fuerza geológica¹¹. Si hasta ahora los relatos históricos han separado el devenir humano de los procesos naturales, el Antropoceno colapsa esa distinción: la humanidad ya no es solo un actor dentro del mundo, sino un agente que lo altera a un nivel que antes solo correspondía a fuerzas geológicas. Este quiebre obliga a repensar no solo la relación entre naturaleza y sociedad, sino también las estructuras de poder que han determinado qué sectores del mundo han impuesto sus formas de habitar la Tierra y quiénes han quedado sometidos a ellas.

Uno de los primeros efectos de esta crisis es el cuestionamiento de la idea misma de progreso. La modernidad ha estado sostenida sobre la convicción de que el desarrollo humano se mide por su capacidad de transformar el mundo, de extraer de él sus recursos, de domesticar sus paisajes y de someterlo a la lógica del crecimiento, de acuerdo con la

¹⁰ Crutzen, Paul y Stoermer, Eugene. (2000). The «Anthropocene». *Global Change Newsletter*, (41).

¹¹ Chakrabarty, Dipesh. (2019). El clima de la Historia: Cuatro tesis. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 24(84), pp. 90-118.

propuesta del autor tanzano Kamanzi Adalbertus¹². Pero el Antropoceno nos confronta con la paradoja de que ese mismo impulso de explotación ha vuelto parte del objeto explotado al mismo ser humano, al perfilarse este como un agente geofísico más del ecosistema que tiende a su destrucción mediante la actividad humana y, como veremos, con un justificante jurídico que legitima esta lógica. Aquello que durante siglos se ha entendido como el avance de la civilización —la expansión industrial, la explotación de fuentes de energía fósil, la urbanización masiva— se revela como una forma de violencia a escala planetaria.

Siguiendo a Chakrabarty, esta violencia no es unidireccional: el Antropoceno no es la simple consecuencia de la acción de la especie humana como un todo, sino de un sistema económico y político determinado que se ha posicionado como el único modelo plausible y que ha distribuido de manera desigual tanto los beneficios de la explotación planetaria como sus consecuencias. Este modelo de explotación de los recursos en función del progreso trasciende a la pugna ideológica entre capitalismo y marxismo que caracterizó al siglo XX¹³.

Con Chakrabarty, entendemos que el Antropoceno no puede comprenderse sin atender a la historia del colonialismo y el capitalismo, ya que el avance industrial ha dependido de la explotación de tierras y los pueblos. No es casual que la Revolución Industrial, considerada por algunos como el punto de origen del Antropoceno (Crutzen por ejemplo), haya sido posible gracias a la extracción de recursos y la apropiación de tierras en las colonias¹⁴. De la misma manera, la crisis climática actual no afecta por igual a todas las regiones y sectores: los países que históricamente han sido responsables de la mayor parte de las emisiones de carbono son también los

¹² Adalbertus, Kamanzi. (2011). Modernity: Foundation for Universal Environmental Degradation. *Journal of the College of Humanities and Social Sciences: Special Issue: Oral History and Development*, 10, pp. 204-213.

¹³ Chakrabarty, Dipesh. (2019). El clima de la Historia: Cuatro tesis. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 24(84), pp. 90-118.

¹⁴ Gardner, Leigh y Tirthankar, Roy. (2020). Business and Empires. En *The Economic History of Colonialism*. Bristol, UK: Bristol University Press.

que tienen más capacidad de adaptación, mientras que las comunidades más vulnerables —las mismas que han sido históricamente marginadas— son las que suelen enfrentar las peores consecuencias¹⁵.

Pensar el Antropoceno implica desplazarlo del mero ámbito de la geología para situarlo dentro de una historia política determinada. No es solo una nueva era planetaria, sino el síntoma de un orden global construido sobre la exclusión y la explotación. Al constituirse el ser humano en agente geológico, el Antropoceno ha desdibujado las fronteras entre la historia humana y la historia natural, revelando que las acciones humanas han adquirido un impacto geológico capaz de alterar irreversiblemente los sistemas de la Tierra.

En este sentido, Christopher Bonneuil y Jean-Baptiste Fressoz, siguiendo a Latour, afirman que «prolongando la ecología sistémica que había inscrito hace cuarenta años las actividades humanas en un análisis del funcionamiento de los ecosistemas y de la biosfera, la idea de Antropoceno anula la separación entre naturaleza y cultura, entre historia humana e historia de la vida y de la Tierra»¹⁶. Esta afirmación, en diálogo con Bruno Latour, pone en crisis una de las premisas fundamentales de la historiografía moderna: la idea de que el tiempo humano es extraño a la dimensión del tiempo natural¹⁷.

En última instancia, el Antropoceno nos obliga a repensar el tiempo histórico, ya que introduce una escala geológica dentro de la historia humana. La lectura de autores como Chakrabarty o Bonneuil y Fressoz (como también Bruno Latour) nos muestra que, si la modernidad había sido concebida como la era en la que la humanidad se emancipa de la naturaleza, el Antropoceno nos recuerda brutalmente nuestra interrelación de los sistemas ecológicos y geofísicos. Lejos de representar una

¹⁵ Arruda Filho, Marcos Tavares de, Campello Torres, Pedro Henrique y Jacobi, Pedro Roberto. (2024). A Systematic Review of the Literature on Climate Justice: A Comparison Between the Global North and South. *Sustainability*, 16(22), 9888.

¹⁶ Bonneuil, Christophe y Fressoz, Jean-Baptiste. (2020). El acontecimiento Antropoceno. *Ciencias Sociales y Educación*, 9(17), pp. 251-280, p. 263.

¹⁷ Latour, Bruno. (2022). *Nunca fuimos modernos*. Buenos Aires: Siglo XXI.

separación definitiva entre el hombre y el mundo natural, la modernidad ha llevado a una interconexión sin precedentes en la que la historia de la humanidad y la historia de la Tierra han quedado irrevocablemente entrelazadas.

2. SANCIÓN DE DISTINTOS TIPOS DE VIDA

Ya presentada una breve aproximación al problema del Antropoceno, y antes de atender al asunto del colonialismo en América Latina, es importante entender algunas ideas del filósofo italiano Giorgio Agamben: en particular, la exclusión inclusiva y la separación entre tipos de vida. A fin de entender con relativa profundidad el problema de los diferentes tipos o categorías de vida, debemos primero atender a la idea de soberanía en Agamben, quien se sirve de Schmitt para la conceptualización.

La misma idea de soberanía es introducida en *Homo Sacer* a partir de una paradoja: «el soberano está, al mismo tiempo, fuera y dentro del ordenamiento jurídico»¹⁸. Esto se traduce en que el poder del soberano no obedece a un régimen reglamentario interno para ejercer su potestad, sino que en el ejercicio mismo de establecer la ley declara que no hay un espacio que no sea alcanzado por ella. En palabras del jurista, «yo, el soberano, que estoy fuera de la ley, declaro que no hay un afuera de la ley»¹⁹.

El trasfondo de esta lógica se manifiesta en el estado de excepción, que, contrario a lo señalado por la dogmática jurídica tradicional, no es solo la suspensión reglada de los derechos sino la suspensión del orden espacio-temporal que sostiene la posibilidad misma del derecho, que es una cuestión de hecho, de poder, pero que encuentra o crea un espacio de legitimidad en el derecho. El soberano tiene, ante todo, la posibilidad de declarar la existencia/vigencia de la norma gracias, precisamente, a

¹⁸ Agamben, Giorgio. (1998). *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, p. 27.

¹⁹ Agamben, Giorgio. (1998). *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, p. 27.

su posición interna y foránea a la ley. La relación de lo dentro y fuera de la ley presenta una falsa dicotomía en tanto lo foráneo y lo interno son dados por la misma ley.

Según Diana Maffia, una dicotomía implica que el par de conceptos es exhaustivo y excluyente. Tomemos por ejemplo el par objetivo-subjetivo. Que sea exhaustivo es que entre los dos forman una totalidad y no hay nada más por fuera. Lo objetivo junto con lo subjetivo es una totalidad que agota el universo del discurso. Una de las condiciones para una categoría dicotómica es que sea exhaustiva, que quiere decir que agota el universo del discurso²⁰.

El discurso soberano es eficaz en tanto es aparentemente foráneo e interno a la ley al mismo tiempo. En un plano funcional del derecho, debemos entender que «no es la excepción la que se sustrae a la regla, sino que es la regla, que suspendiéndose, da lugar a la excepción y, sólo de este modo, se constituye como regla, manteniéndose en relación con aquella. El particular vigor de la ley consiste en esta capacidad de mantenerse en relación con una exterioridad. Llamamos relación de excepción a esta forma extrema de la relación que sólo incluye algo a través de su exclusión»²¹.

Reconocemos, entonces, en la declaración de la ley, un acto de discernimiento por parte del soberano sobre a quién, cuándo y dónde aplicar la ley (o la suspensión de esta), siendo fundamental esta dualidad de aquello se incluye mediante su exclusión. Se entiende dónde reside el verdadero valor de la ley en esta lógica, como una figura de exclusión, en que se puede evidenciar su aplicación precisamente por la desaplicación de esta en un caso concreto. El caso común de aplicación de una ley solo se entiende en relación con eso que excluye de su aplicación. Y eso que

²⁰ Maffia, Diana. (2016). Contra las dicotomías: feminismo y epistemología crítica. En: Korol, C. (comp.), *Feminismos populares: Pedagogías y políticas*. Buenos Aires: Editorial Chirimbote/América Libre, pp. 139-153, p. 2.

²¹ Agamben, Giorgio. (1998). *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, p. 31.

queda excluido, en los márgenes, evidencia el orden que sostiene todo el tejido político-social del derecho.

La excepción en tanto exclusión inclusiva es para Agamben la estructura fundamental de la soberanía. «Si la excepción es la estructura de la soberanía, ésta no es, entonces, ni un concepto exclusivamente político, ni una categoría exclusivamente jurídica, ni una potencia exterior al derecho (Schmitt), ni la norma suprema del orden jurídico (Kelsen): es la estructura originaria en que el derecho se refiere a la vida y la incluye en él por medio de la propia suspensión»²². En esta relación, la soberanía es el poder de decisión sobre qué es una vida y qué no bajo la estructura de la exclusión inclusiva.

La distinción entre tipos de vida según esta lógica, en la tradición occidental, ya está presente en la atención que les otorga Aristóteles a los conceptos de *bíos* y *zoé*. El primero dice relación con la vida que merece protección jurídica propia, mientras que la segunda es la vida biológica sin más. El ejercicio soberano y jurídico radica en excluir del ámbito de la aplicación del derecho en relación con la vida política-ciudadana a un tipo de vida, creando un nuevo estatus de vida que no es solamente ella por sí misma, sino una vida que tiene como fundamento la negatividad de aquella otra que goza de carácter político²³.

La mera existencia de una vida como negación de otra, pero que también encuentra referencia en el dogma jurídico, precisamente como negación, es el ejercicio que nos muestra cómo opera la estructura de la exclusión inclusiva. En fin, *bíos* es la vida política, y *zoé* la mera vida (que no es digna de protección calificada). Cabe destacar que, para Agamben, no hay identificación plena entre nuda vida y vida natural, sino que aquella tiene un componente más, visto que es producto de un artificio

²² Agamben, Giorgio. (1998). *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, p. 43.

²³ Agamben, Giorgio. (1998). *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, p. 9.

jurídico (es mera vida en tanto hay otra que es política y ella, como vida biológica, *zoé*, es capturada por el sistema jurídico).

Según Agamben, en la tradición política grecorromana, hay una escisión social sustantiva que da sentido a todo el orden jurídico: la distinción entre *bíos* y *zoé*. En Grecia se concibe la *polis* como anterior a la persona, esto es, no hay persona sin polis. «Por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte»²⁴. De ahí se sigue la idea de que ni *bíos* ni *zoé* son conceptos que valgan por sí mismos con prescindencia de lo político, en tanto *bíos* es la producción de vida calificada por la *polis*, mientras que la nuda vida es la vida en tanto negación de aquella.

Quien queda fuera del círculo virtuoso de la *polis*, para Aristóteles, «no es miembro de la ciudad, sino como una bestia o un dios»²⁵, y queda excluido de la sanción colectiva de lo justo, ya que «la justicia, en cambio, es un valor cívico, pues la justicia es el orden de la comunidad civil, y la virtud de la justicia es el discernimiento de lo justo»²⁶. El asunto de lo justo se determina por quienes la polis ya concibe previamente como ciudadanos, hombres con voz en la concepción de lo justo, con prescindencia del grupo a quien se le niega esa voz, que en tanto ser no social, es un ser que goza de una vida sin más: *zoé*.

La diferenciación entre tipos de vida (*bíos* y *zoé*) en clave política sería tecnificada en su propio lenguaje en el derecho el romano. «Para expresar las ideas de igualdad y de libertad, los juristas romanos recurrieron al término persona en lugar de *homo* porque este último era una expresión técnica para mentar al esclavo. El hombre libre es persona, sujeto de derechos y obligaciones; el esclavo, en cambio, es una cosa y es tratado en forma análoga a las bestias»²⁷. Existe una continuidad de

²⁴ Aristóteles. (1988). *Política*. Madrid: Gredos, p. 51.

²⁵ Aristóteles. (1988). *Política*. Madrid: Gredos, p. 52.

²⁶ Aristóteles. (1988). *Política*. Madrid: Gredos, p. 53.

²⁷ Goyenechea, Elisa. (2022). *Zoé. bíos y persona humana*. En X Congreso Latinoamericano

sentido entre los términos bíos y persona, de una parte, y zoé y hombre, por otra.

Este modo de estructurar la diferencia —a través de categorías jurídicas que distinguen entre quienes son reconocidos como sujetos plenos y quienes permanecen reducidos a mera vida— no se detuvo en el mundo clásico, sino que se proyectó hacia la modernidad, siendo uno de los ejes sobre los que se construyó el orden colonial en América Latina. En efecto, con la expansión imperial, esta lógica excluyente encontró un nuevo terreno de aplicación, configurándose en clave cristiana y bajo el derecho indiano.

3. EL COLONIALISMO EN AMÉRICA LATINA

Con la llegada de los españoles a América Latina, además de un derecho romano vulgarizado mediante las siete partidas²⁸, llegó también la religión católica y otro concepto, que como veremos, pone en tensión el ateísmo moderno: el derecho de propiedad. En una tierra donde existían distintos significados posibles y múltiples horizontes de sentido religioso, se pasó de la multiplicidad a la unidad: de la diversidad cosmológica a la herejía como tipo sancionado. La cosmovisión occidental, en tanto nuevo soberano, se impone con una trascendencia bidireccional: hacia el pasado y el futuro. No deja nada fuera del eje soberano, y para esto, la tradición católica es una condición de posibilidad sumamente eficaz.

3.1. La religión y la Colonia

Si en Grecia la cuestión divisoria era la pertenencia a la *polis*, en la Edad Media, el factor sobre el que se traza la pertenencia a la esfera de protección jurídica dirá relación con lo religioso. Con el avance y

de Ciencia y Religión: La originalidad y la fragilidad de la vida en el planeta Tierra. Córdoba: Fundación Diálogo entre Ciencia y Religión, p. 236.

²⁸ Brito Guzmán, Alejandro. (1991). La penetración del derecho romano en América. *Revista Chilena de Derecho*, 18(2), pp. 203-211.

solidificación de la Iglesia católica, el asunto político adquiere una dimensión más allá de la tierra y los hombres, pero en relación con estos²⁹.

«Los escolásticos medievales, que toman literalmente las formulaciones aristotélicas y piensan, sin embargo, en algo completamente distinto, en la oposición entre lo espiritual-ecclesiástico por un lado y lo mundano-político por el otro, o dicho de otro modo, en una relación de tensión entre dos ordenamientos concretos»³⁰. Un ejemplo concreto de esta cuestión es la idea de las guerras justas de las cruzadas, cuya justificación fue trasladada al territorio americano mediante el Requerimiento de 1513, que constituye quizá el ejemplo más nítido de cómo la violencia colonial se revestía de juridicidad.

En apariencia, el texto del requerimiento ofrecía a los pueblos originarios la posibilidad de reconocer pacíficamente la soberanía del Papa y del rey de España, y de aceptar la evangelización. Sin embargo, era leído en castellano o latín a comunidades que presumiblemente no comprendían dichas lenguas, lo que ya significaba dejarlos afuera con una apariencia de inclusión. La negativa, la incompreensión o simplemente el silencio de los indígenas se convertían en prueba de hostilidad, habilitando así la esclavización, el despojo de tierras y la violencia armada³¹.

²⁹ A propósito de esta distinción fundamental entre lo mundano y lo espiritual, al ilícito se le reconoce como pecado y encierra una categoría estructural más amplia que el simple delito y con una repercusión también más abarcadora. Quien ostenta el poder de soberanía es mayoritariamente la Iglesia y de ella dependerá la división entre individuos, entre justos y pecadores. La herramienta normativa que usa es especialmente efectiva. Por una parte, todo hombre acarrea desde su nacimiento el pecado original, por lo que todo hombre está sujeto a la persecución desde su nacimiento. Y, por otra, se sanciona con singular fuerza lo relacionado con la carne, las conductas ilícitas que se reflejan en conductas instintivas del ser humano y la carne, como comer y el sexo tienen una categoría calificada de ilícito, la Iglesia las tipifica como pecados capitales, gula y lujuria, y como es de presumir, difícilmente las personas dejarán de practicarlas, así la Iglesia se asegura el control sobre los individuos. Este control viene dado no solo por el castigo en la Tierra, sino por la consecuencia del castigo en promesa de pasaje al infierno, es en este sentido que el pecado como categoría sancionatoria abarca más que el hecho antijurídico tradicional, el delito.

³⁰ Schmitt, Carl. (2009). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, p. 40.

³¹ Deusen, Nancy. (2023). Why Indigenous Slavery Continued in Spanish America after the New Laws of 1542. *The Americas*, 80(3), pp. 395-432.

De este modo, el Requerimiento no solo negaba la legitimidad de las autoridades y cosmovisiones indígenas, sino que los colocaba en el umbral de la nuda vida: seres incluidos en el orden cristiano únicamente a condición de su subordinación, y excluidos de toda protección en caso de rechazo. La mera existencia indígena, reducida a enemigo natural o a esclavo legítimo, se volvía la condición negativa sobre la cual se erigía la vida política de la cristiandad imperial.

Este punto resulta decisivo porque permite comprender cómo el fundamento de la conquista no se limitaba a una normatividad positiva, sino que se sostenía en una estructura teológica ya elaborada por los escolásticos medievales, quienes concibieron lo político en tensión con lo espiritual-eclesiástico, dando lugar a ordenamientos concretos que en la Colonia se articularán de manera inseparable: el derecho indiano y la religión católica.

Por su parte, lo que advertimos sobre el soberano, según Agamben, es perfectamente aplicable a la lógica católica. No hay un afuera del soberano, esto es, no hay un afuera de la Iglesia. Y esta expresión cobra aún más fuerza, en vista de que la Iglesia en tanto soberana no se apodera solo de un espacio y tiempo en la tierra, sino que también del plano ultraterrenal, infinito y atemporal y, además, bidireccional temporalmente: hacia el pasado y el futuro, eterno. En la entrada al infierno de Dante, el poeta nos dice:

La justicia movió a mi alto constructor,
me hicieron la divina potestad,
la gran sabiduría y el primer amor.
Antes de mí nada creado se encuentra
sino lo eterno y yo eterno duro³².

Si leemos el poema en consideración a lo señalado, vemos cómo desde la religión el mensaje encierra una paradoja símil a la del soberano en

³² Traducción del Dante en Zurita, Raúl. (2022). *Ensayos reunidos*. Mondadori.

Agamben, así como para este, el soberano está al mismo tiempo fuera y dentro del ordenamiento jurídico, el infierno es al mismo tiempo creado y eterno. Dice de sí que su reinado tiene un origen, pero a la vez goza de carácter eterno. Según el poeta chileno Raúl Zurita y en relación con estos versos, «en esa sentencia, el infierno dice de sí que antes no hubo cosa creada sino la eternidad y que, por tanto, ella es anterior a la creación del hombre y a la idea misma que le da sentido: el pecado»³³. El pecado como sanción soberana excluye a todo lo que está fuera de la creación de Dios, precisamente incluyéndolo, volviendo la eternidad objeto y causa de normatividad religiosa, y así convirtiéndose la Iglesia eterna en su dimensión ultraterrenal, nada escapa a su imperio. Tomás de Aquino señala que:

Dios es creador de todas las cosas por su sabiduría, y respecto de esas cosas guarda una relación semejante a la del artífice respecto de sus artefactos, según expusimos en la Parte I (q.14 a.8). Él es además quien gobierna todos los actos y movimientos de cada una de las criaturas, como también dijimos en la misma Parte 7 (q.103 a.5). Por consiguiente, la razón de la sabiduría divina, al igual que tiene la condición de arte o de idea ejemplar en cuanto por medio de ella son creadas todas las cosas, así tiene naturaleza de ley en cuanto mueve todas esas cosas a sus propios fines. Y según esto, la ley eterna no es otra cosa que la razón de la sabiduría divina en cuanto principio directivo de todo acto y todo movimiento³⁴.

Así como veíamos que la polis precedía a los hombres en Aristóteles, para Tomás de Aquino es Dios y la ley eterna los que preceden al ser humano, dejando cualquier sentido de la palabra vida al arbitrio de quien interprete y ejerza la ley eterna en la Tierra (ley natural), posicionándonos en una vereda escéptica de que sea posible la traducción de una eventual ley eterna a un lenguaje humano.

Así, la división entre herejes y cristianos viene dada por esta ley con fundamento espiritual-religioso, pero operativa en una dimensión

³³ Zurita, Raúl. (2022). *Ensayos reunidos*. Mondadori.

³⁴ Tomás de Aquino. *Suma teológica*, Ia-IIae 1. 93 a. 1 co.

político-mundana y jurídica. La inquisición, por ejemplo, en tanto proceso judicial, es una demostración de la acción jurisdiccional y soberana de un poder que cataloga dos tipos de vidas: cristiana y hereje; la primera no solo digna de protección jurídica, sino que susceptible de ascender al paraíso, mientras que la segunda es incluida en el marco jurídico católico solo para ser sancionada a muerte y ser sometida por toda la eternidad al yugo del infierno.

La amenaza de una ideología como la descrita, sumado al poderío español, pone en jaque la posición del indígena, quien deberá someterse a las reglas trascendentales, en un sentido amplio de la palabra, del catolicismo y su posición previa queda supeditada, independiente de su contenido, al de hereje de acuerdo, por ejemplo, al Requerimiento de 1513. Al sancionar al indígena, el sistema jurídico lo incluye, precisamente, mediante su exclusión. El sistema de creencias, políticas y espirituales, de las distintas naciones indígenas queda enmarcado en el tipo que sanciona el conquistador mediante su soberanía, esto es, mediante derecho.

Así, los posibles proyectos vitales de los indígenas quedan determinados, al igual que sus vidas, por el derecho español. Su relación con la tierra con fundamento religioso y político no tiene más nombre que el de herejía, y cualquier relación posible con el mundo queda capturada por el acto soberano de diferenciación de tipos de vida, católicos y no católicos.

El sistema de castas en América Latina es un buen ejemplo de cómo el orden colonial no solo organizaba a las personas según su raza y linaje, sino que también imponía una normatividad sobre los cuerpos y las formas de vida. Esta estructura jerárquica clasificaba a los individuos en diferentes categorías (españoles, criollos, mestizos, indígenas, esclavos africanos, etc.), otorgando diferentes derechos, oportunidades y dignidad según su posición en esa jerarquía. El sistema de castas, por lo tanto, no solo organizaba la sociedad desde una perspectiva de dominación racial y económica, sino que también funcionaba como una forma de exclusión que delimitaba las formas de vida aceptables dentro

del orden colonial, al tiempo que somete a un mismo orden de conductas esperadas a todos los tipos sancionados.

En este proceso de exclusión inclusiva, los pueblos indígenas son incluidos en el orden colonial en el sentido de que están sujetos a las leyes, pero al mismo tiempo son excluidos de la posibilidad de vivir según sus propios términos. Según Quijano, su forma de vida, sus creencias, sus vínculos con la tierra y su organización social son sancionados como herejías o formas de vida indignas de protección jurídica³⁵. Esta sanción es una forma de violencia biopolítica que no mata directamente a los pueblos indígenas (al menos no de manera física inmediata, como sí fue la estrategia predominante de las posteriores colonias inglesas y francesas³⁶), pero sí atenta profunda y espiritualmente contra su modo de existencia, su relación con el territorio y con sus propias formas de organización, lo que, en términos de Mbembe, sería una práctica de necropolítica, esto es, administración de la muerte³⁷.

No pretendemos negar que también hubo prácticas de violencia física y un dar muerte directo por parte del conquistador en América Latina, pero esto convivió sobre la base de un sustento jurídico que es necesario tener en cuenta. Lo que pretendemos destacar es que, finalmente, la irrupción de Occidente en América es un momento constituyente, en tanto momento de quiebre de la organización política, con un contenido determinado, que constituye precisamente la base operativa de la modernidad y el Antropoceno, ya que, con la exclusión de la otredad mediante su inclusión en el ordenamiento, se cimentan las bases para la explotación de esa otredad de forma legítima según el progreso buscado por el soberano.

³⁵ Quijano, Aníbal. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, E. (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

³⁶ Pagden, Anthony. (1995). *Lords of all the World Ideologies of Empire in Spain, Britain and France*. Connecticut: Yale University Press, p. 73.

³⁷ Mbembe, Achille. (2011). *Necropolítica*. Santa Úrsula, Tenerife: Melusina.

La pregunta que asalta inmediatamente es si acaso la negación de los tipos de vida indígenas puede también significar la extensión a la negación de la vida de la biosfera misma. Huelga atender ahora el asunto de la propiedad privada.

3.2. La propiedad privada y la Colonia

Así como la palabra de Dios se graba en las escrituras, el derecho de propiedad bajo el modelo de la modernidad se inscribe en las constituciones (pero no nace con estas). Y así como el sentido de la Iglesia descansa en la palabra de Dios, el sentido de las sociedades civiles descansa en la posibilidad del derecho de propiedad. En este sentido, al autor al que necesariamente debemos recurrir es John Locke, quien, si bien trata este derecho recién en el siglo XVII, podemos suponer sin problemas que conoce los hechos del colonialismo en América, y más importante, describe al derecho de propiedad con un objeto totalizante de este. La descripción que propone Locke del derecho de propiedad no se reduce a lo que sería este en el contexto en que lo escribe, sino que intenta una sistematización anacrónica de este derecho otorgándole a la protección de este, la característica de finalidad del pacto social y dirá que es el propósito de toda sociedad política, y no solo del Estado moderno³⁸.

En palabras de John Locke, «el grande y, principal fin que lleva a los hombres a unirse a Estados y a ponerse bajo un gobierno, es la preservación de su propiedad»³⁹. Para el pensador inglés, el derecho a la propiedad privada es natural al hombre y la constitución de la sociedad es un medio para la posibilidad de amparo de ese derecho. «Efectivamente, la sociedad política ha sido instituida sólo para asegurar a cada hombre la propiedad de los bienes de esta vida, y para ningún otro fin»⁴⁰. Locke es categórico: primero, y en el centro, está la propiedad; luego, y alrededor de ella, las instituciones. Los poderes legislativo, ejecutivo y judicial

³⁸ Locke, John. (1999). *Carta sobre la tolerancia*. Librodot, p. 30.

³⁹ Locke, John. (1990). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza, p. 124.

⁴⁰ Locke, John. (1999). *Carta sobre la tolerancia*. Librodot, p. 30.

deben estar al servicio de este derecho. Respecto al deber del poder judicial señala, por ejemplo, que, «función de la sociedad civil será la tutela de la vida y de las cosas que sirven para la vida; deber del magistrado es que sus propietarios las puedan conservar. El magistrado no puede despojar, según su arbitrio, de las cosas terrenales a un hombre y dárselo a otro»⁴¹.

Y también Hobbes, que reconoce al soberano como una entidad con mayor alcance que Locke, admite un grado de supeditación de las instituciones a la propiedad privada, cuando en *El Leviatán* señala que «donde no hay suyo, es decir, donde no hay propiedad, no hay injusticia; y donde no se ha erigido un poder coercitivo, es decir, donde no existe un Estado, no hay propiedad»⁴². Por ende, el Estado y el consiguiente derecho de soberanía encuentran justificación en la propiedad de las cosas.

Con relación al estudio del derecho de propiedad de Locke y los habitantes de la América Latina precolombina:

[...] este autor ignoró que la gente que integraba una nación amerindia era inseparable del uso que hacía de la tierra, de los animales y del ecosistema en general. Las naciones indias entendían sus derechos sobre la propiedad de la tierra como derechos sobre el uso de la tierra, no derechos sobre la tierra misma, a la que concebían como inalienable. Para ser más precisos, los indios americanos no consideraban que les perteneciera la tierra, ellos pertenecían a ella. Por otro lado, los clanes y las familias tenían diversos derechos y responsabilidades respecto al uso y usufructo de la zona geográfica en la que sus actividades tenían lugar. Estas actividades incluían la caza, la recolección de frutos, la agricultura nómada, el cultivo de la almeja, la pesca, entre otras⁴³.

Pero el derecho de propiedad ya se encontraba consolidado antes de Locke y fuera de Inglaterra. Mauricio Folchi nos relata un evento de

⁴¹ Locke, John. (1999). *Carta sobre la tolerancia*. Librodot, p. 30.

⁴² Hobbes, Thomas. (1980). *El Leviatán*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 119.

⁴³ Gómez Salazar, Mónica y del Villar Zamacona, Mauricio. (2009). El concepto de propiedad y los conocimientos tradicionales indígenas. *En-claves del pensamiento*, 3(5), pp. 115-135.

interés en el colonialismo de lo que hoy es Chile. La palma chilena, un árbol autóctono de la región central del país, produce frutos conocidos como cocos, que eran muy valorados por su sabor y utilidad. Hasta el siglo XVI, estos árboles crecían en grandes bosques naturales, y los cocos se recolectaban libremente, ya que se entendían como frutos naturales de la tierra. La recolección era una actividad común, accesible para la población local, que podía tomar los cocos sin restricciones y comercializarlos tanto en el mercado interno como en el exterior, particularmente en el Virreinato del Perú.

Los colonizadores españoles, al llegar a Chile, encontraron en la palma chilena una fuente valiosa de recursos naturales. Según el sacerdote Alonso de Ovalle, quien documentó las características del reino de Chile en su obra de 1646, «los cocos se cosechaban de manera espontánea de los racimos que caían al suelo al madurar, y los campesinos podían recolectarlos sin restricción. Ovalle describía la abundancia de estos frutos, que se cosechaban en grandes cantidades y tenían un alto valor, siendo muy apreciados en la economía colonial modesta»⁴⁴. En este contexto, los cocos formaban parte de los bienes libres, entendidos como recursos naturales disponibles para todos, sin propiedad exclusiva de ninguna persona.

Esta situación muestra un sistema en el que los recursos naturales eran percibidos como algo que pertenecía al territorio y no a un individuo en particular. Esto representaba una relación con la tierra, cuya riqueza no estaba destinada a ser apropiada de manera exclusiva por una sola persona o entidad. Esta práctica jurídica terminaría por ser sometida al derecho de propiedad mercantil.

Siguiendo con Folchi, el panorama comenzó a cambiar hacia el siglo XVII, cuando se consolidó el sistema de propiedad privada en el territorio colonizado. En este contexto, el estanciero acudió al sistema de

⁴⁴ De Ovalle, Alonso. (1646). *Histórica relación del Reino de Chile*. Reimpresa en *Colección de Historiadores de Chile y de documentos relativos a la historia nacional*, tomo XII. Santiago: Imprenta Ercilla, 1888, p. 93.

justicia colonial para velar por sus intereses económicos y proteger la propiedad de los frutos. Ante el asunto, la Real Audiencia inicialmente aceptó la libre recolección de cocos, y tras la oposición del procurador de Santiago —quien argumentaba que eran frutos naturales y comunes, como la madera— ratificó ese derecho.

Sin embargo, ante la apelación del hacendado, el tribunal se encontró entre dos posturas: por un lado, los cocos habían sido considerados bienes comunes y eran sustento de muchos; por otro, provenían de tierras privadas, lo que otorgaba al dueño derecho exclusivo sobre sus frutos. Finalmente, la Audiencia dictó una resolución que no prohibió la recolección, pero protegió los intereses del propietario. Con el tiempo, la libre recolección desapareció y los cocos pasaron a ser explotados por una hacienda jesuita dedicada a su exportación al Perú, dejando a los recolectores pobres sin acceso a ellos⁴⁵.

Este cambio marcó el fin de la recolección libre de cocos en el territorio y, con el tiempo, se solidificó la idea de que los recursos naturales, incluso aquellos previamente considerados comunes, podían ser transformados en propiedad privada. Este proceso no solo alteró la economía local, sino que también tuvo consecuencias para las comunidades pobres, que dependían de la recolección de bienes comunes para su subsistencia, además de afectar el ecosistema⁴⁶. En el mismo artículo, Folchi relata cómo, más adelante, las tierras fueron deforestadas con el objeto de asegurar energía para la actividad minera de la zona centro-norte de Chile. Los cocos dejaron de ser un bien libre y pasaron a ser controlados por los grandes terratenientes y, eventualmente, por instituciones como la Compañía de Jesús, que se especializó en la recolección y exportación de cocos a Perú, pero todos los bienes adquirieron valor, ya no como meras provisiones o extensiones de la naturaleza, sino que como medios para conseguir valor agregado y capital.

⁴⁵ Folchi, Mauricio. (2001). Conflictos de contenido ambiental y ecologismo de los pobres: no siempre pobres, ni siempre ecologistas. *Ecología Política*, (22), p. 86.

⁴⁶ Folchi, Mauricio. (2001). Conflictos de contenido ambiental y ecologismo de los pobres: no siempre pobres, ni siempre ecologistas. *Ecología Política*, (22), p. 86.

Otro ejemplo de despliegue del derecho de propiedad lo encontramos en la sanción de vacancia de los territorios, instrumento legal que permitió la apropiación de tierras originalmente habitadas por indígenas, por parte de terceros. En las últimas décadas del siglo XVII, numerosos pueblos de indios fueron declarados vacantes y sus tierras entregadas como mercedes a oficiales, pese a que muchas de esas tierras seguían siendo habitadas por indios⁴⁷. La propiedad sobre estas tierras permitiría su explotación y la de sus habitantes.

El derecho no solo excluye mediante su inclusión al indígena hereje: lo vuelve a excluir en función del derecho de propiedad, y como normalmente el indígena no es propietario según mecanismos como los que hemos visto, y porque difícilmente un extraño al lenguaje jurídico impuesto hará uso fácilmente del discurso técnico, el derecho lo sanciona constantemente por su falta de propiedad y lo sujetará al colono, para quien trabajará. El mecanismo de la exclusión inclusiva nunca deja de operar, sancionando la pobreza. Al indígena se lo sanciona a ser pobre, para luego volver a sancionarlo, precisamente, por su condición de pobreza. Esta sanción de pobreza es radical, a tal punto que la ley 13 de la Recopilación de las Leyes de Indias hace referencia a una ordenanza del siglo XVI del rey Felipe II, en que se establece que «los indios son personas miserables, y de tan débil natural, que fácilmente se hallan y oprimidos, y nuestra voluntad es que no padezcan vejaciones, y tengan el remedio y amparo conveniente por cuantas vías sean posibles»⁴⁸.

Si bien se deja entrever que la intención de la ley citada es la protección del indígena, al clasificarlo de una especie de incapacidad en términos actuales, no podemos desatender que, si el indígena está en una posición desfavorable, es precisamente luego de la conquista y desde la perspectiva del ocupante que el indígena es débil. Esto se sigue de

⁴⁷ Stewart, Daniel y Rock, Esperanza. (2018). Respuestas locales a la política global del Imperio español: tenencia de tierras indígenas en Chile, siglo XVII. *Historia Crítica*, (69), pp. 115-135.

⁴⁸ De la Guardia, Miguel. (1889). *Las leyes de Indias*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Pedro Núñez, pp. 121 y ss.

la misma ley citada, en tanto la cosmovisión colona cristiana le otorga una naturaleza «débil» que lo arroja a la opresión, todo esto según la misma ley indiana que somete al indígena a esta naturaleza, para luego sancionar su condición de miserabilidad. La exclusión inclusiva sale a la superficie con nitidez en esta ordenanza.

Al sujeto que previo a la Colonia no le correspondía ninguna naturaleza dada por la misma, le es asignada una naturaleza según el orden colonial, que termina sancionando su naturaleza como miserable, para solo así poder aspirar a protección jurídica. En el nuevo eje político, el indígena solo es incluido para ser excluido del pleno ejercicio de derechos. Necesita de otro para el ejercicio de sus derechos.

La sanción no se da en función de un hecho único como una conducta tipificada, el soberano sanciona una y otra vez una posición, suspendiendo la aplicación de las normas a su arbitrio. Más allá de las buenas intenciones que puedan haber existido detrás de juristas como Bartolomé de las Casas, el sistema jurídico sanciona atemporalmente la forma de vida indígena, y, con ello, su espiritualidad y la falta de propiedad. En un ejemplo contemporáneo, pero que no es más que una repetición de lo mismo, no se les da muerte directamente a los habitantes de las tierras atacameñas que una vez acostumbraron ver los caudales de los ríos Copiapó y Atacama hacer florecer las tierras y crecer a los animales que las habitaban, pero el soberano sí les niega condiciones mínimas para la vida, como el acceso al agua potable⁴⁹, y todo en conformidad a derecho, bajo la ley profunda de los Estados modernos, esto es, la sacralización de la propiedad, la condición indispensable para el Antropoceno. En esta misma línea, Bartolomé Clavero señala que:

Estaba también más paladinamente proclamado a unos efectos constituyentes en el caso hispano: la conversión de la comunidad indígena en corporación constitucional implica su desaparición como tal entidad

⁴⁹ Como se ha visto durante las últimas décadas en la Región de Atacama, con el caso de la extracción del litio y el consumo de agua que esta actividad requiere. Nota disponible en: <https://www.dw.com/es/chile-explotaci%C3%B3n-de-litio-deja-sin-agua-a-pobladores/a-52165228>

comunitaria comenzándose por la privatización de su propiedad. [...] Para las Constituciones, es el mismo indígena en cuanto tal, con sus comunidades y culturas, el que debe desaparecer convirtiéndose en ciudadano sin determinación propia siquiera. De no hacerlo, su posición se hace precaria al máximo. Si sus comunidades resisten, es bajo el entendido de que su existencia depende del Estado, de su soberanía y de sus leyes, como también de que su funcionamiento queda bajo la tutela de un mismo sujeto estatal. Unos pueblos y sus culturas, si permanecen, es bajo estas condiciones de tracto histórico⁵⁰.

Siguiendo a Clavero, para subsistir, el indígena debe someterse políticamente a un sistema de reglas que le es tan novedoso como ajeno, lo que de por sí lo deja en una posición relativa desfavorable con el colono. Por su parte, quien ostente el poder adquisitivo para ser propietario de mejores derechos se verá beneficiado a costa de quienes no ostenten tal calidad, y se les privilegiará a unos, dejando a su suerte a otros. El valor de la vida estará supeditado al valor de su propiedad. La posibilidad de la realización de la vida en la Tierra estará subordinada al derecho de propiedad, configurándose como el derecho fundamentalísimo. Si en la Edad Media el mundo espiritual se hizo susceptible de la administración política, en la Modernidad, conceptos propiamente políticos como la propiedad se desplegaron en un territorio divino. En algún sentido, nunca estuvimos más lejos de la secularización.

Nancy Fraser, en un análisis crítico del capitalismo, señala que «el capital [...] se apropia de la naturaleza, sin embargo, también expropia comunidades humanas, para las cuales el material confiscado y los entornos contaminados constituyen su hábitat, su medio de vida y la base material de su reproducción social»⁵¹. A esto es lo que Fraser denomina capitalismo caníbal, al consumo de sí por parte del ser humano con justificación en la acumulación y multiplicación de capital. Con relación a las colonias latinoamericanas, la descripción de Fraser es plenamente

⁵⁰ Clavero, Bartolomé. (2015). Teorema de O'Reilly. Incógnita constituyente de Indoamérica. *Revista Española de Derecho Constitucional*, 17(49), pp. 35-77.

⁵¹ Fraser, Nancy. (2023). *Capitalismo caníbal*. Madrid: Siglo XXI, p. 78.

aplicable, en tanto el colono expropia el sentido que hayan tenido las distintas comunidades, para sancionar un tipo de política, que nombra al indígena (sancionándolo) para justificar su nuevo estado con relación a la tierra y la Corona.

Por su parte, si, como señala Byung Chul Han, como especie estamos efectivamente reducidos a mero «órgano sexual del capital»⁵², esto se debe a la consolidación del derecho de propiedad en el colonialismo latinoamericano. El derecho y su configuración, necesariamente recaerá en el Estado moderno y la protección de la propiedad, no basta con que las tierras del continente americano y todos sus recursos sean aprovechables económicamente, es imprescindible un relato que dé validez jurídica y moral a la explotación. Así, el derecho moderno es metafísicamente previo a la modernidad, en tanto condición de posibilidad de esta.

El estado de excepción del que habla Agamben se manifiesta con una premonición terrible para la especie humana en la Colonia: el derecho se vuelve definitivamente contra el ser humano. Primero porque sanciona tipos de vida, diferenciando al ser humano de sí mismo y de la naturaleza mediante el arbitrio soberano. Y luego, porque al sancionar tipos de vida distintos permite la sujeción de una vida a la otra, la explotación de una por la otra.

Por esta razón es concebible que el Antropoceno encuentre su origen en la llegada de Cristóbal Colón a América y no en un sentido meramente simbólico, sino que jurídico, político, religioso e histórico. Y el dispositivo jurídico que custodia eficazmente este proceso es la exclusión inclusiva, esto es, la negación de otros tipos de vida en el mundo posible: los tipos de vida que habitaron la tierra latinoamericana. La posibilidad de la explotación de las tierras americanas reclama la futura invención de la maquinaria a vapor, pero ya está inscrita en la conquista la sacralización del derecho de propiedad y, con esto, la negación constitutiva de cualquier forma de relación con la biosfera que no obedezca a los intereses del capital.

⁵² Chul-Han, Byung. (2014). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder, p. 9.

CONCLUSIONES

El análisis desarrollado a lo largo de este trabajo permite sostener que el Antropoceno no puede entenderse únicamente como una categoría geológica, sino como el resultado histórico de un proceso jurídico-político que se remonta a la conquista y colonización de América Latina. Al situar el inicio de esta nueva era en la expansión imperial y no únicamente en la Revolución Industrial, se revela que la colonialidad del poder y del derecho fue condición de posibilidad para la instauración de un régimen global de extracción y explotación de la naturaleza y de los pueblos en un nivel antes insospechado: transatlántico y global, sin límites. Así, la explotación de la tierra no obedece solo a voluntades arbitrarias, sino que a un plano jurídico y político que permite y protege esas voluntades arbitrarias.

Por su parte, la categoría de exclusión inclusiva propuesta por Agamben ilumina cómo el orden colonial incorporó a los pueblos indígenas en el marco jurídico cristiano y occidental a través de su subordinación, negando sus formas de vida y despojándolos de sus propias relaciones con el territorio. Este reconocimiento subordinado no fue una contradicción, sino la estrategia jurídica que permitió la explotación legítima de cuerpos, recursos y ecosistemas, instaurando un modelo extractivista que aún configura las realidades políticas y ambientales de América Latina y el sur global.

Asimismo, el estudio de la propiedad privada muestra cómo el derecho consolidó la apropiación de bienes comunes y ecosistemas, transformando la tierra y sus frutos en mercancías sometidas al mercado. Esta mutación, existente ya en el derecho indiano y profundizada con el liberalismo moderno, consagró la lógica según la cual la naturaleza existe en función de su apropiabilidad, negando otras ontologías y cosmovisiones que conciben la tierra como matriz de vida y no como objeto de dominio.

En definitiva, el Antropoceno es también una herencia colonial, en tanto se funda sobre la exclusión violenta de modos alternativos de

habitar el mundo y sobre la juridificación de la explotación de la naturaleza. Comprenderlo desde América Latina implica reconocer que las estructuras coloniales no son un pasado superado, sino que permanecen en las formas legales, económicas y políticas que sostienen el extractivismo contemporáneo.

Frente a este escenario, resulta indispensable pensar en una transformación de los paradigmas jurídicos y ambientales que supere la lógica de la propiedad y de la exclusión inclusiva, para abrir paso a un horizonte donde las múltiples formas de vida —humanas y no humanas— puedan coexistir bajo regímenes de reconocimiento y cuidado. Solo de este modo será posible imaginar un futuro distinto al que el colonialismo y la modernidad capitalista han delineado como destino inevitable.

Por último, no podemos desatender que el planteamiento filosófico y jurídico de Giorgio Agamben nos muestra que la vida puede ser capturada por el derecho: la totalidad del significante y significado de vida pueden estar dados por el derecho, cuando la vida se reduce a una mera vida biológica tipificada. Así, las cuestiones de la vida indígena también están encapsuladas en un significante que no puede dejar de ser jurídico, queramos o no, e insertado por la conquista. Sin embargo, algunos autores decoloniales suelen insistir en dejar de lado al filósofo italiano, por una cuestión más bien geográfica que de sentido. El mismo Padilla, por ejemplo, señala que «el pensamiento del sur global debe superar a autores como Vattimo, Lyotard, Derrida, Agamben o Foucault»⁵³.

Pero todos los autores que menciona Padilla, de algún modo ofrecen herramientas para entender la modernidad jurídica y su tradición, lo que, por cierto, es un punto de partida valioso para intentar desactivarla y dejar florecer los horizontes de posibilidades perdidas con la imposición colonial. Agamben es valioso para el pensamiento decolonial porque nos recuerda, irritantemente, que la vida, y todas sus derivadas, pensadas desde la actualidad, difícilmente escapen a un sistema

⁵³ Padilla, Luis Alberto. (2021). Geopolítica de la Pandemia. El Antropoceno: ¿Fin de la modernidad capitalista? *Revista Análisis de la Realidad Nacional*, 10(35), pp. 28-46, p. 34.

epistemológico sancionado por el derecho vigente, con una historia determinada y de tradición apostólica y romana. Cualquier filosofía de la vida estará inevitablemente sesgada, al menos en alguna medida, por lo que el derecho (y la propiedad), ha sancionado como vida. Y en tiempos asaltados por la acelerada innovación tecnológica, «la vida continúa, y el capitalismo hace la vida de un modo que no ha hecho antes»⁵⁴, huelga más que nunca, entonces, volver sobre el asunto de la vida, rescatarla de la prescripción jurídica y hacer el intento de pensarla más allá del derecho.

BIBLIOGRAFÍA

- Adalbertus, Kamanzi. (2011). Modernity: Foundation for Universal Environmental Degradation. *Journal of the College of Humanities and Social Sciences: Special Issue: Oral History and Development*, (10), pp. 204-213.
- Agamben, Giorgio. (1998). *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Aristóteles. (1988). *Política*. Madrid: Gredos.
- Arruda Filho, Marcos Tavares de, Campello Torres, Pedro Henrique y Jacobi, Pedro Roberto. (2024). A Systematic Review of the Literature on Climate Justice: A Comparison Between the Global North and South. *Sustainability*, 16(22), 9888.
- Bonneuil, Christophe y Jean-Baptiste Frescoz, Jean-Baptiste. (2020). El acontecimiento Antropoceno. *Ciencias Sociales y Educación*, 9(17), pp. 251-280. <https://doi.org/10.22395/csye.v9n17a12>
- Brito Guzmán, Alejandro. (1991). La penetración del derecho romano en América. *Revista Chilena de Derecho*, 18(2), pp. 203-211.
- Chakrabarty, Dipesh. (2019). El clima de la Historia: Cuatro tesis. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 24(84), pp. 90-118. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27960718009>
- Chul-Han, Byung. (2014). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.
- Clavero, Bartolomé. (2015). Teorema de O'Reilly. Incógnita constituyente de Indoamérica. *Revista Española de Derecho Constitucional*, 17(49), pp. 35-77.
- Crutzen, Paul y Stoermer, Eugene. (2000). The Anthropocene». *Global Change*

⁵⁴ Land, Nick. (2017). Crítica del miserabilismo trascendental. En Avanesian, A. y Reis, M. (eds.), *Aceleracionismo: Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*. Buenos Aires: Caja Negra Editora, p. 68.

- Newsletter, (41). Disponible en: <http://www.igbp.net/download/18.316f18321323470177580001401/1376383088452/NL41.pdf#page=17>.
- De la Guardia, Miguel. (1889). *Las leyes de Indias*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Pedro Núñez. Disponible en <https://idus.us.es/items/4880a203-454e-4e78-b405-d1e5cf90fb61>
- De Ovalle, Alonso. (1646). *Histórica relación del Reino de Chile*. Reimpresa en *Colectión de Historiadores de Chile y de documentos relativos a la historia nacional*, tomo XII. Santiago: Imprenta Ercilla, 1888.
- Deusen, Nancy. (2023). Why Indigenous Slavery Continued in Spanish America after the New Laws of 1542. *The Americas*, 80(3), pp. 395-432.
- Enea, Valeria. (2020). *Vasallos libres de su Majestad: nuevas perspectivas sobre la encomienda de indios de Islas y Tierra Firme (1503-1573)*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Folchi, Mauricio. (2001). Conflictos de contenido ambiental y ecologismo de los pobres: no siempre pobres, ni siempre ecologistas. *Ecología Política*, (22).
- Fraser, Nancy. (2023). *Capitalismo caníbal*. Madrid: Siglo XXI.
- Gardner, Leigh y Tirthankar, Roy. (2020). Business and Empires. En: *The Economic History of Colonialism*. Bristol, UK: Bristol University Press.
- Gómez Salazar, Mónica y del Villar Zamacona, Mauricio. (2009). El concepto de propiedad y los conocimientos tradicionales indígenas. *En-claves del pensamiento*, 3(5), pp. 115-135. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-879X2009000100007
- Goyenechea, Elisa. (2022). Zoé. *bíos y persona humana*. En: X Congreso Latinoamericano de Ciencia y Religión: La originalidad y la fragilidad de la vida en el planeta Tierra. Córdoba: Fundación Diálogo entre Ciencia y Religión.
- Hobbes, Thomas. (1980). *El Leviatán*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Land, Nick. (2017). *Crítica del miserabilismo trascendental*. En: Avanessian, A. y Reis, M. (eds.), *Aceleracionismo: Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*. Buenos Aires: Caja Negra Editora, pp. 65-69.
- Latour, Bruno. (2022). *Nunca fuimos modernos*, 2° ed. Siglo XXI Editores.
- Locke, John. (1990). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza.
- Locke, John. (1999). *Carta sobre la tolerancia*. Madrid: Alianza.
- Maffia, Diana. (2016). Contra las dicotomías: feminismo y epistemología crítica. En Korol, C. (comp.), *Feminismos populares: Pedagogías y políticas*. Buenos Aires: Editorial Chirimbote/América Libre, pp. 139-153.
- Malm, Andreas. (2020). *Capital Fósil: El auge del vapor y las raíces del calentamiento global*. Madrid: Capitán Swing.
- Mbembe, Achille. (2011). *Necropolítica*. Santa Úrsula, Tenerife: Melusina.

- Padilla, Luis Alberto. (2021). Geopolítica de la Pandemia. El Antropoceno: ¿Fin de la modernidad capitalista? *Revista Análisis de la Realidad Nacional*, 10(35), pp. 28-46.
- Pagden, Anthony. (1995). *Lords of all the World Ideologies of Empire in Spain, Britain and France*. Connecticut: Yale University Press.
- Quijano, Aníbal. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, E. (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 201-246.
- Rosillo Martínez, Alejandro. (2016). Repensar derechos humanos desde la liberación y la decolonialidad. *Revista Direito e Práxis*, 7(13), pp. 721-749.
- Schmitt, Carl. (2009). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Stewart, Daniel y Rock, M. Esperanza. (2018). Respuestas locales a la política global del Imperio español: tenencia de tierras indígenas en Chile, siglo XVII. *Historia Crítica*, (69), pp. 115-135.
- Tomás de Aquino. *Suma teológica*, Ia-IIae 1.93 a.1 co.
- Zurita, Raúl. (2022). *Ensayos reunidos*. Mondadori.