

Capítulo 11

Un virus, mensajero del Capitaloceno. *Pedagogía, economía y política de la Tierra*

Horacio Machado Aráoz

A modo de introducción

A primera vista, los virus, intermediarios entre la vida y la materia inerte, representan una forma particularmente humilde de la primera. Sin embargo, necesitan otros seres vivos para perpetuarse. Por lo tanto, lejos de haber podido precederlos en la evolución, ellos la suponen e ilustran un estado relativamente avanzado de la misma. Por otro lado, la realidad del virus es casi intelectual. En efecto, su organismo se reduce prácticamente a la fórmula genética que se inyecta en seres simples o complejos, lo que obliga a sus células a traicionar su propia fórmula para obedecer la suya y fabricar seres similares a él. Para que nuestra civilización apareciera, también fue necesario que existieran otros, antes y al mismo tiempo. Y sabemos, desde Descartes, que su originalidad consiste esencialmente en un método cuya naturaleza intelectual hace que sea inapropiado engendrar otras civilizaciones de carne y hueso, pero que puede imponerles su fórmula y obligarlas a volverse similares a ella. En relación con esas civilizaciones, cuyo arte vivo traduce el carácter carnal porque –tanto en la concepción como en la ejecución– está vinculado a creencias muy intensas y a un cierto estado de equilibrio entre el hombre y la naturaleza, nuestra propia civilización corresponde a un tipo animal, o viral.

Claude Lévi-Strauss, “Arte en 1985”, 1965¹

¹ Agradezco al gran maestro y compañero, el profesor Carlos Walter Porto-Goncalves, quien en nuestras compartidas e intercambios de sentipensares me acercara esta referencia de Levis-Strauss.

Un virus, en principio, nos resulta un elemento absolutamente extraño y ajeno al campo de las ciencias sociales y humanas. Cualquiera sea la disciplina desde la que nos ubiquemos, quienes nos hemos formado en humanidades y/o en ciencias sociales es muy probable que desconozcamos absolutamente todo sobre ellos y que jamás nos hayamos interesado por sus existencias. Al menos hasta estos días.

La ontología binaria sobre la que está edificada toda la estructura de la ciencia moderna nos ha predispuesto a una visión del mundo en la que lo “propiamente” humano aparece como algo *extraterrestre*, como una región del conocimiento y de la existencia que empieza allí mismo, justo donde termina el “mundo natural” en sí. Hacemos parte –todavía– de una anacrónica concepción epistémica que se construye desde el axioma naturalizado de concebir y pensar la Cultura como el exacto opuesto de la Naturaleza.

Y aunque este error de *diseño* (Escobar, 2012) ha sido tempranamente advertido, las voces disidentes nunca han sido suficientemente tomadas en cuenta; pasaron, a lo sumo, a integrar los zócalos menos visibles de un edificio cuya estructura arquitectónica ha plasmado esa di-visión del mundo. Hasta la fecha, por más que hablemos de inter, trans, pos o incluso, in-disciplinarietà, toda la ciencia realmente existente, como aparato burocrático, como régimen normativo y sistema de producción, en la objetividad de las instituciones y en la subjetividad de los cuerpos que la operan día a día, se ordena y funciona siguiendo y respetando casi de modo religioso esa gran frontera establecida entre ciencias naturales y ciencias sociales. Los avatares de esta di-visión ocupan buena parte de los tratados y las bibliotecas de filosofía e historia de la ciencia; con sus efectos performativos se replican de modo confirmatorio hasta en el sentido común, con adjetivaciones (“duras” y “blandas”) que remiten a jerarquías consagradas.

Lo cierto es que –a contramano de las creencias científicas firmemente establecidas– la realidad, a cada instante, se ocupa de desdecirnos y advertirnos sobre ese (hoy podemos ya nombrarlo así, tal como es) *grave error*. El salto zoonótico de un virus a organismos humanos, se inscribe, en principio, en ese campo de *advertencias*. Sin embargo, dadas las condiciones particulares del hallazgo, la irrupción del coronavirus en el “mundo humano” no fue una simple advertencia más, sino todo lo contrario. Su tono estremecedor está causando una profunda conmoción en la vida social contemporánea y todavía no alcanzamos a avizorar los alcances, consecuencias e implicaciones que esto conllevará.

Así, desde el lugar ontológico menos pensado, un agente generalmente tomado por in-significante vino a poner en evidencia las vulnerabilidades de nuestra condición biológica-natural- re-negada. Vino a desnudar la extrema fragilidad de una civilización que se ha creído la cumbre de la Historia, que confunde su poder de fuego con “evolución” y “desarrollo”, que siempre miró al mundo desde la altanera ignorancia de la exterioridad, la superioridad y la voluntad de dominio.

Desde el extremo inferior de la existencia (si cabe decir), un elemento que la ciencia ni siquiera considera un ser vivo desencadenó un trastorno hasta ahora inconmensurable y lamentablemente incomprensible. Como un sutil y paradójico terremoto histórico y geológico, el coronavirus ha provocado una interpelación mayúscula al conjunto de la población global contemporánea. Y se trata de una interpelación propiamente política; ontológico-política. Su intempestiva irrupción en la biología humana vino a exponer y a sacar a la luz el problema básico del diseño político de la sociedad moderna hegemónica: su radical negacionismo y el violentamiento de los requisitos y principios básicos de la vida en sí; la pretensión imperial de subsumir el mundo de la Vida al régimen absolutista del Valor sobre el que está erigida esta dicha “Civilización”.

Apelando al único método que conoce, el de la tenacidad (Peirce, 1988), en que los errores cuestan vidas, la Covid-19, pedagogía de la Tierra, nos está enseñando el error radical sobre el que está erigida la ciencia moderna y su prolongación sociológico-política: la sociedad hegemónica globalizada. Tenazmente, nos está diciendo que, aunque no nos creamos “naturaleza”, lo somos. O, dicho con mayor precisión, que hacemos parte de la dialéctica de la materia orgánica en la complejidad de su devenir estocástico.

Considerando las reflexiones del antropólogo, diríamos que entre las muchas ironías que esboza el virus, la más sublime quizá sea la de afectar un modelo civilizatorio que, precisamente, se caracteriza por su método viral (Levi-Strauss, 1985) y por su comportamiento histórico-político, tal como el de un virus que ha ido colonizando otros mundos-de-vida, sometiéndolos al dilema de perecer o sobrevivir a condición de someterse a sus propias reglas. Cuando prácticamente ya no queda nada que colonizar, esta civilización viral afronta la *dialéctica de la naturaleza* (Engels, 1925).

Una civilización que se ha mundializado violentamente, acorralando al mundo vivo (humano y no-humano) en los extremos de lo insostenible, ve venir el retorno de ese flujo material en forma de una afección

viral simétricamente agresiva y potencialmente letal. Letal, claro está, casi con seguridad, para ese modo de vida. Podría decirse que la Covid-19 le está haciendo beber a Occidente de su propia medicina: o cambia radicalmente, o perece.

Dando un paso en ese sentido resulta evidente cuánto las ciencias sociales y las humanidades tenemos que cambiar; cuánto tenemos que aprender, al dejarnos interpelar por esta realidad que nos golpea. La irrupción del virus nos interpela a la tarea de revisar y reformular radicalmente los cimientos epistémicos desde los cuales concebimos (y producimos) el mundo.

Antes que seguir re-accionando desde la fórmula original fallida, antes de seguir actuando bajo la lógica de la guerra (hoy, la guerra por las vacunas y de las vacunas), debiéramos simplemente aceptar el convite de la realidad que nos invita a parar; a dejar de hablar, para simplemente escuchar. Un virus, es decir, un lenguaje de la Tierra, nos vino a hablar. Debíáramos seguir la sabia actitud del poeta colombiano y, sin más, preguntar-nos “¿qué nos dice la Tierra con todo esto?” (Ospina, 2020).

A más de un año de detonada la pandemia, aproximándonos a cuatro millones de muertes a nivel mundial, con nuevas olas de contagio y nuevas cepas amenazando la inmunidad experimental de las vacunas, con imágenes de obscenas concentraciones, desigualdades y mezquinidades en la distribución de estas, en medio de la pétrea ley de la ganancia impuesta por los grandes laboratorios una vez más sobre la vida, la humanidad (en realidad, los sectores dominantes que concentran el poder de decisión sobre el mundo) parece aún indispuesta a tomar esta trágica experiencia como una lección de vida. Antes de simplemente reaccionar desde las viejas matrices y pujar ciegamente por “volver a la normalidad”, la dinámica viral nos sigue conminando a aprender de ella y a volver a preguntar-nos por lo fundamental; por las bases y el sentido de nuestra existencia.

Desde lo aprendido en las propias ciencias sociales y humanas, lo (poco) que sabemos sobre las sociedades humanas es que estas se construyen con base en sus respuestas a la cuestión: *¿qué es la Naturaleza?* Y a todas luces, la respuesta dada por la actual sociedad hegemónica es una respuesta equivocada. Es preciso desandar el camino recorrido.

**La pandemia como crisis epistémica.
El virus como pedagogía de la Tierra**

Hacia fines del siglo xv, la superioridad tecnológica de Europa era tal que sus pequeñas y mutuamente hostiles naciones pudieron expandirse al resto del mundo, conquistando, saqueando y colonizando. [...] La relación del hombre con la tierra había cambiado profundamente. Antes, había sido parte de la naturaleza; ahora era el explotador de la naturaleza. [...] Nuestra ciencia y nuestra tecnología han nacido de esa actitud... 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 Jr., “Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica”, 1967

Más allá de la parálisis inicial, de la forzada ralentización del ritmo y la alteración de las rutinas de la vida social globalizada, la pedagogía del virus nos conmina a reconocer en ella la dinámica de una forma societal aturdida y desorientada. Cuando logró apagar las luces de la sociedad global, la pandemia nos permitió percibir el rumbo de una civilización perdida; una civilización que ha errado la concepción del espacio y del tiempo; que anda así, ignorante de su geografía y desubicada en la historia. La pedagogía de la Tierra nos quiso mostrar que estamos siendo arrollados por el tren de progreso; que estamos inmersos en la dinámica inercial de una civilización errante: que, básicamente, desconoce su procedencia y su lugar en el cosmos; que reniega de su pertenencia geológica y su destino.

Así, perdidos, la Tierra nos vino a ofrecer esta lección fundamental. Nos vino a mostrar que la fuente de los peligros que nos acechan está, no en el mundo “exterior” sino en el interior y en lo más profundo de nuestra (in)civilización hegemónica. Más precisamente, en sus raíces epistémicas. En el radical desconocimiento / renegamiento que la razón imperial hiciera de su elemental condición terráquea. Siendo una expresión de la Tierra, llamada a ser la conciencia vital guardiana de la vida íntegra, emergente del seno misterioso de los 4.500 millones de años de coevolución simpoiética, de complejos trabajos de cooperación interespecífica, de ayuda mutua y cultivo colectivo de saberes en común, transmitidos de generaciones en generaciones y entre comunidades bióticas alrededor y a lo largo de todas las edades de la Tierra, la razón humana, procedente de la Tierra, depositaria de la custodia de

semejante tesoro biodiverso, vino a contraer esa mortífera enfermedad moderna de *hybris*.

Mortífera, porque la razón imperial solo conoce de guerras. Trata al mundo como un botín de guerra. Para ella, existir es conquistar. Civilizar es subyugar y explotar. Así,

construimos nuestras ciudades a través de la destrucción y la simplificación, derrumbando bosques para sustituirlos por *plantations*, para vivir entre asfaltos y concreto. En las *plantations* del agronegocio, obligamos a las plantas a crecer sin la ayuda de otros seres, incluyendo los hongos de la tierra. Sustituimos los nutrientes provistos por los hongos por fertilizantes obtenidos de la minería y las industrias químicas, con sus huellas de polución y explotación [...] Mutilamos y simplificamos las plantas cultivadas hasta que ya no saben más cómo participar en mundos de múltiples especies. Una de las muchas extinciones que nuestros proyectos de desarrollo buscan producir es el cosmopolitismo de la ciudad subterránea (Tsing, 2019: 44).

Esa ciudad del suelo vivo, en la que con apoyo de la energía solar germina la vida y pone en funcionamiento la fotosíntesis, es el primer eslabón del ciclo vital al cual lo humano, su razón y sus emociones, está indisolublemente liado, lo sienta o no lo sienta.

En pleno apogeo de esa *hybris*, con su elemental acción biológica, un ser infinitesimal vino a advertirnos sobre la letalidad de la enfermedad civilizatoria que realmente nos está matando; vino a indicarnos el derrotero ineludible de autoextinción de lo humano al que nos llevan la arrogancia y la indolencia de la razón imperial (Santos, 2009). Porque, efectivamente, la pandemia nos indica que el verdadero peligro que afrontamos como especie es la ceguera epistémica de una razón tan absolutamente desarraigada de sus fundamentos histórico-materiales que llega incluso a desconocer un saber de sobrevivencia elemental: a negar neciamente que “los seres humanos son incapaces de sobrevivir sin otras especies” (Tsing, 2019: 92). La *hybris* de la razón imperial nos impide reconocer que no somos apenas seres “vivientes”, sino convivientes, que nuestra vida como organismos específicamente humanos es intrínseca y estructural, diacrónica y sincrónicamente dependiente de la acción recíproca y la mutualidad cooperativa de miles y miles de especies que nos ligan a la trama de la vida; y que fuera de ella, no hay, literalmente, vida posible.

Como pedagogía de la Tierra, el SARS-CoV2 viene a ofrecernos una elemental lección de vida. Lejos de ser algo “insignificante”, el virus moviliza la potencia semiótico-política de la Tierra. Viene a enseñarnos que el mundo de lo vivo es en sí plenamente significativo, desbordante de sentido, y que lo humano solo tiene sentido y capacidad de producir sentido en tanto y en cuanto se halla re-ligado a la Tierra. Viene a enseñarnos que Descartes y Bacon estaban profundamente equivocados, que la razón que ellos imaginaron es una entelequia realmente inexistente, pues, en verdad, no hay razón por fuera de la naturaleza ni por afuera de la historia. La razón específicamente humana es un emergente misterioso y contingente de la historia de la materia viviente / conviviente. No somos apenas “seres culturales” sino *expresiones agroculturales*; porque no hay cultura por afuera ni por encima de la Tierra. La Tierra nos precede; nos excede; nos sustenta. Lo humano es íntegramente, ontológicamente, dependiente de la Tierra-Madre.

El virus vino a despejarnos esa ceguera epistémica. Debemos tomarlo en serio y tratarlo con respeto, como expresión semiótica de la vida que es y de la que somos parte. Pues, como todo agente biológico, un virus no solo existe, sino que tiene significación en sí mismo; es un ser con capacidades teleonómicas (Monod, 1970), semióticas y, probadamente, políticas. Como parte de la densa red de almacenamiento y procesamiento de información biológica que se condensa en los genes en el largo plazo del tiempo geológico, los virus son también portadores del proceso histórico-material biodiverso y simpoiético general de (re)producción de conocimientos sobre los que —holísticamente— se sustenta la vida toda en la Tierra.

El virus viene a tendernos una mano para salir de ese ominoso desierto oscurantista en el que nos ha sumido la razón imperial moderna, bajo la creencia falaz y peligrosa del —incluso mal llamado— “antropocentrismo”. Viene a pedirnos que prestemos atención a la última y más reciente revolución científica en curso que (emergente del *paradigma de la complejidad* en la física y la biología principalmente, aunque no exclusivamente, en convergencia con el llamado *giro ontológico* en las ciencias sociales y humanas)², nos conmina a asumir la radicalidad del predicado “somos Tierra” como definición fundamental de lo humano.

2 Para una mirada panorámica de este nuevo paradigma epistémico, pueden consultarse, entre otras, algunas de las principales obras emblemáticas como: Prigogine (1996), Prigogine y Stengers (2004), Schrödinger (1983), Capra (1991), Lovelock (1993), Margulis (1995), Maturana y Varela (2004), Boff (1996), Harding (2006), Latour (2007; 2013; 2017), Haraway (1989; 2016), Viveiros de Castro (2012; 2013), Descola (2012). En un trabajo anterior (Machado Aráoz, 2018) trazamos una sumaria visión de esta perspectiva.

Esta revolución científica, al fin de cuentas, nos viene a comunicar una elemental verdad premoderna y precientífica, y, sin embargo, una verdad primordial, fundamental: *los humanos solo somos co-habitantes de un Planeta Vivo*. Lo que llamamos el “mundo”, la Tierra, o la “Naturaleza” no es lo que está afuera de nosotros, no es lo “exterior” a la cultura, sino el útero nutricio de cuyo seno emerge lo humano como una expresión más de la biodiversidad del planeta. Ver y comprender la Tierra como sistema viviente, como una densa y compleja trama de materia viviente en continuo devenir, implica comprender que entre lo humano y lo no-humano no hay fracturas ontológicas, sino apenas membranas porosas por las que fluyen materia y energía, por las que fluye la vida en sí, como trama, en la que los humanos actuamos y somos a través del mundo, así como el mundo se mueve y es también a través de nuestros organismos.

Si algo nos quiere decir esta pandemia, si algo quisiéramos aprender de ella, es que, científicamente, hoy, no podemos seguir parados en el paradigma baconiano / newtoniano de la ciencia imperial. Necesitamos un cambio radical; una profunda mudanza civilizatoria. Contamos ya con otros horizontes epistémicos y políticos para hacerlo posible. Solo se trata de atrevernos a ensayar otra hermenéutica del mundo vivo; a dejar de mal-tratarlo como mero objeto, carente de sentido. Siendo no apenas una enfermedad biológica, sino más bien el síntoma de una enfermedad civilizatoria, aunque afecte letalmente nuestros organismos individuales, el virus nos viene a enseñar cuánto necesitamos de los otros y de lo otro —de la con-fraternidad intraespecífica tanto como de la interespecífica— para seguir estando vivos.

Curar no es apenas sofocar los síntomas. Sanar es mudar; es atreverse a cambiar la matriz de relaciones que causó la enfermedad. Para verdaderamente sanar, tenemos que atrevernos a transformar —desde sus raíces epistémicas— *el régimen de relaciones sociales, biológicas, económicas, culturales y políticas que incubó la mutación de un ínfimo microorganismo zoonótico en la pandemia global que hoy nos interpela*. Para realmente sanar como especie, tenemos que atrevernos a dejar de comportarnos como conquistadores y empezar a vivir como cuidadora/es y cultivadora/es de este mundo; el único que tenemos y que somos.

El virus como economía de la Tierra

Sabemos que las sociedades industrializadas viven del pillaje acelerado de stocks cuya constitución ha exigido decenas de millones de años [...].

La actividad humana encuentra su limitación externa en la naturaleza y cuando se hace caso omiso de tal limitación solo se consigue provocar una reacción que adopta en lo inmediato la forma de nuevas enfermedades y nuevos malestares; descenso de la esperanza de vida y de la calidad de vida, aun cuando el nivel de consumo esté en alza.

André Gorz, 1977

La razón imperial, completamente desarraigada y abstraída del mundo de la vida, se proyecta lógicamente en una economía metafísica: la economía del valor de cambio y —por eso— del crecimiento infinito. La pandemia, todavía en curso, ha develado hasta qué punto la economía del capital va a contramano de la vida. Hasta qué punto la “normalidad” de un sociometabolismo centrado en la exclusiva lógica del lucro ha omitido absolutamente la dinámica regenerativa de los propios ciclos vitales: los ciclos hidrológicos y edafológicos; los energéticos y de nutrientes; la composición química de la atmósfera; la regularidad del clima, de temperaturas y precipitaciones que justamente hicieron posible el surgimiento mismo del mundo agrocultural del que venimos y en el que existimos y somos.

La economía abstracta del capital, que piensa el mundo como reservorio de recursos, mero yacimiento de lo dado entre el tiempo lineal y el espacio euclídeo, se edifica justamente así, sobre el desconocimiento absoluto del *Oikos*, su Casa, su materia vital. Al desconocer la naturaleza viva que debería administrar, da origen a una (necro)economía sedienta de crecimiento / acumulación, que funciona con base en un radical trastorno geosociometabólico, consistente en la continua y sistemática apropiación destructiva de las fuentes de vida y los valores de uso, para su conversión en valor abstracto. Una necroeconomía para la cual los bienes de la naturaleza, la totalidad de sus elementos, flujos y procesos, incluso el trabajo social humano, no valen nada si no pueden ser objeto de apropiación privada y disposición para la venta.

Así, el capitalismo hace que lo que llamamos modernamente “economía” sea efectiva y literalmente una gran maquinaria de guerra cuya dinámica de destructividad inercial avanza a paso firme, creciente e

incesantemente sobre el mundo vivo, produciendo cada vez más y más mercancías; más y más necesidades de mercancías; más y más desechos y más desechos; en fin, produciendo, de un lado, dueños cada vez más concentrados y poderosos y, del otro lado, despojados a mansalva, seres humanos privados de lo más elemental y sometidos a insospechadas condiciones de privación, crueldad y violencia.

Visto retrospectivamente, desde los orígenes del mercado-mundo emergente de la conquista y colonización del Abya Yala es posible advertir cómo la mercantilización de la vida ha seguido un derrotero de expansión ininterrumpida hasta nuestros días. Con cada nueva crisis, la dinámica geofágica de la acumulación ha requerido un crecimiento sostenido de las fronteras de mercancías (Moore, 2013). Cada nueva fase del capital sobre la Tierra ha dado lugar a un nuevo umbral de aceleración, concentración, centralización, uniformización, globalización vertical de las tecnologías y los procesos productivos; una creciente subordinación de los sistemas vivos a las reglas y dinámicas de inversores financieros. De hecho, hoy vivimos en un mundo en que el oxígeno opera como instrumento financiero, el agua potable cotiza en la Bolsa y la comida (o sea, el hambre de vastas mayorías) es objeto de especulación en los “mercados de futuro”.

La crisis del coronavirus no ha creado semejantes trastornos económicos; simplemente los ha hecho manifiestos. Su acción pedagógica ha venido a mostrar hasta qué punto hemos dejado crecer y expandir la vorágine de la mercantilización; y nos ha venido a enseñar en qué medida la financierización de la vida es su descomposición.

Así, la Covid-19 irrumpe como síntoma de los últimos umbrales de mercantilización; mostrando, en su etiología, cómo la gran maquinaria de guerra agroindustrial se ha expandido hasta llegar a asfixiar la vida silvestre y social (Wallace, 2016; Ribeiro, 2020; Wallace *et al.*, 2020). Esa dinámica de mercantilización ha hecho de la Madre-Tierra una Gran Plantación. Un proceso incesante y creciente de concentración (de la tierra, de los mercados, de los insumos y los productos), de simplificación y uniformización (biológica, de saberes, de sabores, de semillas, de alimentos, de consumidores) y de gigantismo (en las escalas y las unidades de producción, las infraestructuras de almacenamiento, procesamiento y transporte, y las distancias geográficas involucradas en los circuitos del agronegocio).

No hay que confundir: la plantación no es *agri-cultura* (el arte humano de cultivar la tierra para producir su propio sustento vital, y al hacerlo, también el modo de cultivar lo propiamente humano), sino su

contrario: una forma de explotación de la tierra; una técnica de guerra contra la fertilidad del suelo. Agricultura —lo que nos debería distinguir como especie— es un sociometabolismo energético basado en el aprovechamiento de la energía solar primaria: la fotosíntesis como medio de nutrición. La plantación es mercantilización / profanación de los alimentos; es dejar de concebir la labranza de la tierra para producir lo que nos nutre y lo que nos da vida, para, en cambio, pensarla, diseñarla y dirigirla como medio de maximización de ganancias. Es, por eso, monocultivo: erosión de la diversidad biológica, agro cultural y también inmunológica de los sistemas vivientes, incluidos los humanos. El régimen de plantación, en definitiva, nos ha llevado a comer petróleo; ha provocado un drástico colapso geometa bólico tanto a nivel de los suelos, como de los cielos. Eso que llamamos calentamiento global y cambio climático es, en buena medida, un derivado del régimen de plantación.

Más que un tipo de producción agraria, la plantación (*agrobusiness*) es un régimen de relaciones sociales; una tecnología política y ecológica de expolio de la vitalidad de los cuerpos y de la Tierra. La plantación es latifundio; vale decir, concentración de la tierra y el poder en pocas manos, y su contracara, despojo de mayorías de sus medios de subsistencia e imposición de regímenes diversos de trabajo forzado.

Todos los trastornos ecológicos derivados del régimen de plantación tienen su correlato en el plano ontológico-político. Y es que, la plantación, como tecnología política, se funda y supone la figura del *conquistador*. La plantación, la estancia, el latifundio, la Gran Granja, tienen su origen histórico y político en un individuo, varón y generalmente armado, que a fuerza de violencia se erige como dueño absoluto de la tierra. Piensa la tierra como de su propiedad. Y piensa a los cuerpos que trabajan la tierra para él, también como una extensión de su propiedad. Piensa el proceso económico no como sustento, sino como explotación; no como colaboración humana en el proceso de re-producción ampliada de la vida en el mundo y del mundo-de-la vida, sino como maximización de la rentabilidad.

En definitiva, al frente de la Gran Granja no hay un/a agricultor/a, sino un depredador. Ése es el gran problema de este modelo civilizatorio. La raíz —ecológica, económica y política— de nuestros males y de la tragedia del presente. El régimen de plantación es la matriz de la necroeconomía del capital; una economía concebida y practicada como economía de guerra; guerra de conquista y de explotación de las energías vitales para la valorización abstracta. No en vano, la antropóloga Donna Haraway habla de nuestra era, como de la *Era del Plantacionoceno*. Una era en que el humano se desconoce como *humus*

y empieza a comportarse como conquistador / depredador del mundo de la vida.

Por un tiempo el coronavirus logró poner en cuarentena al conquistador, detener la normalidad necroeconómica de la depredación. Ese pequeño párate permitió que la biosfera respire y que la bioeconomía resurja. Por un instante, un microorganismo nos regaló la oportunidad de repensar radicalmente nuestra función económica en la Tierra, nuestros lenguajes de valoración y el sentido de nuestra (co)existencia. Como el virus, los cuestionamientos lanzados por esta pandemia siguen ahí, flotando en el aire, esperando respuestas más inteligentes que las ensayadas hasta ahora: ¿cuáles son las actividades económicas esenciales? ¿Cuáles son los bienes y servicios vitales y cuáles las necesidades vitales a las que deberíamos orientar nuestros esfuerzos productivos? ¿Cuáles son los trabajos imprescindibles y los más fundamentales? ¿En manos de quienes está nuestra economía? ¿Quiénes, cómo y para qué diseñan y deciden sobre nuestras necesidades y energías vitales?

El virus como política de la Tierra

Durante más de dos milenios, las personas que llamamos “occidentales” han sido perseguidas por el espectro de sus propios seres internos: una idea de naturaleza humana tan mezquina y destructiva que, a menos que sea de alguna manera gobernada, acabaría reduciendo la sociedad a la anarquía. [...] Y digo que esta es una metafísica específicamente occidental, ya que ella presupone una oposición entre Naturaleza y Cultura que es distintiva de Occidente, y que contrasta 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–.

Marshall Sahlins, “The Western Illusion of Human Nature”, 2005

La lógica necroeconómica del valor abstracto no es tal solo por el trastorno geometabólico que opera sobre la materia concreta y los flujos energéticos vitales. El capital va a contramano de la vida porque, en su raíz, reniega y desconoce la naturaleza insoslayablemente comunal de los sistemas de vida. Pensando la vida como atributo o propiedad individual, pensando lo real a partir de la antropología imaginaria del Individuo Absoluto, la economía política del capital negligencia la ontología política de lo vivo; desconoce que la vida no está en las partes, sino

en las relaciones; no es “algo que se tiene”, sino un proceso de relationalidad compleja que nos hace ser; ser-con-otros-seres con-vivientes, humanos y no humanos.

Desde los orígenes de nuestra especie producir la vida ha significado y requerido producir comunidad. Porque la vida específicamente humana es una producción social; una producción colectiva de la vida como Bien-en-Común. Sin embargo, la mundialización del capital ha terminado haciendo realidad la antropología imaginaria de la filosofía política liberal, que básicamente reduce el mundo al individuo “racional”, maximizador de sus intereses / utilidades, titular de “derechos” (básicamente *derechos reales*). Luego de siglos de expansión imperial, y tras la exacerbación neoliberal en curso, el capitalismo ha terminado completando una reconfiguración hobbesiana de la existencia: haciendo de la tierra un mundo de egos guerreros y competitivos, donde rige la política del miedo al otro, hecha contrato.

De alguna manera, en estos tiempos de pandemia la Tierra nos revela un mundo efectivamente creado a imagen y semejanza del capital. Un mundo mayormente habitado por monstruitos hobbesianos / smithianos, que, en el epílogo de la carrera armamentístico-tecnológica, viven aislados en sus respectivos mundos virtuales, de pantallas táctiles y algoritmos; individuos encerrados en un solipsismo pétreo, que viven, no ya distantes, sino más bien absolutamente ajenos a la materialidad de los vínculos vitales de los que penden su cotidiano ser y existir.

En el extremo ecobiopolítico de sus efectos traumáticos, la dinámica geosociometabólica del capital erosiona radicalmente la conciencia sobre el carácter insoslayablemente comunitario de la existencia humana; la vocación naturalmente comunal de su condición específica. La absolutización individualista que opera como efecto y condición de la racionalidad mercantil termina afectando la sensibilidad vital respecto a los vínculos que —como organismos humanos vivientes— ineludiblemente nos ligan al agua, al aire, al sol; en fin, a la cadena indescriptible de conexiones, flujos y procesos biológicos, geoquímicos, antropológicos y extraantropológicos, sociales, ecológicos y propiamente biopolíticos que sostienen y hacen posible nuestra vida humana; cada vida concreta particular, como parte íntegramente eco y sociodependiente de la vida en común.

La irrupción del virus nos devuelve la imagen de una sociedad perdida. Perdida en la historia y en el espacio; pero también perdida como *sociedad*, como *comunidad política*. Una sociedad que no solamente no sabe de dónde viene y cuál es su lugar en el cosmos, sino que ha

perdido conciencia de las conexiones vitales, intraespecíficas e interespecíficas, que nos hacen ser y existir. La pandemia, como expresión del Capitaloceno, nos muestra la crisis de la vida humana en su núcleo fundamental: la constitución / disolución de la comunidad política. Una sociedad de individuos absolutos es una sociedad absolutamente inviable como tal.

Porque la disolución de los principios de reciprocidad y redistribución es la disolución misma de la sociedad humana como tal, como ámbito y sistema de con-vivencia política. El desconocimiento de los vínculos y los flujos que nos ob-ligan a la Tierra, que nos hacen ser seres terrestres, con-vivientes con la biodiversidad toda, en una comunidad de comunidades, ha llevado al desconocimiento de la propia sociabilidad intraespecífica. Nos hallamos en el umbral de una crucial encrucijada civilizatoria: o seguimos por la senda del mundo hobbesiano que esta crisis develó, o nos atrevemos a avanzar por la senda contraria de recrear y cultivar la comunidad, a cultivar un mundo de solidaridades ampliadas y de reciprocidades intensas, que esta crisis también ayudó a visibilizar en los mundos re-existentes, confinados a los márgenes.

Así, lo que está en juego no es apenas el grado de autoritarismo de los sistemas políticos, sino las condiciones elementales de reproducción de vidas humanamente reconocibles como tales. No es posible detener la ola de autoritarismos y pulsiones neofascistas que degradan las democracias realmente existentes, sin des-adueñar el mundo, sin restringir radicalmente los “derechos de propiedad”. Sin desmercantilizar los dos principales flujos energéticos en los que nos va la vida, el alimento y el trabajo, y sin desmercantilizar la tierra en sí, como la fuente primaria de todas las energías.

Hoy más que nunca se hace evidente que los principales desafíos políticos son eminentemente agroecológicos. El desafío pasa por la necesidad imperiosa de re-crearnos como comunidad política, para lo cual resulta indispensable recomponer los flujos geosociometabólicos a fin de detener la devastación y empezar a recomponer la salud material y espiritual de los cuerpos, de las sociedades humanas y de la Tierra como comunidad de comunidades. Necesitamos recuperar esa memoria ancestral que nos enseña que “producir común” es la ley de la vida, expresión de una racionalidad encarnada, arraigada. Recuperar el saber transmitido por generaciones de que la salud de la tierra, de los alimentos, de los cuerpos y de las comunidades políticas forman todos, una misma trama; son parte del complejo tejido de la vida.

Para (tener chance de) recuperar la democracia, necesitamos, primero, sanar la Tierra. Volver a *las prácticas agroculturales de cuidado, crianza, reciprocidad, mutualidad, respeto de la diversidad biológica y sociocultural*. Es preciso re-aprender nuestro lugar en el mundo. Volver a re-conocer-nos como *humus, hijas e hijos de la Madre Tierra, en comunión de interdependencia vital, existencial, con la comunidad de comunidades bióticas que la habitan*.

Un camino así no es utópico ni romántico ni idealista. Es la topología de la vida que respira en los pueblos reexistentes; una topología marginal y acechada, sí, pero que confronta y nos muestra alternativas frente a la distopía hegemónica. Si tuviéramos la suficiente humildad epistémica, podríamos aprender de ellas y ellos. La situación de vulnerabilidad extrema en que nos ha colocado un microorganismo debiera estimularnos a ello.

Un camino así tampoco es romántico y mucho menos idealista. En su análisis sobre la crisis en curso, el investigador británico Naffez Ahmed (2020) plantea que “superar el coronavirus será un ejercicio no solo para desarrollar la resiliencia social, sino también para reaprender los valores de cooperación, compasión, generosidad y amabilidad, y construir sistemas que institucionalicen estos valores”. Estos valores, remarca, no son simples construcciones humanas o preferencias ideológicas. Se trata, en realidad, de principios vitales y categorías cognitivas que orientan a la materia viviente en general en su curso de evolución y adaptación.

En tanto principios ecológicos que orientan la dinámica de la evolución de la Vida en la Tierra, la reciprocidad y la solidaridad ampliada son hoy un requisito de sobrevivencia. Como ya en 1949 advertía el ecólogo norteamericano Aldo Léopold, precisamos entablar una relación ética con la Tierra, no ya para “salvar el planeta”, sino para recuperar nuestra propia condición humana. “Una ética de la tierra cambia el papel del Homo sapiens: de conquistador de la comunidad de la tierra al de simple miembro y ciudadano de ella. Esto implica el respeto por sus compañeros-miembros y también el respeto por la comunidad como tal” (Léopold, 2007: 30).

Así, mientras no abramos la posibilidad de reconsiderar el estatuto ontológico, político y ético de la Madre Tierra, veremos vedado el camino hacia una sociedad plenamente democrática, que aspire de modo realista a conjugar justicia, libertad, igualdad y con-fraternidad.

En medio de tanto dolor, ante el panorama de tanto sufrimiento revelado y provocado, esta pandemia nos ha venido a ofrecer también, sin

embargo, una acción terapéutica y una lección política. Nos ha mostrado el origen de nuestros males, de nuestra enfermedad civilizatoria. También nos ilumina sobre caminos de sanación posibles. Nos muestra la posibilidad terapéutica de dejar de comportarnos como conquistadores y empezar a concebir-nos y comportar-nos como nobles y humildes cultivadores de la Madre-Tierra. Volver a reconocernos *humus* para alimentar otros futuros posibles; horizontes que sean dignos de nuestro nombre.

Referencias bibliográficas

- Ahmed, Nafeez (2020). “Coronavirus, synchronous failure and the global phase-shift”. Disponible en: <https://medium.com/insurge-intelligence/coronavirus-synchronous-failure-and-the-global-phase-shift-3f00d4552940>
- Boff, Leonardo (1996). *Ecología. Grito de la Tierra, grito de los pobres*. Buenos Aires: Lohlé-Lumen.
- Capra, Fritjof (1991). *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Anagrama.
- Colectivo Chuang (2020). “Contagio social. Guerra de clases microbiológica en China”. Disponible en: <https://artilleriainmanente.noblogs.org/?p=1334&fbclid=IwAR36eLCYF4OenJfDDV7FvPv4B6UjzLi0MvfLeN96I0q6KMNGgJCNArlc11c>
- Descola, Phillipe (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Escobar, Arturo (2012). *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Gorz, André (2008) [1977]. *Crítica de la razón productivista*. Madrid: Libros de la Catarata.
- Haraway, Donna (1989). *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. Nueva York y Londres: Routledge.
- Haraway, Donna (2016). *Manifiesto de las especies de compañía*. Vitoria-Gasteiz: Sans Soleil Ediciones.
- Hardin, Stephan (2008). *Terra viva. Ciência, Intuição, e a evolução de Gaia*. San Pablo: Cultrix.
- Latour, Bruno (2007). *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica*. Madrid: Siglo XXI.
- Latour, Bruno (2013). *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Buenos Aires: Paidós.
- Latour, Bruno (2017). *Cara a cara con el planeta*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Leopold, Aldo (2007[1949]). “La ética de la Tierra”. *Revista Ambiente y Desarrollo*, 23(I): 29-40.
- Lovelock, James (1993). *Las edades de Gaia: una biografía de nuestro planeta vivo*. Barcelona: Tusquets.
- Machado Aráoz, Horacio (2016). “Sobre la Naturaleza realmente existente, la entidad ‘América’ y los orígenes del Capitaloceno”. *Actual Marx Intervenciones*. 20: 205-230, Primer Semestre. Santiago de Chile: LOM.
- Machado Aráoz, Horacio (2018a). “La insustentabilidad del capital”. En María Luisa Eschenhagen y Carlos E. Maldonado (eds.), *Epistemologías del Sur para germinar alternativas al desarrollo* (pp. 125-201). Bogotá: Universidad del Rosario y Universidad Pontificia Bolivariana.
- Machado Aráoz, Horacio (2018b). “América Latina y la Ecología Política del Sur. Luchas de re-existencia, revolución epistémica y migración civilizatoria”. En Héctor Alimonda, Catalina Toro Pérez y Facundo Martín (coords.), *Ecología política latinoamericana. Pensamiento crítico y horizontes emancipatorios en clave sur* (pp. 193-224). Buenos Aires: CLACSO.
- Margulis, Lynn (1995). *Microcosmos: cuatro mil millones de años de evolución desde nuestros ancestros microbianos*. Barcelona: Tusquets.
- Maturana, Humberto y Varela, Francisco (2004). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires: Lumen.
- Ospina, William (2020). “¿Qué nos dice la Tierra con todo esto?” Manuscrito. S/D.
- Peirce, Charles S. (1988). *El hombre, un signo*. Barcelona: Crítica.
- Prigogine, Illia (1996). *El fin de las certidumbres*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Prigogine, Ilya y Stengers, Isabelle (2004). *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Madrid: Alianza.
- Monod, Jacques (1970). *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*. Barcelona: Tusquets.
- Mumford, Lewis (2016 [1973]). *Ensayos. Interpretaciones y pronósticos*. La Rioja: Pepitas de Calabaza.
- Ribeiro, Silvia (2020). “El sueño de la razón: los hacendados de la pandemia”. Disponible en: <http://www.biodiversidadla.org/Recomendamos/El-sueno-de-la-razon-Los-hacendados-de-la-pandemia>
- Rush, Alan (2011). *Jacques Monod. A 40 años de El azar y la necesidad*. Tucumán: Instituto de Epistemología/ Facultad de Filosofía y Letras-UNT.
- Santos, Boaventura de Souza (2009). *Una epistemología del Sur*. México: Siglo XXI.
- Schrödinger, Erwin (1983). *¿Qué es la vida?* Barcelona: Tusquets.

Producción socioecológica de la pandemia

- Tsing, Anna (2019). *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: Mil Folhas do IED.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2012). *Metafísicas caníbales*. Buenos Aires: Katz.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2013). *La mirada del jaguar*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Wallace, Rob; Liebman, Alex; Chavez, Luis Fernando y Wallace, Rodrick (2020). “El COVID-19 y los circuitos del capital”. Disponible en: <http://lobosuelto.com/el-covid-19-y-los-circuitos-del-capital-rob-wallace-alex-liebman-luis-fernando-chavez-y-rodrick-wallace/>