

Naturaleza, discursos y lenguajes de valoración

Nature, discourses and valuation languages

Resumen

Situándonos en el contexto de la profunda conflictividad emergente en torno a los modos de producción/apropiación de la naturaleza que marca distintivamente la época contemporánea, en el presente trabajo procuramos exponer la potencia ontológico-política del *ecologismo popular*, entendiéndolo más que como *discurso disidente*, como un *lenguaje de valoración* (Martínez Alier, 2002) radicalmente alternativo. Una lengua *re-existente* (Porto Goncalves, 2003) que, en lugar de plantear un lenguaje otro para hablar *sobre* la Naturaleza, se ofrece como lengua que procura entender-nos *con* la naturaleza; incluso, *desde* y *como* naturaleza.

En sí, más que de una “lengua minorizada”, se trata de una lengua radicalmente denegada como tal. Pues estamos ante un sistema de enunciación y de producción de sentido que –desde sus orígenes hasta nuestros días– fuera sistemáticamente (mal)tratado como *no-lengua*, es decir, como “algo” absoluta e insanablemente carente de *logos*.

Analizamos este despojo originario como momento fundacional del discurso que la Modernidad/colonialidad hegemónica instaurara como racionalidad presumida única para aludir a y dar cuenta de “la naturaleza”. Este discurso que se erige a partir de la (auto)atribución del lugar universal de enunciación ha operado como maquinaria semiótico-política de uniformización del mundo “realmente existente”. Como tal, se trata de un acontecimiento que cabe ser situado en los orígenes del Capitaloceno como uno de sus principales vectores etiológicos. Más allá de significativos cambios que a lo largo de las sucesivas declinaciones históricas ha ido adquiriendo, nos interesa identificar un núcleo duro de presupuestos metafísicos y axiomas instituyentes que –sostenemos– siguen operando con implacable eficacia en cuanto *régimen de verdad* desde donde se traza la frontera entre lo pensable/enunciable y el abismo de lo irracional absoluto.

De manera complementaria, nos interesa especialmente analizar las particularidades específicas de la inflexión neoliberal de dicho discurso, concibiéndolo como parte de la sintomatología del presente y como formación discursiva actualizada

desde la cual se produce la renovada operación de impugnación/expropiación de las condiciones de enunciación de las lenguas *otras*.

Palabras clave: Naturaleza/s; discurso científico; racionalidad(es)

Abstract

Situating ourselves in the context of the profound emerging conflict around the modes of production/appropriation of Nature that mark the contemporary epoch distinctly, in the present work we try to expose the ontological power-the politics of popular environmentalism, understanding it, rather than as dissident discourse, as a radically alternative language of valuation (Martínez Alier, 2002). A re-existent language (Porto Goncalves, 2003) that, instead of posing another language to speak about Nature, is offered as a language that seeks to understand us with Nature; even from and as Nature.

In itself, rather than a minority language, it is a language that is radically denied as such. For we are faced with a system of enunciation and production of meaning which - from its origins to the present day- was systematically (badly) treated as non-language, that is, as something absolutely and insanably lacking *logos*.

We analyzed this original dispossession as the foundational moment of the discourse that hegemonic Modernity/Coloniality established as a single presumed rationality to allude to and account on the "nature". This discourse, which is erected from the (auto)attribution of the universal place of enunciation, has operated as a semiotic-political machine of uniformization of the world, which actually exists. As such, it is an event that can be located in the origins of the Capitalocene as one of its main etiological vectors. Beyond the significant changes that have taken place in the course of the successive historical declinations, we are interested in identifying a hard core of metaphysical presuppositions and institutional axioms that -We maintain that they continue to operate with relentless efficiency, as a regime of truth from which the boundary between the thinkable and the abyss of the absolute irrational is drawn.

In a complementary way, we are particularly interested in analyzing the specific particularities of the neoliberal inflection of this discourse, conceiving it as part of the symptomatology of the present, and as an up-to-date discursive formation from which the renewed operation of challenging/expropriating the conditions of enunciation of the other languages takes place.

Keywords: Nature/s; scientific discourse; rationalities

“A pesar de Copérnico, todo el cosmos gira alrededor de nuestro pequeño planeta. A pesar de Darwin, nosotros no somos en nuestros corazones, parte del proceso natural. Somos superiores a la naturaleza, la despreciamos y estamos dispuestos a utilizarla para nuestros más mínimos caprichos”
(Lynn White, *Raíces históricas de nuestra crisis ecológica*, 1967).

“La emancipación y secularización de la Edad Moderna, que comenzó con un desvío, no necesariamente de Dios, sino de un dios que era Padre de los hombres en el cielo, ¿ha de terminar con un repudio todavía más ominoso de una Tierra que fue la Madre de todas las criaturas vivientes bajo el firmamento?”
(Hannah Arendt, *La condición humana*, 1958).

A modo de introducción. ¿Cómo nombrar la naturaleza? Juegos de lenguaje y tecnologías de poder

“Nuestro pensamiento, bajo su forma puramente lógica, es incapaz de representarse la verdadera naturaleza de la vida, la significación profunda del movimiento evolutivo. Creado por la vida para actuar sobre cosas determinadas en circunstancias determinadas, ¿cómo podría él abarcarla si solo es una emanación o un aspecto de ella?”
(Henri Bergson, *La evolución creadora*, [1907])

“El concepto de razón técnica es quizá él mismo ideología. No solo su aplicación sin que la técnica misma es dominio sobre la naturaleza y sobre los hombres: un dominio metódico, científico, calculado y calculante”
(Herbert Marcuse, *Industrialización y Capitalismo en la obra de Max Weber*, 1965).

Meses atrás, una obra de captura y canalización de agua subterránea del Río Los Patos (Departamento Antofagasta de la Sierra, Provincia de Catamarca) desencadenó la movilización y una serie de acciones de protesta de la raleada y “tranquila” población de esa región de la puna catamarqueña. La obra había sido diseñada e impulsada por la empresa minera Livent (ex FMC Lithium Corp. - Minera del Altiplano) para aprovisionar de agua dulce a su proyecto “Fénix” de explotación de litio en el Salar del Hombre Muerto. Su objetivo era extraer 650 m³/h de agua mediante seis pozos de bombeo y reconducirla por un acueducto de treinta y dos kilómetros a fin de usarla como insumo indispensable para la ampliación de la capacidad extractiva de su planta. Contaba, por cierto, con el visto bueno y los correspondientes permisos legales del gobierno provincial que también,

meses antes, había anunciado con beneplácito la decisión de la empresa de hacer nuevas “inversiones” para ampliar la “producción” de litio, de 17 mil a 50 mil toneladas.ⁱ

Pese a que los pobladores –más allá de vivir en ese entorno por generaciones y generaciones– tenían la experiencia inmediata e incontestable de que una maniobra similar operada por la misma empresa en el Río Trapiche hace veinte años había ocasionado la pérdida de cuantiosos humedales y pastizales, para las autoridades locales, sus “temores” o “preocupaciones” eran “infundados”. Los pobladores –a juicio de los funcionarios y técnicos del gobierno provincial– no tenían “conocimiento fehaciente” sobre la hidrología de la zona y solo se basaban en “opiniones” y “presunciones” carentes de fundamento científico-técnico. Los funcionarios y autoridades políticas del Departamento intentaron aplacar el conflicto explicando a la población que ya una consultora internacional había realizado el correspondiente estudio de impacto ambiental y que ellos eran los que “podían” y “sabían” determinar sobre la viabilidad de la obra.

Mientras de un lado se hablaba de “recursos hídricos”, del otro de *Yaku Mama*. En un caso, había pesados informes escritos con una gran cantidad de números, descripciones meticulosas y un lenguaje métrico preciso que daba cuenta de la geomorfología hídrica y los recursos disponibles con exactitud aparente. Del otro lado, había apenas oralidad, relatos perdidos en el tiempo, de una casuística inconmensurable de formas de uso y de relación con el río, los vegetales y animales, los vientos y los suelos que lo circundan. “Para colmo”, los lugareños hablaban de él como “hermana mayor”, con metáforas animistas que le adjudicaban carácter, personalidad, comportamiento, hasta estados emocionales.

Así, el modo de hablar sobre el río situaba, *ipso facto*, a los pobladores en la región abismal de la irracionalidad. Tanto más cuando esa habla es contrastada con el lenguaje técnico de ingenieros, geólogos y demás profesionales de la naturaleza. Las múltiples crónicas periodísticas del conflicto, con solo mostrar “objetivamente” los pareceres de un lado y del otro, funcionan como una sentencia inapelable. Sobre todo para las audiencias urbanas, estos lenguajes delimitan de por sí la región de los argumentos y los conocimientos –de la “verdad”–, del campo de las meras opiniones y “creencias”.

Situaciones como estas se repiten por millares por estos días alrededor del mundo. En los rincones más remotos del planeta, en estos mismos instantes, pueden estar aconteciendo escenas semejantes: de un lado, profesionales de las ciencias de la naturaleza (operando, ya sea como técnicos o funcionarios de gobiernos, como personal de consultoras “ambientales” o de empresas petroleras, mineras, agropecuarias,

forestales o de la construcción), disputando asimétricamente los sentidos constituyentes de los territorios contra, justamente, las poblaciones que –para su desgracia– hicieran de estos la base de sus subsistencias. No importa el “móvil” o el “objeto” de la disputa. Puede tratarse de litio, de cobre, oro, plata, u otros minerales cualesquiera; puede ser un yacimiento de hidrocarburos; el suelo de un monte nativo, impidiendo la ampliación de la frontera agrícola o ganadera; la propia madera; los cursos de agua (y de energía) requeridos para innumerables explotaciones o el mero espacio geográfico que precisa ser dispuesto como soporte de carreteras, presas hidroeléctricas, incluso, “parques de energías renovables” o cualquier otra megainfraestructura del presente.

En todos los casos, los lenguajes sobre la “naturaleza” activan de inmediato las jerarquías epistémicas secularmente sedimentadas y estructurantes del imaginario social contemporáneo. El discurso tecnocientífico funciona –en este entorno– como un dispositivo tecnológico de eficacia implacable para la tarea de la apropiación (expropiación) legal y legítima de la materia sobre la que se ejerce. En estos casos, el acto de nombrar “la naturaleza” es indistinguiblemente el mismo que el de tomar posesión de ella; de definir su valor (uso y sentido), sus propietarios y usuarios, los modos y tipos de relacionamiento que de allí en más se establecerán con ella. El acto de nombrar “la naturaleza” es, por contrapartida, el modo de sentenciar qué usos y sentidos quedarán, a su vez, caducos o prohibidos, qué tipos de usuarios dejarán de serlo; qué modos de relacionamiento serán decretados obsoletos o ya directamente ilegales.

El escenario, el contexto, el registro del acto de habla puede ser sumamente variable. Puede ocurrir en una audiencia pública, en el texto de un estudio de impacto ambiental o el de una sentencia judicial; podría tratarse en un debate mediático o en un evento académico. En cualquier caso, quienes hablan con propiedad de la naturaleza son los científicos de la naturaleza. La autoridad de su voz permanece inoxidable en el mundo del sentido común, discriminando inapelablemente el espacio de la *doxa* respecto de la *episteme*, aun en estos tiempos de defundamentación de la ciencia, implosión del positivismo y hasta de “posverdad” (o justamente como parte de ella). De ellos escuchamos hablar con naturalidad sobre, por ejemplo, producción de petróleo, de litio o de cobre (o de cualquier tipo de elemento de la tierra que, en realidad, no es una producción humana), también sobre “explotación racional”, de “capital natural”.

En este mundo, son ellos quienes inequívocamente hablan sobre la naturaleza; sobre “lo que es” y sobre lo que con ella “hay que hacer”. Sus definiciones sobre la naturaleza están intrínsecamente ligadas, de un lado, a modos específicos de explotación y, del otro, a un imaginario de “desarrollo” que se sobreentiende como el camino, la tarea

y el horizonte también incuestionable de todas las sociedades humanas. Para los habitantes de este mundo, hablar de y sobre la naturaleza es algo absolutamente apromblemático; vale decir, completamente naturalizado. No cabe, por consiguiente, detenerse a reflexionar sobre *cómo nombramos a la naturaleza y cuál es, o sería, la forma más apropiada para referirnos a ella*.

Es aquí justamente donde queremos situar nuestro campo de indagación y de reflexión. Pues, como sabemos, por lo menos, desde el “segundo” Wittgenstein en adelante, hay una relación estrecha (aunque sumamente compleja) entre cómo nombramos las cosas y cómo vivimos y nos relacionamos. Nombrar el mundo es una forma de producirlo; lo “realmente existente” no existe como tal antes de la irrupción del lenguaje, aunque ningún lenguaje crea las cosas *ex nihilo*. Más bien, estos –los lenguajes, en plural– *ad-vienen* como expresión de una materialidad que los precede y los excede; y que, en todo caso, presta las condiciones de eficacia de estos.

Así, desnaturalizar la idea de “naturaleza”, deconstruir los discursos que imponen cristalizaciones ideológicas sobre el mundo no-humano no es una operación sencilla. Nos parece, al menos, que no se trata de la empresa unidimensional, tan propia de los posestructuralistas, de des-en-cubrirla como “discurso” para, a renglón seguido, concluir en la afirmación de que se trata, ni más ni menos, que de un “significante vacío” (Laclau y Mouffe, 1987); que “la naturaleza no existe” más allá de las formaciones discursivas que le “dan vida” y la convierten en tecnologías de poder efectivamente operantes en sociedades determinadas (Swyngedouw, 2011).

Las representaciones y construcciones discursivas emergentes de lo que denominamos el *ecologismo popular* (Martínez Alier, 2002) se hallan en problemas, tanto frente al naturalismo positivista de los “científicos de la naturaleza”, cuanto frente a la acidez deconstruccionista de los posestructuralistas. Para unos y para otros, el problema de los *ecologistas* es su “pachamamismo”, esa creencia –digamos así– tan premoderna u oscurantista de sostener que la frase “Madre Tierra” aludiría a una entidad real, efectivamente existente y con vida propia, independientemente y más allá de los regímenes de poder y de verdad que los grupos humanos construyen sobre ella.

Como muchas veces sucede en los procesos de conflictos socioambientales actuales, las poblaciones locales que resisten a las explotaciones, que rechazan incluso las promesas de “progreso” y se niegan a “negociar” en términos de “compensaciones” (aun cuando no hable de “Pachamama” ni de “Madre Tierra”) articulan un lenguaje inentendible para el mundo moderno. Suelen hallarse entre dos fuegos, tanto política como epistemológicamente hablando. Para científicos naturalistas y para sus más

acérrimos críticos posestructuralistas, igual para políticos de derechas que para los de izquierdas, quienes hablan en esos términos resultan, lisa y llanamente, portadores de una ideología a tal punto “irracionalista” y fundamentalista que los termina dejando afuera del campo de actuación posible y concebible, afuera de *este mundo*.

En un artículo escrito años atrás, a propósito de la realización de la segunda Cumbre de Tiquipaya, Pablo Stefanoni resumió en un breve texto lo que bien podría ser – para unos y otros– el pachamamismo: “una neolengua a la moda” que impide afrontar con “seriedad y responsabilidad” los desafíos del cambio climático; y que “bajo la pose de una autenticidad ancestral”, de “una supuesta filosofía alternativa a la occidental” acabaría ampliando “hasta el infinito el hiato entre el discurso y la realidad” (Stefanoni, 2011). Prácticamente en la misma dirección, Atilio Borón rechazaba la crítica al extractivismo de los “gobiernos de izquierda y centroizquierda” como una postura irrealista que rechaza el “desarrollo”. Para Borón “el pachamamismo es el “resurgimiento nostálgico de pretendidas ilusiones basadas en las potencialidades de una economía familiar/campesina” (Borón, 2013, p. 129). Y remarca que “más allá de su evidente fuerza moral, el pachamamismo no puede ser entendido como una solución viable a los problemas y desafíos que plantea el mundo actual” (Borón, 2013, p. 130).

Contestando estos planteos, Arturo Escobar señaló –incluso admitiendo las limitaciones de los conocimientos pachamámicos– que la posición de sujeto desde la cual se enunciaba aquella crítica reproducía la clásica posición eurocéntrica y la (auto)percepción de universalidad y de superioridad de lo que llamó los “conocimientos modernos”. Invirtiendo la argumentación de Stefanoni, Escobar contestaba que, en realidad, eran más bien los presupuestos modernos los que impedían discutir seriamente y afrontar en términos realistas la cuestión crucial de la crisis ecológica global, para finalizar abogando por la necesidad de abandonar las polarizaciones y de emprender un sendero de diálogo de saberes y de pluralismo epistémico (Escobar, 2011).

Así pues, retomando el planteo justo ahí donde fuera dejado por Escobar, nos interesa plantear la cuestión de los lenguajes y los discursos no solo en términos epistémico-políticos, sino ya en el plano de sus implicaciones ontológicas. Nos interesa abordar la cuestión de cómo nombramos la naturaleza/tierra, cómo deberíamos hablar de ella, en el marco de la complejidad de las imbricaciones entre semiosis y ontología, entre noósfera y biósfera. En ese punto, nos parece, emergen los límites infranqueables del discurso moderno sobre la naturaleza y, por contraste, la potencia ontológico-política del ecologismo popular.

La muerte de la naturaleza y (en) los orígenes del Capitaloceno

“Todos sabemos que la actual tecnología ha fomentado la explotación a gran escala de los recursos del mundo, lo cual ha ocasionado contaminación y agotamiento del medio. La ciencia ha desempeñado claramente un papel en esta explotación. Y sin embargo, son los propios científicos –al menos algunos– quienes nos alertan sobre los peligros de tal proceder (...) Si la ciencia es simultáneamente parte del problema y de la solución, necesitamos saber cómo llegó a su forma actual nuestro intento por entender y explotar el mundo. ¿Hasta qué punto estas ciencias reflejan los valores fundamentales de la cultura occidental? O, mejor aún, ¿en qué grado la noción misma de estudio racional de la naturaleza forma parte de una concepción occidental del mundo?”
(Peter Bowler, *Historia fontana de las ciencias ambientales*, 1992).

“El súbito aceleramiento del deterioro ambiental en todo el planeta ha sido en gran medida el resultado de nuestro espíritu emprendedor en el campo de la ciencia (...) El comportamiento humano no ha sufrido alteraciones importantes en los últimos tiempos... Nuestro conocimiento, sin embargo, se ha expandido enormemente, y hemos utilizado ese conocimiento para crear en los últimos treinta años un arsenal de poderío que carece por completo de precedentes en la experiencia humana (...) Parece que mientras más sabemos, más peligrosos resultamos para nosotros mismos y para otras formas de vida”
(Donald Worster, *Transformaciones de la Tierra*, 2008).

En el subsuelo más profundo, más oculto y pétreo del Capitalocenoⁱⁱ hallamos un lenguaje (impuesto como) universal que habla de la naturaleza como *res extensa*. Solo la nombra como “recurso”. Cualquier otra voz (le) resulta inaudible. Cualquier otra palabra que ose disputar su monopolio sobre lo nombrable, sobre lo “verdadero”, es *ipso facto*, prueba y sentencia de irracionalidad. Y es que, efectivamente, la propia idea de razón que inaugura esa crucial era geológica se autopercebe y define precisamente como una entidad absoluta; vale decir, completamente abstraída de cualquier vínculo orgánico, intrínseco con el mundo, con la *alter-idad*. Para esa razón, todo lo existente diferente del sí-mismo (del *ego cogito*) solo se le puede (re)presentar como exterioridad; la mera objetualidad del mundo es la contracara de su implacable absolutez.

Así, la mirada del sujeto moderno sobre el mundo disuelve su atributo fundamental: su condición de *ser-viviente*. De allí en más, el mundo deja de ser (*percibido y sentido* como) *mundo-de-la-Vida*. El Capitaloceno emerge de esa *gran fractura*ⁱⁱⁱ originaria, constituyente. Como tal, no es solo una fractura *epistémica*; lo es, antes, *histórico-política*, razón por la cual devino, así, *ontológica*.

En efecto, la irrupción del capital en la historia de la vida en la Tierra significó la configuración de una nueva ecología-mundo (Moore, 2013): una nueva forma de relacionarnos con la naturaleza que es, en definitiva, una nueva forma de *producirla* (Marx, 1844; Marx y Engels, 1846; Marx, 1867; Bolívar Echeverría, 1984; Smith, 1990). Ese nuevo modo histórico de producción social de la naturaleza (tanto de la naturaleza

genérica, como de la naturaleza específica) es, por cierto, una producción simultánea e inseparablemente material y simbólica. Vale decir, el capitalismo –como condición de su propia emergencia– involucró la creación de todo un nuevo lenguaje para dar cuenta del mundo. Ese lenguaje, desde el inicio, fue un modo de hablar *sobre*, no un hablar *de*, ni un hablar *con*.

Y a estas alturas, resulta evidente que el lenguaje que el capital inauguró e instauró para nombrar el mundo –la “naturaleza” – fungió como una letal tecnología de poder cuyo uso y función acabó provocando por efecto el despojo radical de su condición de ser-viviente. El lenguaje que la modernidad capitalista instituye sobre la naturaleza naturaliza su cosificación; decreta la muerte de la naturaleza, su destitución como entidad viviente, espiritual, sintiente. Involucra la articulación de una nueva lengua, un nuevo sistema integral de significación a través del cual no solo nos re-presentamos el mundo, sino que lo dotamos de toda una nueva forma de ser y de existir, a través del valor y sentido que le asignamos, pero, sobre todo, por la forma en la que lo *percibimos* y *sentimos* en y por medio de nuestros cuerpos.

Como señalamos en otros trabajos (Machado Aráoz, 2016; 2018), no cabría minimizar ni tomar como un hecho anecdótico que la primera palabra de ese nuevo lenguaje fuera precisamente la palabra “¡tierra!”, proferida en forma de grito, salida del cuerpo de un integrante de una tripulación de aventureros, motivados por el ansia de encontrar medios de enriquecimiento extraordinario y que, a tales efectos, iban suficientemente armados y adiestrados.^{iv} Pues esa escena, en ese contexto de enunciación, la palabra “tierra” denota la irrupción de ese nuevo lenguaje que la de-signa, más que como simple objeto, como *objeto de conquista* (Machado Aráoz, 2010). Es el primer grito propiamente moderno; grito que detona la era del Capitaloceno. Pues se trató, efectivamente, de un grito de guerra; grito inaugural de una nueva era en la que no solo perdemos nuestro sentido de pertenencia a la tierra, sino en la que empezamos a relacionarnos con ella en términos estrictamente bélicos. Es el momento de consumación del giro antropocéntrico (White, 1967), un momento donde lo “humano” (la subjetividad capitalista) se erige como no apenas “sujeto” de la historia, sino que lo hace en calidad de *conquistador*.

En ese acto de habla –por su eficacia como tal– irrumpe todo un nuevo universo simbólico en el que la entidad tierra, pierde ya absolutamente toda referencialidad como entidad milenaria viviente, totalidad abarcadora y sustentadora de la inmensa diversidad de seres vivientes, integrados e interrelacionados por una compleja y densa red de flujos, fenómenos y procesos de relaciones energéticas y espacio-temporales; pierde incluso

toda connotación mítico-religiosa, sagrada y filosófica, para pasar a ser re-presentada e instituida (vale decir, percibida y tratada) como liso y llano “recurso”: objeto de conquista y de explotación, botín de guerra a depredar.

Lo que Max Weber refirió y analizó como el proceso de desencantamiento y racionalización del mundo da cuenta, en realidad, de un acto de asesinato de la naturaleza, donde convergen, epistémica e históricamente, su absoluto despojo ontológico con la desenfrenada carrera de depredación que habilitó. La racionalización implica tanto la desacralización de la naturaleza, cuanto la desnaturalización de lo humano.^v En ese acto, tanto o más importante que establecer el nuevo estatuto ontológico de la tierra como *objeto de depredación* es la consagración del ser humano como *sujeto depredador*. Porque es precisamente a partir de esa concepción de sujeto que la “civilización” se concibe como acto y camino de depredación infinita. A partir de entonces, se instaura una extraña delimitación entre *civilización* y *barbarie*, donde los pueblos dichos “primitivos” y “salvajes” son los que se hayan “atrasados” en la carrera histórica de explotación de la naturaleza.

Así, aquel grito fundacional desencadena una trayectoria histórico-política de creciente (e incesante hasta ahora) de desespiritualización, objetualización, cientifización y mercantilización de la naturaleza. Vale decir, estamos hablando no solo de la irrupción de un nuevo lenguaje sino ya –por acción y efecto de su eficacia performativa– de la constitución de una nueva realidad ontológica. En ese proceso, la ciencia moderna ocupa un rol fundamental, pues es el lenguaje científico el que construye y otorga las condiciones de posibilidad de esa ontologización. Dentro de ese universo de significación, la “naturaleza” aparece como objeto de conquista y el conocimiento científico como medio de conquista; el acto de conquistar como acto civilizatorio por antonomasia.

La así llamada “Revolución científica” acontece en un contexto histórico en el que las expediciones exploratorias con fines comerciales y geopolíticos se intensifican y se expanden por todo el mundo. En términos epistemológicos, es clave el pasaje de la percepción y concepción biológico-espiritual de la naturaleza a la de la plantilla mecanicista. En la historia hegemónica de la ciencia, ese cambio es retratado como el fin del oscurantismo medieval y la superación de las supersticiones animistas por una visión racional y empírica del mundo. En un texto titulado *A Free Enquiry into the Vulgarity Receiv'd Notion of Nature* (1686), que bien podría ser el primer antecedente de la cruzada científica contra las representaciones “vulgares” de la naturaleza, el filósofo y naturalista Robert Boyle escribía:

La veneración de que están imbuidos los hombres hacia lo que llaman la naturaleza ha sido un impedimento desalentador para el imperio del hombre sobre las criaturas inferiores de Dios, pues muchos no sólo lo han considerado algo imposible de abarcar, sino también impío de intentar (En Bowler, 1998, p. 65).

A partir de allí, las ideas o referencias a la tierra y a los seres y expresiones de la naturaleza como objetos de reverencia y culto serán lisa y llanamente consideradas como expresiones de ignorancia. Para la filosofía mecanicista, el mundo solo existía en términos de lo que consideraban las “propiedades reales” de la materia (forma, tamaño, solidez, y masa; incluso el olor, el color, la textura u otras cualidades eran consideradas efectos subjetivos de la mente); el universo era re-presentado como un mecanismo de relojería (la máquina por excelencia de la Modernidad temprana); los animales y hasta el propio cuerpo humano eran, para Descartes, no más que “máquinas complejas”.

No es ninguna casualidad que esta nueva cosmovisión haya ido acompañada por un discurso en el que los “avances científicos” se reflejan en términos de una guerra de conquista contra la naturaleza.^{vi} Y es preciso aclarar que las referencias bélicas de la empresa de la ciencia no son figuras metafóricas, sino literalmente acontecimientos históricos. La formación del “espíritu científico” acontece en un momento en el que los noveles Estados ibéricos perfeccionan e intensifican sus prácticas predatorias extendiéndolas allende los mares (Wolf, 1987). La articulación recíproca entre el comercio y la guerra va consolidando la maquinaria de poder estatal; los grandes “hallazgos científicos” del siglo XVI al XVII serán los realmente redituables: aquellos que permiten traducir las propiedades de la naturaleza en bienes comercializables, o bien en ventajas estratégicas en el “arte de la guerra” (Pestre, 2005).

El historiador de la ciencia Peter Bowler apunta que “a largo plazo, los descubrimientos hechos en América y Asia fueron los que ejercieron los efectos más profundos en la constitución de la ciencia europea” (1998, p. 54). En un momento en el que la división social del trabajo no tenía contornos claros, mercaderes y guerreros, banqueros y filósofos (eso sí, todos hombres blancos, ya ilustrados, de posición social acomodada, o bien inescrupulosos en el manejo de las armas) serían los que conjugarían intercambiabilmente los verbos de la exploración y la conquista; el descubrimiento y la explotación comercial; la experimentación y la guerra. En ese entonces, “todas las ciencias, entre ellas la historia natural, serán revolucionadas cuando los nuevos imperios comerciales empezaron a demandar una ideología que presentara a la naturaleza sólo como un sistema material para ser explotado” (Bowler, 1998, p. 55).

De tal modo, la genealogía de la ciencia moderna devela la empresa científica como una historia de *conquistadores*. Conquistadores de la naturaleza genérica, pero

también conquistadores/colonizadores de la naturaleza específicamente humana. El ser específicamente humano –en su acepción moderna– se afirma y realiza en el acto de conquistar.

Esa racionalidad, en el plano específico de la vida institucional moderna, se va materializando en la progresiva articulación funcional entre Estados, grandes empresas (bancos y compañías comerciales) y asociaciones científicas (no es casual que estas lleven la designación de sociedades o academias “reales”). La científicidad va originariamente ligada a la *realeza* (como régimen político), pero también a la moderna noción de *utilidad*. Es esa nueva trama de relaciones sociales objetivadas la que integra y conforma el nuevo régimen de saber/poder propiamente moderno. En él, la ciencia no es (nunca lo fue) una “institución independiente”; su eficacia epistémica está indisociablemente ligada a la eficacia militar-jurídica del Estado y a la económico-financiera de las corporaciones privadas. La ciencia no funciona sino como *régimen de saber*,^{vii} y como tal consiste en ese trípode de poder articulado al Estado y al capital, así configurado como un aparato funcional desde el cual se consagra la “realidad” del mundo. Es ese aparato científico-jurídico-militar-económico el que se arroga (en el mundo moderno) el monopolio de la apropiación y disposición de la naturaleza. La apropiación moderna es apropiación racional. Y “racional” quiere decir “científica”, “legal” y “eficiente”.

Ahora bien, me parece importante destacar cuáles son las condiciones específicas de la eficacia ontologizante del discurso científico para ver también sus efectos en términos de la colonización de la naturaleza interna. En este sentido, hay que señalar, en primer término, el carácter ideológico de la ciencia como un conocimiento no-ideológico. Con ello, me refiero al efecto dóxico que adquiere el campo científico (tanto hacia su interior como hacia el resto de la sociedad) al presentarse como un sistema de conocimiento completamente des-interesado, no solo aislado e inerte respecto a los intereses mundanos, sino también estructurado bajo el principio de objetividad como “neutralidad valorativa”. Es decir, la eficacia performativa de la ciencia está ligada a su estructuración como “razón técnica”, que la hace operar como una forma específica de ideología: un tipo de dominación que no se reconoce como imposición política^{viii} (Marcuse, 1965; Habermas, 1986). Desde la así llamada “Revolución científica” en adelante, la ciencia se presenta al mundo como un modo de conocimiento antagónico a la ideología; que empieza donde termina el mundo de las creencias religiosas, políticas y alejada de los venales intereses mercantiles; algo, por cierto, absolutamente refutado por la más elemental de las historias y las sociologías de la ciencia.

Esa presunción metafísica de la ciencia es lo que paradójicamente la configura como una poderosa fuerza física, que irrumpe en el mundo con una extraordinaria capacidad, más que de “revelarlo” o “reflejarlo”, de formatearlo y manipularlo a discreción. Sin embargo, esta eficacia productiva no se deriva solo del efecto dóxico del principio de “objetividad”, sino también de su estructura empírico-analítica. Una característica clave de la ciencia moderna es su estructuración como un régimen empírico-analítico, cuya función cognitiva avanza diseccionando el mundo, no solo dividiendo las diferentes dimensiones de la vida en regiones ontológicas jerarquizadas y aisladas (lo divino, lo humano, lo natural y dentro de este, los “reinos” mineral, vegetal, animal), sino constituyendo para su estudio campos disciplinares autosuficientes, buscando al interior de cada disciplina la unidad indivisible como “objeto” privilegiado de observación y conocimiento (el átomo en la física, la célula en la biología, el individuo en las ciencias sociales) (Moscovici, 1975).

La visión fragmentaria que la ciencia proyecta del mundo implica su descuartizamiento como mundo vivo. Es decir, produce una ceguera epistémica, una incapacidad intrínseca para percibir-lo como entidad viviente, pues la vida no está en las partes, sino en las conexiones y las interrelaciones; lo central de los procesos de vida son los flujos, la materia en movimiento. La mirada analítica no solo separa, des-membra, sino que también corta el movimiento. Bajo esa mirada, efectivamente deja de haber vida y solo queda materia inerte.

En este punto, fragmentación se liga con simplificación. La ciencia como tal echa a andar un movimiento contrario a la dinámica de los procesos vitales. Pues, mientras que estos van en la dirección de la complejización/diversificación, la analítica de la ciencia, y sus aplicaciones técnicas, signó un drástico derrotero de simplificación/uniformización. La eficacia de la simplificación reside en que favorece el control y la manipulación a corto plazo, pero a costa de incrementar la entropía y la incontrolabilidad a mediano y largo plazo. La actual crisis de la biodiversidad –expresión paradigmática del Capitaloceno– no es sino resultado de esta cientifización del mundo. Como señala Donald Worster, “no hay manera de evadir el hecho de que la ciencia ha hecho posible la moderna devastación de la naturaleza” (2008, p. 13).

Por último, pasando ya los efectos sobre la(s) subjetividad(es), la racionalidad científico-técnica ha llevado la visión analítica del mundo a una ontologización de la fragmentación. Vivimos y sentimos la vida en términos fragmentarios; como si la vida fuera una propiedad de los individuos y no un atributo emergente de la comunidad de seres. Como reflexiona el físico Fritjof Capra:

El poder del pensamiento abstracto nos ha conducido a tratar el entorno natural – la trama de la vida– como si estuviese formado por partes separadas, para ser explotadas por diferentes grupos de poder. Más aún, hemos extendido esta visión fragmentaria a nuestra sociedad humana... [lo cual] nos ha alienado de la naturaleza y de nuestros semejantes, disminuyéndonos lamentablemente como seres humanos (Capra, 1998, p. 305).

En términos antropológicos, la fragmentación (de la racionalidad analítica desde la cual percibimos y concebimos el mundo) se traduce en un modo de vida hiper-individualista; y eso está ligado al efecto de des-humanización. En el sentido etimológico del término, el sujeto moderno no se concibe *humanus*. La naturalización de la mercantilización de la tierra/naturaleza/vida implica la ontologización de una ruptura radical a nivel de los organismos humanos vivientes. La conquista se hace *habitus* y el *habitus* se somatiza en los habitantes del mundo contemporáneo. El conquistador como *soma* significa su radical *desafección* respecto de los flujos de la tierra. Aunque racional y científicamente “sepa” que pro-viene de la Tierra, no se siente –ni en el fondo de su modo de existir, ni en la superficie de su epidermis– como un ser vitalmente ligado a la tierra. Vive y se comporta más bien como un extra-terrestre.

Sustentabilidad: el discurso del último umbral

“Há poucas palavras mais usadas hoje do que o substantivo sustentabilidade e o adjetivo sustentável. Pelos governos, pelas empresas, pela diplomacia e pelos meios de comunicação. É uma etiqueta que se procura colar nos produtos e nos processos de sua confecção para agregar-lhes valor”
(Leonardo Boff, *Sustentabilidade. O que é – O que não é*, 2011).

En una reunión del equipo de investigación, Aimée Martínez Vega, compañera becaria, pregunta con indignación: “¿vieron la publicidad de Mecadolibre? ¡Es tremenda!”. La publicidad en cuestión muestra las imágenes de un astronauta (varón) explorando el espacio. La primera escena lo muestra en un paisaje completamente árido; la voz en *off* dice “Planeta C-56. Temperatura extremadamente alta. Cero por ciento de agua”. La siguiente es una imagen oceánica, cubierta de agua, donde se escucha “Planeta D-564. Sin rastros de tierra”. Y luego, “Tormenta de polvo de magnesio en el Planeta Z-06”. La trama se devela: el astronauta deambula por el cosmos buscando un planeta habitable,

apto para la vida humana. En la última escena, se ve la nave espacial de regreso a la Tierra. Y ya con imágenes del hombre-astronauta en una playa, luego en un bosque, la voz dice: “Buscamos en otro planeta lo que no cuidamos en el nuestro... Hoy festejamos ser parte de un planeta extraordinario. Por eso, creamos la sección de Productos Sustentables. Para que cada vez seamos más los que compramos pensando en todos”.^{ix}

La publicidad corresponde a una empresa emblemática de los tiempos que corren, si las hay: un sitio de Internet donde se hace realidad la fantasía del mercado eterno, y aparentemente infinito; un (no)lugar donde el tiempo se congela en un presente continuo, en el que no hay horarios ni límites al acto por excelencia de esta civilización: el de comprar y vender. Pues efectivamente, el acto de comprar condensa la emocionalidad de las subjetividades que habitan este mundo, el mundo “realmente existente”^x (Scribano, 2013). La empresa concentra por su parte lo más característico de la última revolución científico-tecnológica: la era de la informática, de la economía virtual, de la *uberización* del trabajo. Una era donde todo, o prácticamente todo, se puede hacer a través de un “clic”. Una era donde no solo se puede comprar y vender cualquier cosa, a través de una computadora portátil o un celular, sino en la que incluso la guerra se realiza a través de este tipo de dispositivos; a enormes distancias de los teatros de operaciones donde efectivamente caen las bombas. La tecnología informática –expresión de la última revolución científica– ha revolucionado los mercados (y los cuerpos); las formas de hacer la guerra y de percibir la naturaleza. Vivimos ahora, como agudamente señala el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro (2014), en una “sociedad de drones”, donde matamos sin ver y destruimos sin sentir.

Solo en ese mundo –el mundo virtual que funciona en las aplicaciones y las pantallas de los dispositivos informáticos y de las telecomunicaciones– el sujeto moderno puede (y debe) jugar el juego de la “sustentabilidad”. En el colmo del cinismo, el propio régimen de verdad que desatara un modo de vida geofágico, que fuera carcomiendo las condiciones fundamentales de existencia, se presenta ahora, bajo los ropajes de la “sustentabilidad”. En este marco, la conclusión de los más connotados filósofos contemporáneos, de los más agudos críticos del mundo moderno, de que la naturaleza es un “significante vacío” parece el correlato epistémico de seres humanos que no se sienten seres terrestres; una sofisticada versión extrema de arrogancia antropocéntrica.

La “sustentabilidad” emerge así, en el presente, como la última declinación del proceso de racionalización-mercantilización de la naturaleza. Del lenguaje abiertamente bélico de conquista y explotación de la naturaleza, al del “uso racional y sustentable”; de su representación como fuente inagotable de recursos, al discurso contemporáneo de la

escasez y de la finitud; de Descartes y Bacon, a los Informes Meadows (1972) y Bruntland (1987), el lenguaje científico sobre la naturaleza sigue siendo el que viabiliza una concepción de apropiación colonial, patriarcal y omnipotente sobre la naturaleza. De los *adelantados* y *bandeirantes* del siglo XVI a las expediciones espaciales del siglo XXI, el sujeto moderno se concibe como *conquistador*. Una vez que el mundo ha sido completamente dominado y muestra signos de agotamiento, la conquista ahora se dirige al cosmos; al macrocosmos de planetas y galaxias lejanas y al microcosmos de los genomas y las formas más elementales de la vida.

En la fase neoliberal de la acumulación, el agotamiento de los “recursos humanos” y “naturales” *convencionales* da lugar a la configuración de un nuevo régimen de explotación, ahora, *no convencional* de la naturaleza (genérica y específica). Ingresamos a la era del *fracking*, las plataformas petroleras *off-shore* y la megaminería hidroquímica; la era de las megaplantaciones transgénicas e hiperquímicas, de las geoingenierías, los mercados de carbono y la intervención mercantilizadora sobre las estructuras microscópicas de la vida (nanotecnología), así como de la *uberización* del trabajo, la explotación de las energías emocionales de las/os trabajadoras/es y la corporativización de las culturas e identidades laborales. Como advierten Adolfo Gilly y Rhina Roux,

la subsunción real de la vida humana al capital está transitando hoy no sólo por formas más sofisticadas de apropiación de trabajo excedente y de difusión de la socialidad abstracta mercantil-capitalista, sino también por la subordinación de la naturaleza y de procesos biológicos que son constitutivos de la reproducción natural de la vida. Una nueva relación de la sociedad del capital con procesos biológico-naturales propios de las especies vivientes (animales, vegetales y humanos) está operando ante nuestros ojos (Gilly y Roux, 2009, pp. 36-37).

Y, en concreto, la capacidad de disposición del capital sobre los fundamentos constitutivos de la vida –sobre la totalidad de sus dimensiones y manifestaciones, desde sus básicas fórmulas biológicas hasta sus más complejas expresiones socioculturales– avanza, ahora, por medio de la generalización del imperativo normativo de la “sustentabilidad”. Y la sustentabilidad –aunque sea materia legal de los Estados y dispositivo publicitario de plusvalía– es, de raíz, un discurso científico. Hoy, como en sus orígenes, vemos cómo en torno de la sustentabilidad se configura el trípode de poder, la maquinaria semiótico-política de producción del mundo. La “sustentabilidad” es la declinación específicamente neoliberal del discurso capitalista producción/apropiación de la naturaleza. A las propiedades de “legalidad”, “cientificidad” y “eficiencia”, ahora, la apropiación de la naturaleza debe ser también ahora, “sustentable”. Quienes no pueden

certificar la “sustentabilidad”, empiezan a quedar fuera del mercado y fuera de la ley. Fuera del mundo.

“Sustentabilidad” es, por tanto, la inflexión de las nuevas tecnologías de expropiación. Los desarrollos de la tecnociencia y las tecnologías de punta concentradas en las formas del capital más concentrado son quienes detentan el monopolio sobre est. Es el capital quien crea las empresas certificadoras y dicta las reglamentaciones burocráticas que van a seguir y exigir los Estados como condición para las formas actuales de la apropiación y control de la naturaleza. De tal modo, el requisito de la “sustentabilidad” opera como dispositivo específico mediante el cual el conjunto de las condiciones ecológicas, socioculturales y políticas que hacen a la reproducción de la vida quedan sobredeterminadas y subsumidas a los imperativos de la acumulación.

La “sustentabilidad” emerge así, como síntoma del neoliberalismo como último umbral de la depredación (Machado Aráoz, 2018; Machado y Lisdero, 2019). El neoliberalismo designa la fase histórica de un nuevo régimen de acumulación donde el agotamiento de recursos, la contaminación a gran escala, la degradación generalizada de los hábitats y la intensificación de la crisis climática abren un nuevo capítulo para la expansión semiótica del capital. Un momento donde “la crisis ambiental da un nuevo impulso a la expansión capitalista”; donde el capitalismo inventa “un nuevo término para autolegitimarse: el uso racional y sostenible de la naturaleza”; en fin, un momento, en el que “la naturaleza toda es concebida a imagen y semejanza del capital” (O’Connor, 1993, pp. 45-47).

El discurso científico de la sustentabilidad es, en suma, el nuevo lenguaje de la “Economía Verde” (Fatheuer, 2014); una “nueva economía” en la que la única forma de concebir, pensar y sentir la naturaleza es bajo la forma del capital. Estamos entonces ante el lenguaje de un tiempo en el que –como dijera Fredrik Jameson– “es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo”.

El mundo virtual de la “sustentabilidad” es el mundo del realismo capitalista. En nombre de ese “realismo” abrazamos, en realidad, la ficción de vivir una *vida de consumo* (Bauman, 2007), esto es, un mundo de “crecimiento infinito”, depredación desenfrenada. Mientras se conciba la naturaleza como un mero objeto de disputa ideológica entre posiciones discursivas indecibles e incontrastables; mientras se la tome como un “significante vacío”, no hay forma de reaccionar ante los umbrales más sombríos del Capitaloceno, en los que –a nuestro parecer– nos estamos sumergiendo.

“Somos naturaleza defendiéndose”.^{xi} Pachamamismo como puerta a otros mundos posibles

“Me parece inconcebible que pueda existir una relación ética con la Tierra sin amor, respeto y admiración por la Tierra y sin un gran aprecio por su valor. Por valor me refiero obviamente, a algo mucho más amplio que el mero valor económico; me refiero al valor en sentido filosófico. (...) Tal vez el obstáculo más serio que impide la evolución de una ética de la Tierra es el hecho de que nuestro sistema educativo y económico se aleja de una intensa conciencia de la Tierra, en lugar de dirigirse hacia ella. El hombre cabalmente moderno está separado de la Tierra por muchos intermediarios y por innumerables artefactos físicos. No tiene una relación vital con ella; para él, es el espacio entre ciudades donde crecen los cultivos. Si se lo deja libre por un día en el campo y si el lugar no resulta ser un campo de golf o un sitio ‘escénico’, se morirá de aburrimiento. (...) En pocas palabras, la Tierra es algo que ‘ha dejado atrás’”
(Aldo Leopold, *La Ética de la Tierra*, 1949).

“¿Quién le quiere poner precio a los paisajes? ¿Cuánto valen las entrañas de la tierra?
No atropellen el sudor y la esperanza. No se toca, el Famatina no se toca.
No se vende el andar de los guanacos. No se explotan las piedras ni los mitos.
Ni se alquila el copleerío de los siglos. No se toca, el Famatina no se toca”
(Ramón Navarro)

En un texto clásico de la ecología política, el maestro catalán Joan Martínez Alier señala:

La sacralidad de la naturaleza (o de partes de la naturaleza) se toma muy en serio en este libro por dos razones, primero, porque lo sagrado existe realmente en algunas culturas y, segundo, porque ayuda a aclarar un tema central de la Economía Ecológica, a saber, la inconmensurabilidad de los valores (Martínez Alier, 2002, p. 24).

Es desde esa perspectiva que define a los conflictos ecológicos como una confrontación entre diferentes *lenguajes de valoración*. Teniendo esto en consideración es que aludimos al ecologismo popular como un lenguaje, un modo de percibir, sentir y habitar la Tierra sobre la base de un presupuesto que contraría radicalmente la racionalidad del discurso científico; el presupuesto de que hay cosas –o, mejor dicho, seres– cuyo valor hace que no tengan precio.

Una profunda tradición de historiadoras/es y antropólogas/os económicas/os (desde Rosa Luxemburgo a Karl Polanyi y Edward Thompson) hablaron de las formaciones sociales precapitalistas como “economías naturales” o también “economías morales”. Su característica central era que las reglas morales ponían ciertos límites a la racionalidad mercantil y al lucro como motivación de la acción humana. En particular, Polanyi destacaba que en este tipo de sociedades la tierra y el trabajo no estaban sujetas a la compra-venta; eran bienes cuyo valor y asignación se regía por otros principios. Precisamente por eso, para la racionalidad occidental y para el moderno lenguaje científico, esas sociedades fueron definidas como “primitivas”.

Básicamente, en estas culturas dichas “primitivas”, lo sagrado emerge como límite a la mercantilización. Entender que cerros, ríos, bosques, la luz del sol o el aroma de las flores son “sagradas” es determinar que se hallan fuera del profano ámbito del mercado; que no son susceptibles de ser tratadas como meros objeto de compra-venta. Esto resulta absolutamente extraño, pues, como apunta el filósofo español Jorge Riechman:

Después de varios decenios de avance de la cultura capitalista, del imaginario capitalista neoliberal, de afianzamiento de esa hegemonía cultural y de todos sus dispositivos institucionales, hoy encontramos sociedades enteras cuyo horizonte parece no consistir en otra cosa que en la compra- venta de mercancías. Comprar barato y vender caro, ya estemos hablando de zapatos, de divisas, de fuerza de trabajo, de maderas tropicales, de pájaros vivos, de partes de cuerpos humanos, de genes, de ecuaciones, de conocimiento científico, en eso consiste la vida humana para demasiada gente; sobre todo, en las zonas que llamamos desarrolladas del planeta (Riechman, 2013).

Pese a eso, o precisamente por eso mismo, asistimos también a una vasta proliferación de los así llamados “conflictos socioambientales”, donde confrontan traficantes de biodiversidad con pueblos o grupos que no conciben negociar elementos de sus comunidades de vida. Pues hoy, en pleno siglo XXI, a pesar de tantas persecuciones y tanta historia de conquistas, saqueos y genocidios, sigue habiendo ese tipo de “comunidades primitivas”. Pese a estar viviendo en los umbrales del Capitaloceno, como evento límite (Haraway, 2016), hay que decir que tanta “civilización” no ha logrado aniquilar aquellas lenguas ancestrales. Los movimientos del ecologismo popular son una expresión re-existente de ellas. Porque, precisamente para ellos, hay ciertas cosas que no se compran, que no se venden; porque no hay compensación que valga, ni promesa de “desarrollo” que resulte seductora, estos sujetos resultan un escollo incomprensible e inadmisibles. Rompen con la lógica de la “negociación”. Son –para el lenguaje científico-moderno– definitivamente “fanáticos”, “fundamentalistas”. No es posible esperar de ellos que “entren en razón”.

Más aún, para referirse a los “recursos” estas gentes hablan de “Bienes Comunes”. Se dirigen a la naturaleza como “Madre Tierra”. A algunos, esto les resulta extraño; habrá a quienes les caiga simpático, les parezca pintoresco, o bien les resulte insoportablemente esotérico y oscurantista. Para algunos pensadores críticos del sistema –tanto en el Norte como en el Sur global– este “ecologismo” es otra versión de la alienación en clave religiosa. Badiou, por ejemplo, señaló que “el ascenso de los ‘derechos de la Naturaleza’ es una forma contemporánea de nuevo opio para las masas

(...) una religión apenas camuflada” (Badiou, 2008, p. 139). La ya comentada expresión de “pachamamismo” tiene ese tono descalificatorio que va por la misma senda.

Y, sin embargo, frente a estas posiciones, me gustaría plantear esta cuestión: ¿Y si, en realidad, hablar de Madre Tierra no fuera el lenguaje más acertado y precisamente científico y racional que tendríamos para referir-nos a la naturaleza? ¿Y si no fuera la forma más apropiada para nombrar-la y dirigir-nos a ella?

Debo decir que aprendí a plantearme de verdad estas preguntas, a tomarme en serio ese lenguaje, a partir de mi caminar con estos movimientos y sentirme parte de ellos. En particular, quien generó e incentivó estas inquietudes fue el maestro Marcos Pastrana, integrante de la comunidad diaguita calchaquí de Tafí del Valle (Tucumán). De sus reflexiones, aprendí a buscar y a interrogar. Mi deformación occidental y racionalista hizo que solo una vez que hube de descubrir las investigaciones y desarrollos de Maturana y Varela, Leonardo Boff y Edgar Morin, Philippe Descola, Donna Haraway, Bruno Latour, Fritjof Capra, Eduardo Viveiros de Castro, Arturo Escobar –por solo nombrar a algunas/os de quienes más influyeron en mi sentipensar– pude recién cruzar la frontera de suponer que “Madre Tierra” es, a lo sumo, una bella metáfora.

Y desde esa otra región, pregunto: ¿por qué cuando hablamos de “recursos naturales” presuponemos que estamos hablando en términos ontológicos, “científicos”, y cuando hablamos de Madre Tierra lo hacemos en un lenguaje metafórico, “vulgar”? La verdad, planteo la cuestión en términos retóricos, con el solo objeto de con-mover a la duda; como una operación lógica orientada a poner bajo la lupa una serie de presupuestos y creencias que, desde la coraza del racionalismo cientificista, se presentan como lengua franca de los “modérmicos”. En realidad, considero que deberíamos estar advertidos respecto a que “la complejidad del conocimiento académico y la aparente simplicidad del pachamámico son [solamente] efectos de discurso y, por tanto, de poder” (Escobar, 2011, p. 268). Si en realidad logramos sustraernos de ellos, si avanzamos en la desnaturalización de “la ciencia” como régimen de verdad, podemos descubrir otras ciencias, en particular aquellas que surgen del interés por comprender los procesos de vida antes que pretender su control y dominio.

El interés por la motivación de comprender la trama de la vida, por entender lo humano como parte de ese flujo diacrónico y sincrónico de materia y energía que nos liga material y espiritualmente a una inmensa comunidad biótica de edad geológica y de diversidad cósmica es, en realidad, un punto fundamental en común entre el lenguaje pachamámico y el lenguaje de las nuevas ciencias de la vida (Capra, 1998). Es este el suelo epistémico-ontológico en el que convergen pachamamismo y ecología, entendida

esta no apenas como un saber de síntesis, ni una “nueva ciencia inter/transdisciplinar”, sino como un nuevo paradigma epistémico que emerge de la conciencia racional y empíricamente fundamentada de nuestra condición terráquea, vale decir, el reconocimiento de que “la Tierra es la misma quintaesencia de la condición humana” (Arendt, 2004, p. 14).

Se puede decir, así, que la ecología es un campo del saber que empieza cuando ya sentimos “que hemos tenido suficiente de imperialismo –de aquel impulso característico de Bacon de “ampliar los límites del imperio humano”–, y que, por el contrario, “ha llegado la hora de desarrollar una ética más gentil y modesta hacia la Tierra” (Worster, 2008, p. 16). Por ese camino, empezamos a hablar en el lenguaje de la ecología cuando adquirimos la capacidad filosófica y científicamente informada de saber-nos y sentir-nos partes de una maravillosa y misteriosa comunidad de vida gestada y nutrida por la (Madre) Tierra.

Personalmente, creo que empezamos a hablar ese otro lenguaje cuando asumimos la radicalidad y la integralidad del predicado “somos tierra”, y que en el más estricto sentido científico y en el más profundo sentido filosófico los seres humanos somos “hijas e hijos de la Madre Tierra”. Más aún, diría que esto es efectivamente racional y que afirmar lo contrario es irracional. Pues, al ajustarnos estrictamente a la cosmogénesis, esto es, al proceso histórico de evolución (de la complejidad y la relacionalidad) de la materia, desde sus primeras manifestaciones inorgánicas hasta la irrupción de sus atributos vitales, desde el despliegue de las formas de vida más elementales hasta la emergencia de lo humano, no podemos menos que admitir que el carácter natural de la racionalidad específicamente humana y a esta como una expresión de la racionalidad de la naturaleza. Desde esa perspectiva, se comprende que entre la tierra (naturaleza genérica) y los seres humanos (naturaleza específica) no hay, en absoluto, una relación de exterioridad, sino una profunda, intensa, continua y sistemática relación de interioridad; relación que es la condición de posibilidad de nuestra existencia viviente. Por tanto, hablar de *Madre Tierra* es –ni más ni menos– que re-conocer que ontológicamente somos parte de la comunidad funcional de vida desplegada en el planeta; saber-nos y sentir-nos parte de una vasta y compleja trama de interdependencia, relacionalidad, circularidad y complementariedad que nos hace seres-vivientes.

A su vez, esto implica entender el lenguaje no como algo distinto de la naturaleza, sino como su expresión. *Es comprender que nuestra capacidad de hablar es un atributo completamente emergente de evolución de la naturaleza como entidad viviente*, y que esa facultad lingüística específicamente humana es material y ontológicamente

dependiente de los vínculos orgánicos que *ligan* nuestros cuerpos, nuestras gargantas, nuestros sistemas nerviosos y cada uno de los capilares sensibles de nuestra piel, a la totalidad de la comunidad de seres vivos que con-forman la tierra como naturaleza viva. Es, en definitiva, hablar desde la *afectividad*, desde la *conciencia emocional* de saber-nos y sentir-nos parte de la trama de la vida en la tierra.

El lenguaje pachamámico tiene, así, menos de esotérico y obscurantista que de racional. Es un lenguaje que –a diferencia del discurso moderno sobre la naturaleza– pretende articularse como un lenguaje *desde* y *como* naturaleza.

Dada la historia colonial de la razón imperial, aún no estamos repuestos del epistemicidio originario que ha pretendido exterminar las lenguas “primitivas”. Hoy, como en los orígenes del mundo “modérnico”, estas lenguas siguen siendo marginalizadas, minorizadas y perseguidas. Y, peor aún, dado el grado avanzado de mundialización/encarnación del capital, vastas mayorías des-conocen aquel ancestral lenguaje de valoración.

Ante esta situación, ante el estado de degradación/devaluación del mundo-(de-la-vida), pienso que el desafío político de este siglo –que puede ser el último siglo de lo humano– es el de cambiar absoluta y radicalmente el lenguaje con el que nos movemos y lo producimos. Creo que el gran reto que tenemos como especie es el de recuperar, re-aprender y desplegar diversos lenguajes de aquella primitiva *lengua madre*. Por cierto, no podemos tener ni dar certezas al respecto. Pero ante este presente sin futuro, y ante las posibilidades que nos abren las implicaciones ontológicas de tratar a la tierra como madre, creo que bien valdría la pena hacer el intento.

Bibliografía

- Arendt, H. (2004). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Badiou, A. (2008). Live Badiou. En Feltham, O. *Alain Badiou. Live Theory*. Londres: Continuum.
- Bauman, Z. (2007). *Vida de consumo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bergson, H. (2007). *La evolución creadora*. Buenos Aires: Cactus.
- Boff, L. (1996). *Ecología. Grito de la Tierra, grito de los pobres*. Buenos Aires: Ediciones Lohlé-Lumen.
- Boff, L. (2012). *Sustentabilidad. O que é – O que nao é*. Petrópolis: Vozes.
- Bolívar Echeverría. (julio-diciembre, 1984). La “forma natural” de la reproducción social. *Cuadernos Políticos*. 41, pp. 33-46. México.

- Borón, A. (2013). *América Latina en la geopolítica del imperialismo*. Buenos Aires: Luxemburg.
- Bowler, P. (1998). *Historia fontana de las ciencias ambientales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Capra, F. (1998). *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Anagrama.
- Escobar, A. (julio-diciembre, 2011). ¿“Pachamámicos” vs. “Modérmicos”? *Tabula Rasa*. 15, pp. 265-273, Bogotá. Recuperado de <https://www.revistatabularasa.org/numero15/pachamamicos-versus-modernicos/>.
- Fatheuer, T. (2014). Nueva Economía de la Naturaleza. *Ecología*. 35. Fund. H. Böll.
- Foster, J. B. (2004). *La Ecología de Marx. Materialismo y Naturaleza*. Madrid: El Viejo Topo.
- Foster, J. B. (2016). La crisis del Antropoceno. *Monthly Review*. Recuperado de <http://lahaine.org/la-tesis-del-antropoceno>.
- Gilly, A. y Roux, R. (2009). Capitales, tecnologías y mundos de vida. El despojo de los cuatro elementos. En Arceo, E. y Basualdo, E. (Comps.). *Los condicionantes de la crisis en América Latina*. Buenos Aires: Clacso.
- Habermas, J. (1986). *Ciencia y técnica como “ideología”*. Madrid: Tecnos.
- Haraway, D. (junio, 2016). Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno: Generando relaciones de parentesco. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. III(I). Recuperado de <http://www.revistaleca.org>.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid: Siglo XXI.
- Leopold, A. (2007). La ética de la tierra. *Revista Ambiente y Desarrollo*. 23(I). Santiago de Chile: Cipma.
- Machado Aráoz, H. (2010). La ‘Naturaleza’ como objeto colonial. Una mirada desde la condición eco-bio-política del colonialismo contemporáneo. *Onteaiken. Boletín sobre Prácticas y Estudios de Acción Colectiva. Centro de Estudios Avanzados*. 10. Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba. Recuperado de http://therightsofnature.org/wp-content/uploads/pdfs/Espanol/Machado_Naturaleza_objeto_colonial_2010.pdf.
- Machado Aráoz, H. (julio-agosto, 2016). Sobre la Naturaleza realmente existente, la entidad ‘América’ y los orígenes del Capitaloceno. *Actuel Marx Intervenciones*. 20. Santiago de Chile: Lohm.
- Machado Aráoz, H. (2018). ‘América Latina’ y la Ecología Política del Sur. Luchas de re-existencia, revolución epistémica y migración civilizatoria.” En Alimonda, H., Toro

- Pérez, C. y Martín, F. (Coords.). *Ecología política latinoamericana. Pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*. Buenos Aires: Clacso, UAM, Ciccus.
- Machado Aráoz, H. y Lisdero, P. (2019). 1. Neoliberalization and New Commodification Frontiers: a global critique of Progressive Reason. En Scribano, A., Timmermann Lopez, F. y Korstanje, M. E. (Eds.). *Neoliberalism in Multi-Disciplinary Perspective*. London: Palgrave MacMillan.
- Martinez Alier, J. (2002). *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona: Icaria.
- Marx, K. (1844). Manuscritos económicos y filosóficos de 1844. Recuperado de <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/>.
- Marx, K. (1859). Contribución a la crítica de la economía política. Recuperado de <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm>.
- Marx, K. (1979). *El Capital. El proceso de acumulación capitalista. Tomo I*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. (1981). *El Capital. Tomo III. Vol. 8*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. y Engels, F. (1846). *La ideología alemana*. Recuperado de <http://www.marxists.org/>.
- Moore, J. (2013). El auge de la ecología-mundo capitalista. (I). *Laberinto*. 38.
- Moore, J. (2014). The Capitalocene Part I: On the Nature & Origins of Our Ecological Crisis. Recuperado de http://www.jasonwmoore.com/uploads/The_Capitalocene__Part_I__June_2014.pdf.
- Moore, J. (Ed.). (2016). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press.
- Moscovici, S. (1975). *A Sociedade contra a Natureza*. Petrópolis: Voces.
- O'Connor, M. (1993). On The Misadventures of Capitalist Nature. *Capitalism, Nature, Socialism*. 4(4), pp. 07-40.
- Pestre, D. (2005). *Ciencia, dinero y política*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Polanyi, K. (1989). *La Gran Transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- Porto Goncalves, C. W. (2003). *Geografando nos varadouros do mundo*. Brasilia: Ibama.
- Riechmann, J. (2013). ¿Cómo pensar transiciones postcapitalistas? Seminario Transiciones a la sustentabilidad: alternativas socioecológicas, Fuhem. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=UMhPgMW-s9s>.

- Sahlins, M. (4 de noviembre, 2005). The Western Illusion of Human Nature. Discursos Tanner. Conferencia brindada en la Universidad de Michigan.
- Scribano, A. (2013). Una aproximación conceptual a la moral del disfrute. Normalización, consumo y espectáculo. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*. 36(12), pp. 738-750. Recuperado de <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/RBSEv12n36dez2013completoword.pdf>.
- Smith, N. (1990). The production of nature. The production of space. Uneven Development. *Nature, Capital and the production of Space*. New York: Blackwell.
- Stefanoni, P. (julio-diciembre, 2011). ¿A dónde nos lleva el pachamamismo? *Tabula Rasa*. 15, pp. 265-273, Bogotá. Recuperado de <https://www.revistatabularasa.org/numero15/adonde-nos-lleva-el-pachamamismo/>.
- Swyngedouw, E. (2011). ¡La Naturaleza no existe! La sostenibilidad como síntoma de una planificación despolitizada. En *Revista Urban*. 501.
- Viveiros de Castro, E. (2014). Diálogos sobre el fin del mundo. *El País*. Madrid. Recuperado de http://internacional.elpais.com/internacional/2014/10/01/actualidad/1412193739_781432.html.
- Weber, M. (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires: Prometeo.
- White, L. (2007). Raíces históricas de nuestra crisis ecológica. *Revista Ambiente y Desarrollo* 23 (I), Santiago de Chile.
- Wolf, E. (1987). *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Worster, D. (2008). *Transformaciones de la Tierra*. Montevideo: Coscoroba.

Referencias

ⁱ Para una mirada panorámica ilustrativa de cómo ha sido reflejado este conflicto en los medios, se pueden consultar los siguientes enlaces:

- <http://www.mineria.catamarca.gov.ar/22112018.html>
- <http://airevision.com.ar/2019/08/23/conflicto-minero-en-antofagasta-de-la-sierra-tarotolay-hablo-del-rechazo-al-proyecto-del-acueducto-en-el-rio-los-patos/>
- <https://noalamina.org/argentina/catamarca/item/43090-conflicto-por-el-agua-en-el-salar-del-hombre-muerto>
- <https://www.elancasti.com.ar/politica-economia/2019/9/18/se-reactiva-el-conflicto-en-antofagasta-de-la-sierra-por-el-acueducto-del-rio-los-patos-414325.html>

ⁱⁱ El concepto de Capitaloceno ha sido propuesto y desarrollado por varios autores del ecomarxismo (Altvater, 2014; Moore, 2014; 2016; Foster, 2016) como un ajuste de precisión

respecto de la noción de Antropoceno propuesta por el químico de la atmósfera Paul Crutzen y el biólogo marino Eugene Stoermer en el año 2000, para dar cuenta del impacto geológico provocado -entre otros factores- por la curva ascendente de quema de combustibles fósiles registrada desde la Revolución industrial en adelante. En tal sentido, en correspondencia con la postura ontológico-epistémica que acá sostenemos, aludimos al concepto de Capitaloceno para designar la huella geológica del capitalismo como modo histórico de producción de la naturaleza, cuyo funcionamiento se distingue característicamente por un aumento constante y creciente de la entropía del planeta. Como tal, este concepto implica asumir que el capitalismo como modo de producción de la existencia (basado en la depredación) desencadenó los drásticos cambios geológicos y antropológicos que hoy marcan nuestro tiempo (Machado Aráoz, 2018).

ⁱⁱⁱ Aludimos acá al concepto de fractura sociometabólica recuperada por Foster (2004) de Marx. En nuestro caso, parafraseando también la noción de “gran transformación” de Polanyi (1989), hemos desarrollado la noción de “fractura epistémica, ontológica e histórico-política” (Machado Aráoz, 2018).

^{iv} Eric Wolf, en su *Europa y la gente sin historia* (1987) señala en qué medida los Reinos de Castilla y Aragón se había convertido, a fines del siglo XV, en Estados depredadores, especializados en la guerra de saqueo como principal medio y recurso de subsistencia. La conquista de Granada y los viajes de Colón habilitan así un salto de escala en este tipo de prácticas.

^v Es interesante notar que lejos de constituir este paso una superación de la metafísica (como gusta de presentarse el racionalismo positivista originario) constituye en realidad la instauración de una nueva metafísica; una metafísica realmente extraña, al decir de Marshall Sahlins cuando reflexiona sobre la filosofía política que inaugura emblemáticamente Hobbes: “Yo planteo que ella es una metafísica específicamente occidental, ya que presupone una oposición entre naturaleza y cultura que es distintiva de Occidente y contrastante con los muchos otros pueblos que piensan que las bestias son, en el fondo, humanas, en lugar de pensar que los humanos son, en el fondo, bestias —para ellos no hay “naturaleza”; mucho menos una que tenga que ser superada” (Sahlins, 2005).

^{vi} Revisando algunas citas de los autores de la Modernidad temprana, emerge esta concepción en la que el progreso se define como el dominio total del hombre sobre la naturaleza; la ciencia como su principal arma; el rol del investigador se asimila al del torturador/conquistador. Francis Bacon en *Novum Organum*: “Es necesario torturar a la naturaleza para que suelte sus secretos (...) La naturaleza debe ser conquistada y obligada a trabajar duro para servir los intereses del hombre”. Descartes: “El progreso de la razón consiste en una serie de batallas victoriosas libradas contra la naturaleza”. Kant en *Crítica de la razón pura*: “La razón debe acudir a la Naturaleza llevando en una mano sus principios y en la otra el experimento; así conseguirá ser instruida por la Naturaleza, mas no en calidad de discípulo que escucha, sino en la de Juez autorizado que obliga a los testigos a contestar las preguntas que les hace”.

^{vii} Empleamos el concepto en términos de Dominique Pestre, para quien “la idea de régimen remite a una estructura legítima de saberes, a una jerarquía, tanto como a un modo de ser en el mundo. Remite a una regulación (...) a las normas que, en todos los registros comandan la noción de lo que es verdadero o falso, pero también de lo que es justo e injusto”. En síntesis, “evoca un conjunto de instituciones y creencias, de prácticas y regulaciones políticas y económicas” que delinear y otorgan eficacia a un determinado modo de producción del conocimiento (Pestre, 2005, pp. 40-41).

^{viii} Según Habermas, la racionalidad propia de la ciencia “exige un tipo de acción que implica dominio, ya sea sobre la naturaleza o sobre la sociedad”. La racionalidad (técnica) implica el desarrollo de un conjunto de dispositivos de control, lo que es su objetivo por antonomasia. En

consecuencia, “la racionalización de la vida según criterios de esa racionalidad viene a significar la institucionalización de un dominio político que se hace ya irreconocible como dominio político” (1986, p. 55).

^{ix} Véase en <https://www.youtube.com/watch?v=NhkKMqd6a8s>.

^x Adrián Scribano señala que el rasgo del modo de vida contemporáneo está signado por el hecho de vivir en sociedades normalizadas en el consumo, como acto de disfrute inmediato. Aclara que, si bien “el capitalismo ha estado atado al consumo desde sus orígenes” y el consumismo es un rasgo dominante desde el keynesianismo, ahora “las políticas de vida, las experiencias interiores y la intimidad no son ya solamente objeto de compra/venta, sino que el régimen de sensibilidad [construido en torno al consumo inmediato] está adquiriendo el estatus público de creencia religiosa” (Scribano, 2013, p. 739).

^{xi} Lema de la movilización realizada el pasado 7 de octubre en Madrid, alertando por la emergencia climática y ecológica global. Véase <https://www.elsaltodiario.com/saltamontes/somos-naturaleza-defendiendose->.

Fecha de recepción: 23 de octubre de 2019

Fecha de aceptación: 27 de noviembre de 2019



Licencia



Atribución – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.