

# IV. DIÁLOGO FILOSÓFICO

---



Pablo Cosentino y Martín Medina

## Disputar otros mundos posibles. Una conversación con Horacio Machado Aráoz sobre naturaleza y capitalismo<sup>1</sup>

---

**Resumen:** *La presente conversación aborda diferentes propuestas conceptuales de Horacio Machado Aráoz, con el propósito de problematizar nuestro vínculo con la naturaleza. Así, exploramos la crítica que realiza este pensador al extractivismo, la reivindicación de otros lenguajes y la apuesta por una reformulación del marxismo.*

**Palabras claves:** *Naturaleza, Extractivismo, Lenguajes, Ciencia*

**Abstract:** *This conversation addresses different conceptual proposals by Horacio Machado Aráoz, with the purpose of problematizing our link with nature. Thus, we explore the criticism that this thinker makes of extractivism, the vindication of other languages and the commitment to a reformulation of Marxism.*

**Keywords:** *Nature, Extractivism, Languages, Science*

### Una invitación a pensar otros mundos

Esta conversación con Horacio Machado Aráoz surge de la inquietud por pensar modos de habitar y ser parte de nuestros territorios que fomenten la expansión de la vida. Esto representa una apuesta por superar la fragmentación ontológica propuesta en la concepción del mundo hegemónica de la modernidad occidental. En estos tiempos de Capitaloceno, urge la necesidad de un pensamiento crítico que aspire a trascender las propuestas de un ambientalismo atrapado dentro de una racionalidad desarrollista. En esta dirección, el siguiente diálogo nos da la oportunidad de reflexionar sobre las alternativas a un orden cuyo rostro más terrible deja ver un panorama de muerte y devastación.

En este amistoso intercambio encontramos reflexiones sobre los diversos aportes conceptuales de Machado, cuya obra puede ser leída, en parte, como una invitación a una convivencia cuidadosa de la multiplicidad de lo viviente. Esto se traduce en un pensamiento de lo político en un sentido amplio, que se plasme en la conformación de espacios desde los que se interrumpa las lógicas extractivistas y se resista a la depredación y al saqueo de la riqueza de la vida. En este punto cobra un papel decisivo la reconsideración de los cuerpos y las sensibilidades como una dimensión fundamental en la praxis del pensamiento.



Como queda en evidencia en muchos de sus textos, los cuales se irán abordando a lo largo de la conversación, Machado indaga en los saberes propios de las comunidades indígenas y campesinas del Sur Global y en las tradiciones críticas del pensamiento europeo, buscando intersticios que habiliten un re-posicionamiento ético, estético, político y epistemológico. Al mismo tiempo, el gesto anterior nos ofrece otras miradas sobre la forma en que ejercemos nuestras prácticas de conocimiento. Por lo tanto, a lo largo de este diálogo, se hallarán discusiones en torno a este tópico y sobre su relevancia en el ensayo de propuestas de mundos alternativos, donde el afán de apropiación y consumo ceda ante la configuración de otras maneras de establecer interacciones entre lo humano y lo no humano.

### **La disputa al interior del campo científico: hacia la construcción de lenguajes de resistencia**

**Martín:** La primera inquietud que tenemos surge a partir de la lectura de algunos de tus textos, donde desarrollas la idea de que el lenguaje tecno-científico ha llevado a la cosificación y la muerte de la naturaleza. Este lenguaje funciona como un dispositivo para la apropiación y explotación de la misma. En este sentido, el lenguaje tecno-científico se sostiene a partir de una ontología dualista que ha conducido a la separación y la pérdida de sentido de la pertenencia a la naturaleza. Por el contrario, tu propuesta apunta a revalorizar una lengua de resistencia “desde y como naturaleza”. Te queríamos consultar si puedes comentarnos qué rasgos o características atribuyes a este otro tipo de lenguaje.

**Horacio:** Me refiero específicamente al lenguaje de la ciencia y a lo que presupone en términos de ontología. Cuando digo “ciencia”, estoy hablando básicamente de la ciencia occidental-moderna en su versión hegemónica, haciendo la aclaración de que, siendo hegemónica, nunca ha logrado tapar ni aplastar otras formas de concepción de esto que llamamos -vamos a ponerlo entre comillas- “naturaleza”. En el sentido de que la propia genealogía del concepto

naturaleza tiene una veta occidentalista ya que allí, como región epistemológica, la naturaleza se configura como lo opuesto a lo humano. Hay una construcción de la idea de naturaleza que es “lo opuesto a lo humano”. Y esto es tematizado principalmente por la antropología. Hay muchos desarrollos de la antropología que visualizan eso, donde dos referentes fundamentales serían Philippe Descola y Bruno Latour, entre otros. Y en el caso latinoamericano Eduardo Viveiros de Castro. También, Arturo Escobar desde un registro antropológico y filosófico<sup>2</sup>. Hoy hay todo un campo que hace que esta observación que estamos haciendo resulte una nimiedad dentro del campo especializado.

Volviendo a la cuestión, a mí me inspiró mucho la lectura sobre historia de la ciencia y sociología de la ciencia. La ciencia entendida como una práctica social humana dentro de una matriz de relaciones sociales. ¿Cómo se gestó la ciencia moderna? Esta fue una empresa de conquista. La idea de la naturaleza como el primer objeto de conquista colonial es una de las nociones seminales que a mí se me aparece. Obvio que, cuando llegué ahí, ya había un montón de otros desarrollos al respecto. Era por el año 2010 y estaba terminando de escribir mi tesis de doctorado<sup>3</sup>. Ahí vi, efectivamente, cómo la naturaleza americana -América como concepto de naturaleza- es el punto epigenético de este lenguaje, de este discurso científico que lleva a este proceso de devaluación ontológica de eso que llamamos “naturaleza” o podríamos llamar “madre tierra”, esto que se llama el mundo de la vida en general (no en el sentido fenomenológico, sino en un sentido más existencial). La tierra como gran sistema viviente -como una gran comunidad de comunidades vivientes- aparece, inicialmente, como una primera operación que constituye las condiciones de posibilidad de la ciencia moderna, es la cosificación de la naturaleza. Es una cosificación que es cientificación, mercantilización y militarización. Toda esta dinámica es una operación práctica, política, antes que epistemológica.

En este sentido, mi pensamiento es sociológico. No es que la práctica antecede al discurso, sino que el discurso forma parte de la práctica. El punto primero fue desanimar a la naturaleza,

quitarle su condición de ser viviente. En el siglo XIX, cuando nace la sociología, Weber dice que este proceso de racionalización es el proceso de “desencantamiento del mundo”. Hay un historiador de las ciencias ambientales llamado Peter Bowler, que tiene un tratado sobre la historia de las ciencias ambientales que me ha servido de referencia para ver este proceso de objetualización que sistematiza Descartes (2012) en *El Discurso del Método* y también Bacon (2016) en *Novum Organum*<sup>4</sup>. Estamos hablando de una sistematización filosófica de una práctica política que tiene su antecedente desde 1492 hasta 1600. Este es el proceso.

Bowler refiere a cómo la práctica de la Inquisición y la Contrarreforma católica han perseguido a todos los discursos o las ontologías animistas, que también eran parte del mundo cultural medieval europeo. También es importante ver esto, en el sentido de no pensar como algo exótico o esotérico las concepciones animistas que había en los pueblos originarios y la idea de *Pachamama*. La idea de la tierra como ser vivo, de carácter animado, la no separación entre materia y espíritu, es algo que podemos ver en muchas culturas, incluso dentro de Europa en el siglo XVI. Peter Bowler dice que en el Renacimiento todavía los naturalistas y los alquimistas tenían esta concepción. Tal es así que en el siglo XIX -a pesar de que, en siglo XVII, Descartes y toda esta institucionalización de esa ciencia primitiva moderna tienen como presupuesto la idea de la naturaleza como materia inerte-, si uno toma registros como el propio Marx o el pensamiento de Élisée Reclus (1975) (en su obra *El Hombre y la Tierra*), verá que Reclus dice que el ser humano es la tierra que está tomando conciencia de sí misma. Estamos hablando de un pensamiento que hoy le podríamos atribuir a Latour o a Haraway, pero que siempre estuvo subyacente. Esta idea de la tierra como madre es una verdad pre-científica, que hoy podemos fundamentar y justificar con argumentos científicos a partir de la revolución científica, de las ciencias de la complejidad, que se da a mediados del siglo XX en adelante (con Prigogine, Stengers, Maturana, Varela, etc)<sup>5</sup>. Es una noción precientífica.

Me parece que muchas culturas premodernas tenían conciencia de una temporalidad

mucho más acorde a los tiempos geológicos de la vida. Dentro de la cosificación que significa y que involucra la dinámica del discurso moderno, hay una fragmentación y un achicamiento espacio-temporal. Hoy estamos viendo y viviendo eso. No nos imaginamos la vida más allá de nuestro pequeñísimo horizonte biográfico. Me puedo ir muy lejos con un montón de anécdotas. Pero grandes obras de grandes civilizaciones, como el Machu Pichu, asumieron diez o doce generaciones. Imaginen que un montón de gente pasó la vida trabajando en algo que no verían sino los nietos de sus nietos. A mí me llamó la atención la primera vez que fui a Europa y veía esas catedrales medievales, que llevaron trescientos años en construirse. Hoy nos cuesta pensar esa temporalidad. Es como una nota al pie, pero creo que el proceso que se da con esa revolución científica primitiva (la llamo “primitiva” a propósito), es de devaluación ontológica, pero también desde el punto de vista metodológico. El proceso de abstracción, de matematización, de objetivación -donde se pierden todas las cualidades sensibles como registros válidos de conocimiento, donde el gusto, el tacto, el sonido y todas esas cualidades aparecen como menores frente a la lógica matemática, newtoniana, donde lo que importa es lo objetivamente medible- también es una fuerte erosión de las condiciones cognitivas, afectivas, de apreciación, de conocimiento, de valoración de la naturaleza.

Yo creo que hay toda una trayectoria de esta ciencia hegemónica moderna que se exacerbó. Hoy tenemos la transgénesis y todo lo que es conocimiento y tecnología de punta. Si uno va al inventario del CONICET<sup>6</sup> va a ver que sigue embalado y encaminado dentro de este rumbo, que me parece que es sumamente errado. Ese texto de Peter Bowler ayuda a ver cómo la biología, la botánica, la zoología, desde Humboldt en adelante, se desarrollaron acá en América. El espíritu científico, el mundo como un gran campo a descubrir, a clasificar, a describir, a taxonomizar, efectivamente ocurrió acá. Desde Humboldt hasta Darwin, los investigadores venían en barcos militares que estaban buscando elementos de la naturaleza que pudieran tener una finalidad mercantil o militar. A mí me parece que se trata de aplicar un proceso reflexivo sobre cómo se

construyó concretamente la práctica científica occidental hegemónica como práctica social. Un poco lo que hace Kuhn o la Escuela de Edimburgo nos lleva a tomar consciencia u objetivar esto.

**Pablo:** Buenísimo, Horacio. Muy interesante. La segunda pregunta que habíamos pensado viene muy en línea con esto último que mencionas. Nos gustaría que nos comentaras (aunque algo ya dijiste en esta respuesta) cómo concibes esas prácticas de investigación o de estudio que exceden las prácticas hegemónicas dentro de la ciencia moderna occidental. ¿Qué rasgos podrías atribuir a unas prácticas científicas que no le quiten al mundo ese flujo vital, que den cuenta de las interconexiones, de las relaciones entre la materia viva y no viva, que se salgan de esa tendencia a buscar la neutralidad? Si podés decirnos algo más en relación a esos rasgos que para vos debería tener una ciencia no hegemónica o una ciencia más ligada al mundo de la vida...

**Horacio:** Lo primero que diría es que desde el poder hay una instrumentalización y una subsumción de lo científico que vuelve muy difícil determinar la manera de actuar. El uso instrumental de la ciencia como forma de dominación no es un tema nuevo, no tiene ninguna novedad. La crítica a esta idea positivista de la objetividad como neutralidad valorativa data por lo menos desde principios del siglo pasado, desde la Escuela de Frankfurt en adelante. En los '70 Habermas (1989) escribe *Conocimiento e Interés* y ahí da cuenta de que lo científico siempre está situado, de que la ciencia hace parte de un campo de relaciones de fuerza y de poder, donde el conocimiento es una forma de poder. Entonces hay una relación bidireccional entre conocimiento y poder, que es tematizada por Adorno, Horkheimer, Marcuse, Habermas o Foucault<sup>7</sup>. Pero me da la impresión de que muchas veces las intervenciones científicas hegemónicas institucionales hacen, impunemente, caso omiso de esto. Hablan desde una posición de poder y consideran lo científico como un lugar de jerarquía epistémica, como la configuración de ese régimen de verdad. Esto le permite a la ciencia que es funcional a la lógica del sistema no tener por qué justificarse.

Lo que queda inmediata y espontáneamente expuesto es que todo conocimiento que sea

crítico o disfuncional a la lógica sistémica pasa a ser una científicidad de carácter dudoso. Doy un ejemplo muy claro. Este año, cuando hubo un proceso de represión y de criminalización de la protesta en Andagalá por el tema minero, pasó lo siguiente... Nosotros, como colectivo, sacamos un comunicado diciendo que la gente no era "terrorista" sino que se estaba manifestando, que hace quince años se viene pronunciando en contra de Agua Rica, que es un proyecto de megaminería, el cual nunca tuvo licencia social, ni audiencia pública<sup>8</sup>. Entonces el propio Estado no respeta la institucionalidad que él mismo se dio y que es una institucionalidad muy favorable a los intereses de este tipo de capitales. Sacamos este comunicado, hubo mucho revuelo y la presidenta del CONICET (nuestra jefa) salió a decir que nadie puede hablar en nombre del CONICET en contra de la minería.

Otros científicos que están trabajando en el riñón del modelo de agronegocios, con la cuestión de la transgénesis, están haciendo investigación que tiene directos intereses y vinculaciones con fines comerciales, en un modelo que está fuertemente cuestionado por sus impactos socioambientales, sanitarios, etc., como el modelo de agronegocios. Y cuando hay gente que habla en nombre del CONICET, no salen a decir que no pueden hablar en nombre del CONICET. Al contrario, esto aparece como mostrando la utilidad social que tienen las investigaciones científicas del CONICET. Estoy diciendo esto en el sentido de que en todos los campos hay una configuración de un régimen de verdad entre el sistema científico, el Estado y el mercado, que configura la oficialidad, la "ciencia oficial". Y esta ciencia oficial actúa y procede impunemente. Digo impunemente en el sentido de que no tiene la necesidad de hacer un proceso de reflexividad epistemológica, de dar cuenta de los fundamentos ontológicos y epistémicos de sus construcciones. Espontáneamente, quienes están poniendo en cuestión alguna cosa que no sea asimilable por el sistema, van a ser científicos de dudosa científicidad.

Esto pasa a nivel mundial. Pasó con todo el tema de la "controversia" del carácter antropogénico del calentamiento global, del cambio climático, de la crisis climática. Hasta hace muy poco

el negacionismo climático operaba así. Y había un montón de evidencia científica que era descalificada por ser recursos “ideologizados”, que mostraba que la sociedad urbano-industrial y el modelo fósil de estos sistemas sociales son lo que han provocado esta crisis climática y la alteración de la composición química de la atmósfera. Hoy ya no hay alguien que, científica y seriamente, asuma esta posición negacionista. Pero hasta cinco años atrás teníamos esta cuestión. Por eso digo que es sumamente difícil, porque hay varios campos ahí. Dentro del propio campo científico la ciencia crítica ocupa una posición de absoluta marginalidad. El valor del conocimiento científico está mediado por una idea de utilidad, que es una utilidad funcionalizada por la lógica del sistema. Es útil lo que es rentable.

¿Qué aportan los científicos sociales? No aportan nada. Son una molestia. Porque estamos diciendo que hay un montón de cosas que están mal y que habría que cambiar y que las condiciones para cambiar no están. El campo científico es un campo sumamente asimétrico, donde los recursos del sistema en términos de prestigio, de medios y de realización están fuertemente concentrados. Las condiciones de producción de otro tipo de conocimiento ocupan una posición sumamente marginal. Pero dentro del campo de la sociedad, en general, una condición básica y fundamental para hacer otro tipo de ciencia son cosas que ya sabemos. Lo primero es deconstruir todos los presupuestos positivistas de la ciencia. Siempre estamos hablando de una ciencia situada, de que el conocimiento científico es un tipo de registro del saber, que tiene algunas ventajas y algunas desventajas respecto de otras formas de producir conocimiento. Esto no significa, a priori, una jerarquía epistemológica respecto de otros registros cognitivos o epistémicos. En todo caso, la diversidad epistemológica enriquece a la ciencia y la idea de una “ecología de saberes”<sup>9</sup> contribuye a la sofisticación y a una idea de conocimientos que sean más aptos para la vida.

Todo esto -explicitar cuál sería nuestro interés cognoscitivo, situarnos dentro de este campo, ver cómo establecemos condiciones de diálogos-, uno lo podría rastrear desde Habermas, desde las “metodologías participativas”, desde Fals Borda, Freire<sup>10</sup> y -desde una sistematización más

epistemológica- con Boaventura de Sousa y esta idea de “ecología de saberes”. A mí me parece que esto hace parte de las condiciones de producción de una ciencia seria, objetiva y situada. El carácter situado significa la explicitación y la apropiación reflexiva de los intereses y de los valores. En vez de presuponer esta separación entre hechos y valores, habría que ver efectivamente qué consecuencias prácticas tienen determinados contenidos de verdad. Esto nosotros lo tenemos claro, pero los científicos que trabajan dentro de la oficialidad actúan en forma totalmente impune. Por eso me parece que ahí hay una enorme asimetría.

**Martín:** Escuchándote con atención, Horacio, se me ocurrían otros ejemplos. Vos mencionabas este encuentro de opiniones de la directora del CONICET y la declaración que ustedes hacían acompañando a la asamblea. Recuerdo a Andrés Carrasco<sup>11</sup>, alguien que estando en el núcleo del CONICET, hace la denuncia del agronegocio y rápidamente lo desplazan de ese lugar de jerarquía y reconocimiento, con toda una campaña mediática muy fuerte y con sanciones por parte del CONICET.

**Horacio:** Sí, yo lo dije por coyuntura, porque estábamos acá. Pero el caso de Andrés Carrasco es sumamente emblemático y es vergonzoso. Porque ahí ni siquiera se guardaron las formas, ningún formalismo. Fue muy obsceno todo eso. También tenemos casos a nivel mundial en el modelo de agronegocios. Hay investigadores franceses, mexicanos, ingleses, involucrados tanto con el estudio del impacto del glifosato, en particular, como con otros campos vinculados a las tecnologías transgénicas que realmente están dando cuenta de eso.

Andreas Malm (2016) es un sociólogo sueco que tiene un texto, *El capital fósil*. Él dice que en estos temas no opera una lógica argumentativa. Es una pura relación de poder. Cualquier cosa que uno diga respecto a los impactos del *fracking* o de tecnologías de intervención sobre la naturaleza que tengan una importancia clave dentro del funcionamiento del metabolismo social de la economía capitalista no encuentra ningún tipo de argumentación. Lo que hay es un régimen de poder que oculta toda posibilidad de



argumentación científica. Y él lo planteaba en relación a la cuestión climática. Porque si fuera por las evidencias científicas debiéramos paralizar ya la extracción de petróleo, hoy deberían estar prohibidas un montón de cosas. Estamos a días de la Cumbre de Glasgow y, sin embargo, lejos de ir en ese sentido estamos volviendo a quemar carbón. No sólo no estamos dejando de quemar petróleo, sino que estamos volviendo a quemar carbón, que es lo peor de lo peor. Ahí se ve que en términos prácticos la lógica de la transformación no se da por el peso de la capacidad argumentativa de la ciencia. Finalmente, la ciencia es un flujo más dentro de un campo de fuerzas sociales. No es menor, pero no es el único.

Los científicos no van a cambiar. Esto también implica un acto de humildad, en el sentido de reconocer la necesidad de entrar en diálogo con otros registros cognitivos. Porque, finalmente, se trata de una cuestión –como decía Peirce– de creencia social, de cómo se construyen esas creencias sociales y de cómo las creencias sociales son las que tienen capacidad de producir transformación.

### **Fragmentación, deseo y sensibilidad en tiempos de Capitaloceno**

**Martín:** Bueno, Horacio, me van surgiendo más interrogantes en base al comentario que haces. Pero quisiera avanzar un poquito con una pregunta en relación al deseo y a la construcción de otro tipo de prácticas sociales. La pregunta surge a partir de la lectura del artículo “Sobre la Naturaleza realmente existente: la entidad ‘América’ y los orígenes del Capitaloceno” (Machado, 2016). Ahí planteas al ser humano como un consumidor de energía de la tierra. También en otros trabajos mencionas el pensamiento de Chico Mendes<sup>12</sup>, un referente de la lucha amazónica que no dejó de dar cuenta de los límites necesarios respecto a las prácticas extractivistas. Por el contrario, en la cultura occidental se desencadena una sociedad de hiper-extractivismo que se desentiende del lazo con la madre tierra. En este punto la consulta es si consideras posible,

teniendo en cuenta algunos aportes de la teoría psicoanalítica, generar políticas que habiliten un trabajo en el plano del deseo y la afectividad, que permitan ir más allá de la lógica del hiperconsumo al momento de pensar otras formas de subjetivación y de relación con la naturaleza, con los otros y con lo comunitario. Por último, nos gustaría saber si consideras que el psicoanálisis en términos generales puede generar algún aporte que contribuya a modificar nuestra relación con lo vivo o si, por el contrario, consideras que es funcional a las actuales formas de concebir al sujeto dentro del sistema.

**Horacio:** Ahí les tengo que pedir disculpas porque realmente soy un analfabeto en términos psicoanalíticos. Me excuso absolutamente porque es un límite muy directo de lo que he explorado. Lo que sí te puedo decir en relación a la construcción de la subjetividad, de la idea del deseo, de la relación entre emoción, conocimiento y evolución, es que nuestra aproximación es sociológica, desde la sociología de los cuerpos y las emociones. Nosotros seguimos mucho los desarrollos de Adrián Scribano en este punto<sup>13</sup>. Pensamos la idea del metabolismo social –que sostiene Marx (1970) en *La ideología alemana*– de que el hombre es una fuerza de la naturaleza que, por el proceso de trabajo, transforma la naturaleza exterior pero que, simultáneamente, transforma (necesaria y correlativamente) la naturaleza interior. A mí me gusta más hablar de “naturaleza genérica” y “naturaleza específica”, para decir que no hay una ruptura entre naturaleza y sociedad, sino que hay una continuidad y una co-imbricación dialéctica.

Un aspecto clave es cómo se configura esta dimensión de lo humano que son las emociones. En el materialismo histórico de Marx, la concepción de lo humano nunca podía apartarse ni dejar de tomar como punto de partida al cuerpo, el organismo biológico. La percepción sensorial era inseparablemente emotiva, es el punto cero de la construcción de conocimiento. Esto es un poco lo que nosotros, de alguna manera, seguimos. En este sentido, en la idea de las emociones y de la volición, no pensamos que haya algo esencialista. Me parece que el esencialismo ha dado muestra de ser una visión errada de lo humano,



de pensar que hay una base psíquica o emocional determinada que sería lo propiamente humano. Considero que la estructura psíquica, la estructura emocional, se forma dentro de una matriz de relaciones sociales, de cómo nos relacionamos con los otros, de la propia especie y de las otras especies.

Efectivamente esto hace pensar que los desarrollos tecnológicos que se dieron dentro del marco de la sociedad occidental plasmaron una matriz práctica donde nosotros -como seres humanos en nuestra vida cotidiana- estamos alejados de los procesos químicos, biológicos y geológicos de la tierra. La artificialización de nuestro entorno, de la vida cotidiana, hace que estemos distantes. Y esta distancia es una idea de ajenidad, de desconocimiento. Y esto se manifiesta en el punto emocional como una cuestión de ataraxia, de insensibilidad. La sensibilidad no la podemos tomar como algo que está metido en el ADN. No podemos ir por una mirada sociobiológica. La sensibilidad se construye dentro de una matriz de relaciones. Nuestros “abuelitos”, que vivían en el campo, sabían lo que era comerse un pollo porque ellos lo criaban. Matar la gallina, el acto de matarla, implicaba una conexión porque ellos criaban eso que comían. Entonces hay ahí una afectividad diferente a la nuestra. En Catamarca, las familias campesinas que crían sus cabras tienen ese vínculo. En Santiago del Estero, donde yo trabajé mucho tiempo, hay un montón de comunidades que no tienen agua potable, que saben exactamente lo que cuesta el agua. ¿Qué registro tengo yo acá, en la ciudad, del sistema socio-hidrológico en el que estoy implicado? Voy y abro la canilla. Yo sí sé de dónde viene, porque me dedico a este tema. Pero cualquier ciudadano común, de una ciudad cualquiera, muy difícilmente conecte su experiencia cotidiana de uso práctico del agua con el sistema socio-hidrológico dentro del cual está implicado.

Esta distancia que necesariamente crea el metabolismo urbano-industrial, la hiper-tecnificación del mundo, tiene implicaciones a nivel de la sensibilidad y de la afectividad. La aficción, lo mismo que el sentido, tiene esta doble significación de lo que te afecta y del vínculo emocional que hay en eso. Hay un vínculo emocional

simbólico, pero también hay un vínculo material orgánico. Te sentís afectado o no, pero hay cosas por las que no sabés que te sentís afectado hasta que aparecen dolencias que no las podés relacionar con el entorno ambiental. Por ejemplo, estamos respirando aire que tiene muchas partículas de plomo por las emisiones de los automóviles y no conectamos las patologías respiratorias o pulmonares con eso. Estamos completamente desconectados porque tratar a la naturaleza como algo externo se ha hecho cuerpo.

Yo creo que hay muchos desarrollos en esto. Lewis Mumford ha dado cuenta de este proceso, de cómo incide a nivel de la afectividad y de la sensibilidad humana el proceso híper-maquínico. Tiene un texto que se llama *El mito de la máquina* (Mumford, 1997), que habla del proceso de “deshumanización”, de la hiper-tecnificación. Mi relación con el psicoanálisis es muy indirecta. Leí los textos de Erich Fromm y de Marcuse. Hay un texto de Erich Fromm (2020), que es del '72, que se llama *La revolución de la esperanza* en el que habla de este proceso de deshumanización como erosión de la capacidad sensible, afectiva y emocional que implica la sociedad ultra tecnificada y la lógica consumista. Yo, realmente, de psicoanálisis no sé casi nada y mis lecturas son indirectas. Pero en estas cosas veo un poco lo que nosotros trabajamos, esta idea de que hay un *habitus* que genera una sensibilidad y una emocionalidad que no puede ser escindida de la cotidianidad de la práctica.

## Diálogos cruzados entre humanismo y posthumanismo

**Pablo:** Nos surgió una inquietud en base a esto que mencionas como una deshumanización, producto de la forma en que nos vinculamos con los otros y con el ambiente. Nos llevaba a hacer ciertas relaciones con distintas corrientes críticas al humanismo, como puede ser el posthumanismo, el transhumanismo, pensadoras como Rosi Braidotti o Donna Haraway. Queríamos saber cómo te llevas con estas corrientes críticas y, también, si consideras que hay algo del humanismo a rescatar.

**Horacio:** Hace poco salió un libro de un antropólogo español, José David Sacristán de Lama, que hace una discusión sobre humanismo, posthumanismo, etc<sup>14</sup>. Obviamente tenemos que deconstruir el humanismo Occidental-colonial-hegemónico, la idea de lo humano que se construyó desde el siglo XVII en adelante. Pero también, pasando por Foucault, tenemos que desesencializar lo humano. No hay nada esencialmente humano. Siguiendo con lo mismo que decía antes, lo humano es lo que nos hacemos. Somos una especie cuya principal característica biológica distintiva es que podemos contradecir nuestro propio mandato biológico, nuestra propia función ecosistémica. Esta es un poco la cuestión.

¿Cuándo es que nos empezamos a hacer humanos? Yo creo que la paleoantropología nos ayuda mucho al darnos pistas. En base a eso puedo decir que la humanización y la deshumanización no son una trayectoria unilineal e irreversible. Cuando a Margaret Mead le preguntan cuándo marcaba -desde el punto de vista paleoantropológico- el origen de la especie humana, ella decía que había tomado como registro un momento en que había visto un cuerpo que se notaba que había tenido una fractura importante y que esa fractura había sido soldada. Ella dice que eso da cuenta que ese ser siguió vivo porque fue asistido por otro. Hubo un semejante que reaccionó al sufrimiento de esta persona, la ayudó y la cuidó.

Hay un texto de Patterson (2014), *Karl Marx, antropólogo*, que habla de este proceso de hominización. Allí la empatía hacia los semejantes, los procesos de cuidado y de ayuda mutua, fueron claves y fundamentales. Primero, para la sobrevivencia biológica y, segundo, para el desarrollo de nuestras capacidades y competencias abstractas -las capacidades de intelección y de lenguaje abstracto-. Si uno mira cómo fue el proceso histórico real de hominización, cómo fue que la especie *homo* fue evolucionando y se fue configurando como una forma específica de vida, va a encontrar que estas cuestiones de cuidado, de reciprocidad, de mutualidad, de cooperación, de complejización de la dinámica de cooperación, fueron claves en el proceso de humanización. Es esta consciencia colectiva, que no venía de un discurso ético ni religioso, sino

que nacía de una serie de prácticas de sobrevivencia que estaban vinculadas a eso. Cuando empecé a leer todo esto, fue sumamente revelador para mí. Por ejemplo, en el sentido de ver la relevancia ontológica y política que tiene el maternaje, la crianza. Porque una de las diferencias biológicas que tenemos con los primates más desarrollados no humanos es que la cría nace con el 80% del cerebro ya formado. Cuando pare, el monito ya tiene formado el 80% del cerebro; en cambio, la cría humana tiene el 25% del cerebro. Esto significa que el proceso de desarrollo cerebral es extrauterino, está mucho más influenciado por la trama sociocultural y todo eso. Esto significa que biológicamente somos mucho más dependientes de las tareas de cuidado. Y esto es lo que ha permitido el desarrollo del lenguaje y la propia posibilidad de sobrevivencia.

Volviendo al punto sobre humanismo, posthumanismo y transhumanismo, yo creo que la respuesta a qué es lo que nos hace humanos y qué es lo que nos deshumaniza no puede dejar de ser ética y política. No hay una respuesta científica, si entendemos lo científico como algo separado de lo ético y de lo político. Pero sí me parece que podemos ver un poco las consecuencias de estas configuraciones y de ahí extraer esto. Haraway me parece fascinante, sumamente iluminadora. Sin embargo, hay algunas cosas de sus trabajos que me resultan difíciles de comprender, porque siento o percibo -desde mi lectura- que hay cierto tecno-optimismo implícito dentro de esas cuestiones de ensamblaje entre lo humano y las creaciones tecnológicas de lo humano. No lo sé, pero me parece que hay un cierto tecno-optimismo que descuida otras cosas, por ejemplo, cuál es la matriz de relaciones con las que nos vamos a llevar, sabiendo que la vida siempre está en movimiento y que hay un proceso de coevolución que va a continuar. Me parece que hay ciertas cosas en las que hay una diferencia fundamental entre los objetos técnicos y los seres vivos. Los seres vivos tienen una entidad propia independiente de lo humano; en cambio las creaciones técnicas, no. Ontológicamente, para mí, no es asimilable un producto técnico, un objeto del trabajo humano, con seres vivos que preexisten y cuya vida excede lo humano.

Creo que hay que tener mucho cuidado, porque esta lógica de lo cyborg, de lo posthumano, me parece que puede ser muy fácilmente funcionalizada hoy. Yo más bien tengo una sensibilidad más decimonónica: Reclus, Murray Bookchin<sup>15</sup>. Es esta idea de ser un poco más respetuoso del mundo de la vida y de ser muy cuidadoso al momento de intervenir sobre eso. Volviendo un poco a la cosa, no debemos regalarle al occidente colonial, patriarcal, capitalista, la propiedad sobre lo humano. Si renunciamos a la idea de lo humano, ¿desde qué lugar vamos a plantear el derecho a una vida humana digna? Obviamente tenemos que deconstruir ese pseudo universalismo a partir del cual esta idea humanista se ha instalado. Es una idea antropocéntrica, colonial, productivista. Por supuesto que hay que distanciarse de eso. Yo diría que tendríamos que conversar (y no renunciar) sobre qué es lo propiamente humano, qué es lo que nos humaniza y qué es lo que nos deshumaniza, qué matrices de relaciones humanas nos llevan a ocupar un lugar dentro del sistema de la vida que sea motivo de realización personal, colectiva y como especie, pero que no ponga en riesgo el planeta.

Por eso, contraste esta idea del *habitus* del conquistador, de comportarse frente a la tierra como explotador, como dueño del mundo, y esta lógica del individualismo posesivo que nos ha devuelto este mundo en crisis que tenemos, este escenario capitalocénico. Porque esa idea de Hobbes, que era una idea, se hizo práctica. El mundo moderno es un mundo donde hay un montón de subjetividades hobbesianas, que viven el mundo como el mundo de la competencia, de la posesión, de una guerra regulada. Estos niveles de violencia, esta lógica de la guerra, tiene consecuencias ontológicas y políticas, no es gratuita. Si nos vamos acostumbrando a naturalizar formas de violencia, si vemos cómo, en la minería, se explotan los cerros -porque se explotan literalmente los cerros, “vuelan los cerros”- y decimos: “Bueno, lo necesitamos porque necesitamos autos, computadoras, etc” caemos en una lógica de naturalización de un patrón de violencia que nos hace cada vez más violentos. Y esto tiene consecuencias para nuestra comunidad política.

**Pablo:** Es muy interesante que en muchos de tus textos señales la raíz etimológica del término “humano” en relación a “humus” y mencionas la frase “somos tierra”. Esto lo hemos hablado con Martín y nos parecía muy valioso, porque es una contrapartida a esta fragmentación que mencionabas.

**Horacio:** Es más una metáfora que tiene fuertes reminiscencias históricas, en términos geológicos. Somos la última expresión de la biodiversidad. Nacimos ya en el atardecer de todo este proceso de cosmogénesis. Yo no puedo asegurar que nosotros tenemos el deber biológico de ser cuidadores de la vida en la tierra. No está inscripto en ningún ADN, pero tampoco está inscripto que nosotros somos los depredadores. Hay un texto muy bonito de Marshall Sahlins (2011) que se llama *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, donde dice que el hombre no es ni “naturalmente bueno”, ni “naturalmente malo”. Esto va a tener consecuencias prácticas para la sociedad, para la propia condición humana y para el planeta entero. Es sencillamente eso.

Podríamos funcionar con dos estereotipos. El estereotipo de Hernán Cortés o Thomas Hobbes, por un lado -como figuras emblemáticas de esa subjetividad moderna hegemónica-, o podríamos pensarnos como Chico Mendes o Francisco de Asís. Los mundos que tendríamos con uno y otro camino serían diametralmente opuestos. No estamos obligados a elegir uno u otro, pero sí creo que nos conviene ser este último. Básicamente, por ahí pasan las opciones. Hay mucha literatura de esto, muy vieja. Hay un texto de Lynn White (1967), de 1967, que se llama *Las raíces de nuestra crisis ecológica*. Habla de esta crítica a esta concepción pseudo humanista antropocéntrica. Para mí, humanismo no es sinónimo de antropocentrismo, ni de individualismo. Yo pienso que tendríamos que pensar cuál sería la función ecológica de lo humano dentro del sistema tierra, sabiendo que esta función no es ningún mandato instintivo, ni está dado. La elegimos o no. Pero, efectivamente, nuestra práctica tiene enormes implicaciones ecológicas. De hecho, hoy estamos viviendo y padeciendo las consecuencias de nuestros propios actos, los actos de esta sociedad.

## Una exploración de Marx y la ecología política

**Martín:** Hay dos artículos, “Sobre la naturaleza realmente existente” (Machado, 2016) y “El territorio moderno y la geografía (colonial) del capital” (Machado, 2015) en los que vemos los aportes concretos de Marx y la articulación que hacés de este autor con determinados saberes ancestrales que hay en la región, donde se plantean otras cosmovisiones y sentires en relación a lo viviente. En este sentido, la consulta sería cuáles son las dificultades o los obstáculos epistemológicos que encontrás a la hora de congeniar estos aportes ancestrales pachamámicos con las propuestas emancipadoras de Marx.

**Horacio:** Diría que un nudo central del pensamiento de Marx es que el sentido del trabajo tiene enormes consecuencias no sólo políticas, sino también geológicas. Eso me parece que es la clave porque nos lleva a hacer toda una relectura de la tradición marxista. El trabajo es una expresión de la naturaleza. Entonces la contradicción que genera el capitalismo y la lucha de clases no es sólo una contradicción entre la clase apropiadora y la clase expropiada, sometida a condiciones de trabajo forzado. Allí el sentido del trabajo no está orientado a la recreación, el sostenimiento y la expansión de la vida social, sino que está orientada a la maximización de una lógica de valorización abstracta.

La utilidad social se define como rentabilidad. Esto es un poco desde los orígenes. Por eso, sistemas sumamente productivos, como los que encontraron los conquistadores acá, en América, fueron concebidos como tecnológicamente primitivos porque no producían valor de cambio. Pero, sin embargo, eran enormemente productivos en términos de producción de valor de uso, ya que sostenían materialmente a una población que estaba viviendo en condiciones de bienestar material muy satisfactoria.

Yo creo que ahí se da esta ruptura. Dentro de la tradición marxista específica hay una izquierda que sigue siendo muy eurocéntrica, muy productivista. Esto está muy vigente en lo que se ha dado en América Latina, con la discusión sobre el extractivismo de los gobiernos progresistas.

Lo dice el mismo Atilio Borón (2014) en *América Latina en la geopolítica del imperialismo*. Para él, que sigue pensando en términos de Lenin, la revolución es “soviets más electricidad”. Piensa en una idea de neutralidad política de los desarrollos tecnológicos y de las matrices productivas que me parece que hoy no resisten el menor análisis. Cuando digo “el sentido del trabajo” estoy hablando del trabajo vivo, pero también de la tecnología como la materialización del trabajo. Yo creo que el sentido social del trabajo -y, por tanto, el sentido de la tecnología- tiene consecuencias antropológicas, políticas y geológicas. Entonces hay que tener mucho cuidado hacia dónde la sociedad destina y asigna el trabajo, qué es lo que considera trabajo bueno, productivo.

Me parece que esto es perfectamente compatible con el “buen vivir”, una economía del buen vivir, y esta idea de una cosmovisión “pachamámica”. Ellos la usan en términos despectivos, pero a mí me parece que realmente hoy vemos cómo estas concepciones ancestrales están coincidiendo con la cosmología y la ontología que nos están dando los últimos avances científicos -en términos de lo que hablábamos, de Lovelock, Margulis, Haraway, Prigogine<sup>16</sup>-. Esta idea de la tierra como un sistema vivo, y de pensarnos como una comunidad de comunidades convivientes. Me parece que esto llevaría a decir “tené mucho cuidado con la capacidad creativa, destructiva, que puede tener nuestro trabajo y nuestra tecnología”.

Marx (2012), en el capítulo XIII de *El Capital*, cuando habla de taller, máquina y la gran industria, habla un poco de esta dialéctica, de cómo se produce el empobrecimiento de las capacidades creativas del trabajo humano, que son chupadas, subsumidas, por la máquina, por el trabajo muerto. Es dialéctica; aumenta la productividad y, ese aumento de la productividad, produce más riqueza social y más empobrecimiento del trabajador. No empobrecimiento sólo de sus condiciones materiales de vida, sino de sus capacidades y facultades específicamente humanas, de sus capacidades cognitivas, de sus habilidades prácticas y de todo eso. En este otro sentido, también, podríamos hablar de la humanización o de la deshumanización. Si tomamos este capítulo XIII y lo trasladamos acá, hoy



vivimos en un mundo de seres humanos discapacitados por un mundo de objetos tecnológicos ultrainteligentes. Todo es *smart* y nosotros somos los tontos que vivimos de la dependencia de lo *smart*. Se nos corta la luz y nuestra inteligencia se acabó. Es un poco esta dialéctica.

Tengo un artículo donde trabajo específicamente sobre la ecología de Marx y los marxismos. Es un texto en el que hoy escribiría muchas otras cosas más, porque es del 2016. Salió en la revista *Geographia* de la Universidad Federal Fluminense<sup>17</sup>. Ahí digo que es cierto que hay un Marx hegemónico que es productivista, pero hay otras lecturas posibles de Marx que a mí me parecen sumamente necesarias. Porque, básicamente, esta ontología de que somos naturaleza, este materialismo que elude la ruptura entre sociedad y naturaleza, Marx lo tenía muy claro. No caía en estas cuestiones de que la naturaleza es puramente una producción social. La naturaleza está socialmente intervenida. En este sentido, no es una naturaleza por fuera de la historia y de la política. Pero la naturaleza no es reductible al obrar humano.

**Martín:** Me quedo pensando cómo Marx es un autor en disputa por las diferentes lecturas que se vienen haciendo a nivel local (que son las que más nos interesan). Es un autor leído globalmente y las reapropiaciones que se hacen son bastante diversas, dentro de una larga tradición que se remonta a Mariategui e incluye una serie de autores bastante interesantes. Al escucharte hablar, me acordaba de algunas propuestas de Silvia Rivera Cusicanqui, donde ella critica ciertas apropiaciones del marxismo latinoamericano, en particular la de Dussel cuando retoma la noción de trabajo<sup>18</sup>. Lo ve en contraposición con la forma de trabajo ancestral que hay, por ejemplo, en Bolivia. Es una autora que reivindica ciertas tradiciones de los pueblos originarios y otra relación con el trabajo.

**Horacio:** Es cierto. Yo tomo más bien la definición y la concepción antropológica del trabajo en Marx, como la capacidad específica creativa del obrar humano, principalmente orientado a la producción de sus condiciones de existencia. Es este sentido un poco genérico, antropológico, del trabajo -que tenía Marx y que toma Engels

para hacer su ensayo sobre el proceso de hominización-, de cómo el trabajo transforma al mono en hombre. Ahí está el librito este que les decía, de Thomas Patterson (2014), *Karl Marx, Antropólogo*. Hay varias cosas sobre esto.

Yo creo que hay una vieja izquierda que sigue pensando en términos antropocéntricos y en términos productivistas y esto implica, en sentido político, pensar la justicia social escindida de la sustentabilidad. Es pensar que los pueblos de América Latina tenemos cierto derecho al desarrollo en términos occidentales, coloniales, cuando justamente -si uno lo mira en un aspecto material, energético, de la economía ecológica, de la capacidad de carga que puede sostener la tierra-, las sociedades mal llamadas “desarrolladas”, las sociedades hiper-industrializadas, de consumo oligárquico, expresan una posición de privilegio, no son universalizables, no alcanza el planeta para que todos tengamos el nivel medio de vida de esas sociedades. En la estructura de esa economía hay una matriz oligárquica, en el sentido de que lo que tracciona el proceso productivo es la demanda de élites que tienen alta capacidad adquisitiva.

Esto lo vio Marx y lo desarrollaron otros autores y todos estos economistas que no son necesariamente marxistas. Hay un sueco, Thorstein Veblen, un economista de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, que habla de la teoría de la clase ociosa y de cómo el consumo ostensible es lo que tracciona la bomba del consumo<sup>19</sup>. Son bienes oligárquicos que tienen no sólo un alto valor de cambio, sino que tienen un alto valor simbólico, en término de que son bienes exclusivos. Su valor está dado por el hecho de que es un consumo “distintivo” -diría Bourdieu-. Valen, en tanto y en cuanto, sólo yo los puedo consumir y hay muchos que están excluidos de eso. Este consumo aparece como el símbolo del prestigio, del éxito y eso tracciona el consumo imitativo de las clases medias. El consumo de las grandes clases medias va por detrás, como una reacción mimética, “tenemos que llegar a tal cosa...”. Y después esto se completa con el modelo del Estado de bienestar, con el consumo compensatorio de las clases excluidas. Sabemos que hay un nivel donde los pobres no pueden quedar tan fuera de la ecuación de consumo porque

se producen estallidos e inestabilidad política. Entonces las políticas compensatorias tratan de generar estos parches de gobernabilidad.

Toda esta estratificación de esa matriz consumista tiene este trasfondo y esta veta oligárquica. Mucha izquierda latinoamericana (de la vieja izquierda) hace caso omiso, sigue pensando la economía en términos metafísicos, en términos de que se trata de aumentar el salario de la gente para que vaya a consumir. Y se desentiende absolutamente de los ritmos, de los procesos, de los flujos materiales de la vida, de la materia y la energía. ¿Cuánta energía efectivamente puede ser producida de manera sostenible por el sistema tierra? ¿Cuál es la ecuación energética sostenible -el consumo energético per cápita- para los siete mil quinientos millones de habitantes? Ahí aparecen no sólo las desigualdades en términos de ingreso, sino en términos energéticos. Nosotros necesitamos avanzar hacia una idea de la justicia social donde la idea de bienestar esté basada en una teoría materialista de la vida. No podemos seguir pensando el bienestar humano de espaldas a la tierra. No podemos decir: “para resolver la pobreza necesariamente tenemos que seguir explotando los recursos”.

A mí no me interesa un “ecologismo del norte”, un “ecologismo de las elites”, sino un ecologismo popular, porque la idea de la sustentabilidad está necesariamente atada a la idea de justicia y eso, a una de democracia. Pero es una idea de democracia en el sentido sustantivo, de gobierno de las mayorías y para los intereses de las mayorías. Entonces, existe esta contradicción: ¿cómo un sistema económico que está pensando desde la lógica oligárquica -de concentración, de apropiación privada de la tierra, de orientación privilegiada hacia las élites de toda la matriz productiva, de toda la tecnología- puede sostenerse en un gobierno de las mayorías, para las mayorías?

Hay un texto que salió el año pasado que se llama *América Latina en tiempos revueltos*<sup>20</sup>. Allí pienso un poco esto. A mí me interesa dar discusiones dentro de esta tradición de izquierda, porque me parece que hay que recuperar la historia de las luchas populares, de las luchas por la democratización, por la igualdad. Esto va en el mismo sentido que las luchas por la

sustentabilidad. Por eso me parecía clave Marx. Para mí, un ecologismo que hablara de sustentabilidad en términos realistas es pensar sociedades postcapitalistas. Dentro del capitalismo yo no veo posibilidades de sustentabilidad. Esta es la cuestión de por qué me embarullo con Marx.

## Entre los movimientos sociales y el Estado, una apuesta por procesos de transición

**Pablo:** Desde hace un tiempo, con Martín, venimos pensando esta cuestión de las luchas ambientales, populares, comunitarias y pensábamos en relación a su articulación o su vínculo con el Estado. En este punto, me gustaría preguntarte cuál consideras que debe ser el papel que debe desempeñar el Estado en la configuración de propuestas que hagan frente a la crisis ambiental, al saqueo de territorios. Y también, cómo piensas que debe ser la articulación entre los movimientos sociales, populares, con el Estado. Esto último en relación a experiencias políticas cercanas de nuestra historia latinoamericana. ¿Cuál es tu postura acerca de repensar al Estado desde el paradigma de alternativas al desarrollo, como puede ser el “buen vivir”? ¿Crees que, efectivamente, es posible plasmar una perspectiva del “buen vivir” desde lógicas estatales? Por otro lado, ¿crees que hay posibilidades de legitimar estos discursos de resistencia a niveles macro, sin que sean reapropiados o subsumidos por lógicas de políticas modernas-occidentales -como puede ser el discurso del “desarrollo sostenible”, que muchas veces termina subsumiendo algunas de las demandas y luchas alternativas-?

**Horacio:** En principio nada está exento de ser apropiado por la lógica del capital. Si hay algo que muestra la plasticidad política del capital es su capacidad de fagocitar cualquier movimiento antisistémico. Yo creo que el capital es una gran maquinaria de reinventarse a partir de la subsunción de las propias luchas que va desencadenando y de las propias contradicciones. En principio, diría que hay que tener mucho cuidado porque nada está exento de esta lógica de cooptación y de apropiación.

Dicho esto, en relación a los movimientos antisistémicos que surgieron acá en América Latina (pero, también, en otros lados), sobre estos paradigmas alternativos, una característica central que tienen es que son de una lógica autonomista. Estoy pensando la tradición del autonomismo como una fuerte crítica a la lógica del Estado y a una teoría política estadocéntrica. Hay mucha discusión en eso. Yo creo que los textos, dentro de la teoría política, de Massimo Modonesi -que ha hecho un análisis sobre la experiencia de los gobiernos progresistas en América Latina- sitúan esto<sup>21</sup>. Más o menos el escenario está planteado. La vía del autonomismo, que estaría emblemáticamente “representada” por el zapatismo, parece muy romántica, muy interesante, pero “no cambiaría nada”, se quedaría encapsulada en esas experiencias micro. Entonces, desde ahí, surgió la crítica a esa vía. Es muy lindo, pero termina siendo tan marginal y tan periférico, que no mueve el amperímetro de una transformación social más general.

Del otro lado, las experiencias, de distinto tipo, de los gobiernos de izquierda que pensaron “cambiar el mundo desde arriba”, parafraseando el libro que tienen Decio Machado y Raúl Zibechi<sup>22</sup>, también tienen sus problemas. Yo, efectivamente, me situé en ese primer plano de la tradición autonomista. Me parece que lo que en el siglo XXI no se puede pensar es la idea de revolución que se tenía en el siglo pasado, de tomar el Estado y, desde el Estado, hacer las transformaciones. Esto no significa sacar la conclusión de que el Estado no importa o que nos da igual lo que haga el Estado. Pero sí discutiría con el fetichismo estatista que tiene cierta izquierda, porque piensa la transformación social desde una lógica estadocéntrica. Si algo podemos aprender de la historia de las luchas sociales, de las luchas por la emancipación social desde fines del siglo XIX hasta el siglo XXI, es que el cambio, la revolución que necesitamos hacer, es más complejo que eso. No se puede hacer “desde arriba”.

Por otro lado, mi crítica al Estado va por una vía genealógica. ¿Cómo nació esta forma histórica de gestión gubernamental de las poblaciones en estas sociedades complejas? ¿Cómo y cuándo nació el Estado? ¿Para qué nació? Yo ahí me remito a la teoría política clásica. Dónde

se plantea que el Estado aparece como una gran maquinaria burocrática o militar que concentra el monopolio de la fuerza. Por antonomasia, es una forma cuya genealogía está en contradicción con la idea de una sociedad democrática. Para mí, la idea de revolución sigue siendo marxista en el sentido clásico. Una sociedad postcapitalista necesitaría construir formas de autogobierno que prescindan de un aparato vertical que concentre el monopolio de las decisiones. Esta lógica sistémica del Estado me parece que es contradictoria con una idea de democracia sustantiva.

Hay muchas tradiciones en esto, no es solamente la tradición del autonomismo. Hay otros autores que no conozco mucho. Abdullah Öcalan, autor turco de la resistencia kurda, tiene toda una literatura (que yo he leído muy parcialmente) que habla de los procesos de territorialización de la democracia a través de sistemas federales de autonomías que van convergiendo<sup>23</sup>. Una idea, que también está dentro de la tradición de occidente, se remite a las y los autores vivenciales, políticos e intelectuales de la Comuna de París de 1871: Kropotkin, Louise Michel, el mismo Reclus<sup>24</sup>. Acá, en la tradición latinoamericana, Luis Tapia ha desarrollado mucho esta idea de una “democracia de la tierra”, sistemas políticos que estén en consonancia con la dimensión de los ecosistemas, los ciclos y los ritmos biológicos de los ecosistemas<sup>25</sup>. Se trata de pensar una democracia ecológica en este sentido.

Yo diría que ahora, en la transición, los movimientos antisistémicos no pueden hacer caso omiso de la lucha por el Estado. Pero, como está demostrado, la capacidad transformativa tiene que ver con una fuerza política que confronta las políticas estatales y que lleva a cierta democratización de las decisiones estatales. Yo pongo el ejemplo en varias cosas. Hay muchas leyes que fueron puestas “desde arriba”. La legalización de los transgénicos, del fracking, de la mega minería y todo eso, fueron expresiones de lo que Boaventura de Sousa Santos llama el “Estado meta-regulador”<sup>26</sup>. Son grandes corporaciones transnacionales que tienen intereses específicos que, a través de la capacidad de presión y de diseño de políticas públicas que tienen los organismos multilaterales (como en Fondo Monetario, el Banco Mundial o el BID), crearon



esos sistemas jurídicos *ad hoc* para generar esos entornos de negocios. Pasaron por el Congreso, pero es efectivamente un Congreso constituido como una escribanía de los intereses de estos grandes actores corporativos.

Después tenés ejemplos de otras leyes. Por ejemplo, las leyes de prohibición de la minería que se dieron en muchas provincias. El último ejemplo emblemático lo tenemos en Mendoza, donde el pueblo sale a defender una ley que considera propia. Otro caso es el de Chubut, defendiendo la ley de prohibición de minería, la ley de protección de glaciares o la ley de humedales. Me parece que hay una fuerza legislativa que ejercen de facto los movimientos sociales en estas disputas con el Estado. A mí me parece que esta es la veta más productiva de reapropiación democrática del Estado. Muchas veces eso se impone incluso sobre la dinámica electoral. En los procesos electorales no se discuten las políticas. Tenemos un problema grave a nivel de nuestra democracia representativa, delegativa.

Estamos ahora mismo en un proceso electoral y no se discute nada de los temas centrales de los problemas de la Argentina en la campaña<sup>27</sup>. Uno va a votar a cualquier partido y no hay una correlación entre ese partido y las condiciones de negociación de la deuda que vamos a tener con el FMI o qué vamos a hacer con el fracking, qué política de cambio climático vamos a tener, hacia qué modelo agroalimentario vamos, qué vamos a hacer con la crisis hídrica y energética. Nada de eso figura en la agenda electoral. La agenda política específica, la política que afecta y que incide en la vida cotidiana de las poblaciones y de los ecosistemas, finalmente se termina discutiendo (o no) con la gente presionando en la calle. A mí me da esa impresión, que forma parte de la crisis civilizatoria de este modelo de democracia. Yo creo que hay otras formas de autoridad democrática, que nunca aparecen como el modelo perfecto, pero que nos llevarían a pensar en otros sistemas políticos.

Por el momento, necesitamos lidiar con esta democracia que tenemos y con este Estado que tenemos. Es muy peligroso, en el momento en que estamos viviendo, hacer una crítica del Estado y hacer una crítica de la democracia. Porque precisamente estamos viviendo en un

auge de una derecha radicalizada a la que le gustaría directamente prescindir del Estado y que haya gobierno de facto de las corporaciones (que, de hecho, es un poco lo que existe) y que le gustaría prescindir en absoluto de los más básicos y falibles juegos de esta democracia electoral. Estamos en un filo muy peligroso porque nosotros necesitamos trascender los límites de esta democracia -que es una democracia liberal, burguesa, que es muy compatible con el régimen oligárquico de facto que tenemos-, porque esto está muy mal, pero podría ser peor todavía. Este es el problema. Lo mismo pasa con el Estado. No puedo dejar de hacer una crítica del Estado, pero no puedo ser miope y ver que hay expresiones, como las de un Milei o un Espert, que están haciendo la crítica del Estado desde una lógica completamente distinta<sup>28</sup>. Esto es lo que hace complejo el debate político en este contexto.

**Martín:** Escuchándote surge algo que me parece interesante, que es pensar en procesos de transición. Hace varios años había escuchado a Enrique Viale, que hablaba de los procesos de transición y tenía algún tipo de injerencia política, con la presentación de proyectos nacionales y demás. Me hace ruido esta idea de transición porque también se ceden un montón de cuestiones estatales, en el reparto de determinados recursos. Y pareciera que en este modelo de transiciones tiene que haber, necesariamente, algunas “zonas de sacrificio”. Es como decir “esta foto es crítica, nosotros queremos otra cosa, pero... de momento -en la idea de un Estado Nacional y Popular- los recursos hay que seguirlos extrayendo”. Pensaba un poco en la arenga política, Viale plantea esta idea de “ecologizar el peronismo” o “peronizar el ecologismo”. Porque en el ecologismo se vive como una tensión de ciertas disputas locales que cuesta mucho trascender: pensar un proceso electoral donde vamos a debatir fracking sí o fracking no, o dónde o por qué o quién se lleva las ganancias de ese proceso. La consulta es si a vos te parece potente pensar en una idea de traspaso de lógicas, aunque haya que ceder algunas cuestiones respecto del ambiente y de la relación que tenemos con la naturaleza.

**Horacio:** El gran dilema, problema u obstáculo -que es ontológico y político- del

ecologismo popular es cómo hacer de la idea de justicia ambiental y de sustentabilidad (que está vinculada con eso) un movimiento de masas. Esta idea de realismo, que me parece viable... Las transformaciones democráticas se hacen por procesos de fuerzas mayoritarias. Y hoy las mayorías populares están inmensamente subsumidas en lógicas de súper explotación, a las que les resulta completamente ajena toda la cuestión de la sustentabilidad. Porque hacen parte de un régimen de sensibilidad y un régimen de verdad. Porque la naturaleza para los sectores populares es la naturaleza de Descartes. Me refiero a los sectores populares mayoritarios que viven en La Matanza y que son los que pesan electoralmente. No estoy hablando de las comunidades diaguitas de acá, que son cien personas. A eso me refiero.

Esto es un problema global, ¿cómo hacer también, en Europa, de estas políticas decrecentistas -que dicen que tenemos que ir hacia patrones de consumo sostenibles y que tenemos que reducir los niveles de consumo- una consigna política mayoritaria? Es difícil. Ahí uno ve esa brecha. Porque justamente eso es la incorporación de la subjetividad capitalista. Aunque no es así, la felicidad es reductible a la ecuación de consumo. La subjetividad está formateada por esto y eso tiene todo que ver con las cosas que hablábamos antes. Ustedes me preguntaban desde la lógica del psicoanálisis y yo les contestaba desde lo que sé de la sociología de los cuerpos y emociones, de la colonización del deseo y de la fuerza libidinal que tiene el capital. Esto es una cuestión sumamente desafiante.

Para pensar la transición tenemos que ver que hay muchas transiciones y hay muchos lenguajes en esta transición. Hay una transición que se está pensando desde la lógica de los Estados, de la que soy sumamente escéptico. Obvio que los cambios que necesitamos hacer no van a poder ser de la noche a la mañana. Si vos me preguntás cuál es el principal problema ecológico, social y político que tenemos como país, yo creo que es el modelo de agronegocios. Yo iría a desojizar la pampa, a eliminar el glifosato. Pero esto no lo puedo hacer de una campaña para otra y capaz que tampoco lo pueda hacer de acá a cinco años. André Gorz en los '70 hablaba de "reformas reformistas" y "reformas no reformistas"<sup>29</sup>.

Toda revolución implica una cierta gradualidad en términos de un proceso que va direccionado a eso. En este sentido, suscribo a la necesidad de una transición.

Porque la otra forma va a ser como fue la pandemia. Esta fue un punto de colapso donde la economía se apagó y esto recayó caóticamente en un montón de sectores. Esto tuvo costos altísimos para muchos sectores populares. Las formas de un cambio abrupto por un escenario de colapso no están descartadas. Es algo que puede ocurrir probablemente. ¿Qué grado de probabilidad hay? Realmente no lo sé. Pero creo que sería más deseable que reaccionemos como una especie inteligente. Luis González Reyes, un español que es un autor joven -coautor junto con Ramón Fernández Durán (2018) de *En la espiral de la energía*, que habla de una historia de los procesos humanos en términos de una economía ecológica centrada en los flujos energéticos-dice que en realidad decrecer, ir a un escenario decrecentista, no es una opción política. Porque en realidad, nos guste o no nos guste, queramos o no queramos, ya estamos tocando los límites planetarios de recursos críticos.

Hay estudios sobre eso de ciencias más físicas, como los umbrales del planeta. Los estudios del sueco Rocktröm hablan un poco de eso y él dice que necesariamente vamos a decrecer porque se está acabando el petróleo, porque los flujos energéticos, las materias primas, los recursos minerales, se están agotando<sup>30</sup>. Entonces necesariamente vamos a decrecer. El tema es cómo lo vamos a hacer. Si lo hacemos de forma oligárquica, caótica y desordenada (que sería la lógica a la que nos llevaría seguir como estamos) eso va a tener enormes costos humanos y humanitarios. Entonces, no sabemos qué va a salir de eso. En ese escenario de que -sí o sí- estamos decreciendo, lo mejor sería planificar este decrecimiento democráticamente, con criterios de justicia y de sustentabilidad. Hay ciertas cosas que, efectivamente, ya forman parte de un pasado.

Muchos dicen que la humanidad, como especie, durante la época fósil (desde fines del siglo XIX) "goza" de un gran crédito energético. El petróleo fue eso. Tomamos un crédito energético que lo gastamos y ahora no hay forma... Estamos, como la Argentina, endeudados y el

ajuste energético lo vamos a tener que hacer sí o sí. ¿Qué significaría este ajuste energético? No sé cuánto, pero esto de tener aire acondicionado para casas individuales, de tener la movilidad del automóvil particular privado para desplazarnos como queramos, masificar la idea de los aviones y de los viajes de larga distancia, creer que eso no lo vamos a poder hacer siempre. Eso forma parte del pasado. ¿Esto significa que vamos a volver al mundo de la “época de las cavernas”? No lo creo realmente. Yo creo que hay muchas tecnologías que no sólo son eficientes ecológicamente, sino que son muy productivas en cuanto a los beneficios en términos de satisfacción social y personal que proveen.

Yo estuve maravillado con sistemas de tecnologías de gestión de las aguas domésticas, en ecoaldeas de Ecuador. Vi hermosos jardines que hacen con el agua que sale de nuestras duchas, con los desechos de las duchas y del lavado de la vajilla y de la ropa. Toda esa agua, tratada con plantas que tienen la capacidad de absorber, ha servido para hacer jardines. Hay cosas que no necesariamente significan un retorno a un modelo de oscurantismo o de primitivismo. Pero sí significa pensar en otras lógicas. Yo me cuestiono este tema, poniéndome a mí mismo dentro de esto. Los actores sociales, sujetos, personas de carne y hueso que están involucradas con esto, son gente de clase media, que tienen estudios universitarios, que tienen un *background* de formación tal que les permiten pensar, imaginar y diseñar este tipo de cosas. No son obreros urbanos ultra explotados que están viviendo en las villas miserias. Eso es lo que veo.

La gran pregunta es: ¿quién va a hacer esta transición desde abajo? Y ahí veo que tenemos muy poca fuerza. Porque tenemos sujetos campesinos, sujetos indígenas y sujetos de comunidades alternativas que están haciendo una transición vital desde ciudades insostenibles hasta otras territorialidades, que están construyendo territorialidades sostenibles en muchos lugares. Pero realmente, en términos demográficos y electorales, “no movemos la cosa”. Es un gran desafío cómo construimos eso. Son preguntas realmente interesantes para las cuestiones que a ustedes les interesan: ¿qué papel tiene la educación en todo esto como proceso de

construcción de subjetividades, de construcción de sujetos políticos? Yo no tengo respuestas, sólo tengo un montón de preguntas. Creo que este es el gran desafío que tenemos como ecologismo popular.

Un poco en serio y un poco en broma, a los chicos del grupo les digo que muchas veces me imagino el final de la película *Avatar* (Cameron, 2009) (que es una película bastante vieja, pero que me parece hermosa). Al final, cuando los humanos occidentales parece que están destruyendo todo el mundo y terminando de conquistar esa tierra, vienen las fuerzas de la naturaleza, los animales y demás. Yo veo la pandemia como eso. Bruno Latour (2017), en *Cara a cara con el planeta*, también tiene esa imagen, la idea de que Gaia está reaccionando. Esto no significa un pensamiento mágico. Las reacciones terráqueas, geológicas, van a venir. Vamos a ver cómo reaccionamos nosotros a eso... Yo lo veo con esperanza. Las crisis, las catástrofes que estamos viviendo, van a volver a poner en cuestión el tema de los valores de uso, las actividades esenciales, qué es lo prioritario. Eso va a producir un gran reorganizador o, por lo menos, un gran interperador de nuestra escala de valores y de nuestra escala de prioridades en términos económicos y políticos. Cualquier economista, ante la frase que decimos los anti-mineros, “el agua vale más que el oro”, te va a decir que es algo realmente absurdo, ridículo y se nos matan de risa. Pero en el contexto realista en el que vamos a vivir, donde realmente vamos a tener escasez de agua, veremos esto. Por eso me parece que, en parte, en esta transición está en juego también qué nos van a deparar estas reacciones de Gaia en las que ya estamos inmersos, de alguna u otra manera.

### **Lo sagrado como interrupción de la lógica del capital**

**Martín:** También hay cierta urgencia en repensar socialmente lo difícil que es concientizar. A mí me parece que ahí la cuestión de la educación es central. Y también tiene relación con el aparato estatal. Nosotros depositamos cierta esperanza de que algo se pueda contribuir

con esta última Ley de Educación Ambiental Integral<sup>31</sup>, sabiendo también toda la parte negativa. Porque es una ley que sale sin ningún tipo de resistencia del Congreso y se puede ver como algo que pasa sin pena y sin gloria. Pero queda la esperanza de que el sector docente se pueda apropiarse de este proyecto y pensar procesos de concientización. Es como buscar esas fallas en el sistema desde donde es posible trabajar de otra manera.

El último comentario que me gustaría traer a colación respecto de esta reflexión que hacías del proceso de transición, era sobre el lugar tan importante que tienen los pueblos originarios en toda Latinoamérica y también en Argentina. Están muy deslegitimados y hoy en día hay toda una campaña, en particular, en contra del pueblo mapuche. Pero, en general, con la diversidad de los pueblos originarios vemos algo de lo que vos das cuenta también en tu escritura, la noción de lo sagrado termina siendo una resistencia al neoliberalismo. Con Pablo, cuando leíamos esta apropiación que hacías y las descripciones que tenés sobre lo sagrado, pensábamos qué posibilidad hay de hacer políticas basadas en lenguajes ancestrales, que rescatan esta noción de lo sagrado, y trasvasarlo a esferas más amplias, ya sea regionales o nacionales. Dabas cuenta de esto, pero, en particular, quería poner el acento en el concepto de lo sagrado, en relación con los pueblos originarios.

**Pablo:** Y pensábamos también, tomando en cuenta lo que ya decías hace un ratito, que esto de lo sagrado de alguna manera es una forma de interrumpir esas lógicas hegemónicas del mercado o de la maximización de los beneficios, esas lógicas extractivas. Lo sagrado viene a interrumpir y a manifestar un cierto cuidado frente a la tierra y frente a la diversidad de lo viviente.

**Horacio:** Primero, eso a mí me llevó a tomar más en serio alguna dimensión que tiene que ver con ese “ecologismo profundo”, caracterizado como ecologismo del norte, que tiene derivas un poco elitistas que no hay que desconocer. Pero el pensamiento de Aldo Leopold y de Arne Naess, que hablan de esta dimensión desde una lógica occidental, a mí me parece central<sup>32</sup>. Desde múltiples registros y desde múltiples caminos

se puede reconstruir esta concepción de la tierra como algo sagrado. Incluso desde el punto de vista científico también. Para mí el pensamiento de Leonardo Boff es muy clave en eso<sup>33</sup>. En un sentido contrario, en otro tipo de registro, Latour, también, -en *Cara a Cara con la Tierra*- habla de esto. La secularización que ha hecho occidente de la tierra, en realidad, encubre la sacralización del mercado.

No sé si Latour hizo caso omiso de la cita, pero la lectura esa es de Marx. Marx habla de que cuando se entra a analizar el mundo del capital hay que entrar en el tenebroso “reino de lo sagrado”. Habla de la idea de fetichismo de la mercancía y del capitalismo como una religión. Esto lo vemos en muchos textos, pero en los *Manuscritos Económicos y Filosóficos* (Marx, 2004), trabaja un poco eso. Y son cosas que después retoma Walter Benjamin en el análisis del capitalismo como una religión<sup>24</sup>. Habla de religión en el sentido de la dimensión de lo sagrado, de lo que es objeto de reverencia, de veneración, pero también de lo que nos mantiene ligados. Es el mundo donde estamos solamente conectados por cosas, a través de cosas y mediados por el dinero. Dejamos de estar ligados y conectados con seres vivos, con seres convivientes. Los vínculos de confraternidad se cosifican. Volver a esta mirada sagrada también implicaría volver a una forma no oscurantista pero sí a una forma mucho más profunda de otro tipo de religiosidad, de qué es lo que nos mantiene unidos, religados. A mí me parece que es sumamente clave.

Hay otra dimensión de lo sagrado, que tiene que ver con la idea epistemológica de misterio. La noción de misterio no es algo que no podamos conocer y que nos gobierna. La idea de misterio significa el límite de nuestra capacidad de conocimiento. La complejidad del sistema de vida es tan desbordante de nuestra capacidad de cognición, que tenemos que manejarnos con mucho cuidado, con el principio precautorio, con el principio preventivo, que hasta son principios del derecho ambiental jurídico positivo. ¿De dónde viene eso? Viene de la idea de que tenemos que obrar con cuidado porque este sistema es tan complejo que nosotros no sabemos cuáles van a ser todas las consecuencias finales de cualquier intervención que hagamos. Pero la ciencia



primitiva moderna se maneja con la sensibilidad “de un elefante en un bazar”, atropellando todo. Es absolutamente contraindicado en estos términos.

La idea de misterio me parece que te lleva a una “epistemología de la humildad”, a una política del respeto y del cuidado. Hay un texto que había leído de un historiador ambiental norteamericano, William Cronon, que decía algo así como que tener cuidado y respeto por la vida silvestre y por la vida salvaje significa no intervenir si no vamos a necesitar, no intervenir si los beneficios de esa intervención son dudosos o no son universalizables, si los costos son incalculables<sup>35</sup>. Esto de tener un cuidado por la vida silvestre no es oscurantismo, es reconocer, científicamente, que esa vida silvestre es parte y condición necesaria para nuestra vida. Esa idea de que somos cohabitantes con una multidiversidad de especies nos lleva un poco a esto. Hay otra cosa que me habías preguntado Pablo, pero ya se me olvidó la idea. No sé bien qué otra cosa me habías preguntado.

**Pablo:** Me parece que Martín había dicho algo respecto de si considerabas que este lenguaje de lo sagrado puede difundirse o ampliarse a lo macro.

**Horacio:** Lo que tenemos es que desde distintos campos científicos de mucho prestigio y muy hegemónicos están dando este giro de pensar la dimensión sagrada de la tierra, la dimensión de la tierra como sistema vivo y todo eso. Dentro de las ciencias naturales, de la física, de la biología -antes que desde la filosofía y la antropología- hay muchos, desde Lovelock hasta Margulis, Maturana y Varela, que vienen hablando en sintonía con esta cosmovisión de los pueblos originarios. Esto es una luz de esperanza.

Por supuesto que desde la antropología y la filosofía vemos este giro ontológico de pasar desde una crítica del antropocentrismo a una concepción de la vida como un proceso comunitario, no sólo transgeneracional, sino también transespecífico. Si uno ve desde el punto de vista estrictamente material y científico somos partículas de elementos y bacterias que están cambiando de forma, que están circulando. Yo acabo de escribir un artículo donde digo que

nuestros cuerpos son mineros, porque tenemos calcio, fósforo, potasio, necesitamos hidrógeno, las partículas de eso<sup>36</sup>. Si pienso en mi cuerpo hace trescientos millones de años, capaz que era una cabra o una hoja de alfalfa. Si pienso en mi cuerpo de cuatrocientos años puedo ser un pedazo de suelo, un pedazo de tierra. Porque es eso, la idea de la danza de la vida, de la que formamos parte. Pero este imaginario antropocéntrico, iluminista, cientificista, es muy fuerte. Sobre todo, es muy fuerte en estas regiones sociológicas de clase media urbana.

Ahí veo la enorme dificultad, que tiene que ver con estas cosas que hablábamos. Por ahí algunas poblaciones más campesinas, más indígenas, más rurales, tienen alguna forma de conectar con esta cosmovisión. Aunque no tengan una ancestralidad indígena capaz que tienen una forma de conectar con esto. Creo que es un desafío y hay que darle un poco por ahí. Yo, como educador, a mi curso de sociología voy primero con Margulis. Y después les digo: “Vean lo que dice acá don Marcos Pastrana de la comunidad diaguíta calchaquí”. Es como para que vean la sabiduría de alguien que no tiene ningún pasaje por la universidad y, sin embargo, está diciendo cosas que son completamente avaladas y consistentes con el discurso científico más sólido, más prestigioso. Trato de mostrar un poco esto.

En relación con lo que decían sobre la educación ambiental, yo creo que es muy necesario. No es suficiente por supuesto, pero son las batallas que podemos dar y que tenemos que dar. No podemos creer que la transformación va a ser sólo por eso, pero algo va a mover. Entonces tenemos que poner nuestro compromiso un poco en esto. Ese famoso manual que iba a salir y que después fue censurado, de la época de Cristina presidenta, muestra que lo ven como peligroso. Entonces hay que ver qué se puede ir haciendo y abriendo un poco la brecha. La verdad es que siempre parece insuficiente, siempre parece que la temporalidad de la crisis hace que esto sea demasiado lento y que nunca vamos a llegar. Pero nosotros, para no volvernos locos, tenemos que hacer lo que esté a nuestro alcance y ver un poco eso.

**Pablo:** Bueno, Horacio. Muchísimas gracias. La verdad es que nos dejás un montón de reflexiones y abris muchas líneas de investigación, de autores, de temas. Queremos agradecerle por tu atención, por tu escucha y por compartir este diálogo. Siempre es un placer escucharte y leerle.

**Martín:** Bueno, Horacio. Yo coincidí con Pablo. Has sido muy generoso, nos diste un montón de referencias para seguir indagando. Como bien decís, uno trata de hacer aportes. Me quedo pensando, con Foucault, que iremos de resistencia en resistencia.

**Horacio:** Martín, Pablo, muchas gracias a ustedes por el interés. Creo que, en términos prácticos, nosotros, como trabajadores públicos y servidores públicos que somos -y como ecologistas prácticos- tenemos la tarea de colaborar, de hacer en nuestro campo lo que creemos que deberíamos hacer para afrontar esta crisis ecológico-civilizatoria. Entonces se trata de colaborar, intercambiar, intensificar las redes, sabiendo que somos marginales, insignificantes y todo eso. Creo que se trata de eso.

## Notas

1. Horacio Machado Aráoz es investigador de Conicet y profesor de Sociología en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Catamarca (Argentina). Aprendiz y acompañante de las luchas populares de Nuestra América, participa en el Colectivo de Investigación de Ecología Política del Sur. Autor de "Potosí, el origen. Genealogía de la minería contemporánea", editado en Argentina, Bolivia, Perú, Ecuador y Brasil, así como de otros libros en co-autoría sobre minería, extractivismo y ecología política.
2. Entre otros muchos textos de los autores mencionados se sugiere ver Descola, P. (2012) *Más allá de naturaleza y cultura*, Amorrortu; Latour, B. (2017) *Cara a cara con el planeta. Una mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Siglo Veintiuno; Viveiros de Castro, E. (2010) *Metafísicas Caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz; Escobar, A. (2017) *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Tinta limón.
3. Una versión de esta tesis doctoral se puede leer en Horacio Machado (2018) *Potosí, el origen. Genealogía de la minería contemporánea*. Tejiendo saberes.
4. Machado hace referencia al libro de Peter Bowler (1998) *Historia Fontana de las ciencias ambientales*, Fondo de Cultura Económico.
5. Entre otros textos de los autores mencionados se sugiere ver Prigogine, I. (1997) *El fin de las certidumbres*, Andrés Bello; Stengers, I. (2017) *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene*, Ned ediciones; Maturana, H. y Varela, F. (1994) *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*, Editorial Universitaria.
6. El Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas es el principal organismo dedicado a la promoción de la ciencia y la tecnología en Argentina. Es dependiente del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación de la Nación.
7. Entre algunas de las obras que se puede considerar de los autores mencionados, Adorno, T. y Horkheimer, M. (1997), *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta. Habermas, J. (1986). *Ciencia y técnica como ideología*. (Trad. de M. Jiménez Redondo). Taurus. Foucault, M. (2001) *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Alianza; Marcuse, H. (2003) *Razón y revolución*, Alianza.
8. Para conocer sobre el comunicado que emitió Machado junto a otros investigadores/as del CONICET y la Universidad Nacional de Catamarca, se puede considerar la nota: "Investigadores del CONICET se manifiestan contra megaminería en Catamarca" (2021). Acceso por el siguiente enlace: [https://www.eldiarioar.com/sociedad/medio-ambiente/investigadores-conicet-manifiestan-megamineria-catamarca\\_1\\_7927789.html](https://www.eldiarioar.com/sociedad/medio-ambiente/investigadores-conicet-manifiestan-megamineria-catamarca_1_7927789.html), elDiarioAR, 12 de mayo de 2021 16:12h, Actualizado el 12/05/2021 16:53h
9. La "ecología de los saberes", postulada por Boaventura de Sousa Santos (2010), parte del reconocimiento de la pluralidad de formas de conocimiento y modos de acceso al saber presentes a lo largo y ancho del globo. Sin embargo, el predominio de las ciencias occidentales ha mantenido oculta esta diversidad bajo una epistemología hegemónica que delimitó férreamente lo que puede ser reconocido como ciencia y lo que debe quedar por fuera de la misma (De Sousa Santos, 2010). Esta frontera impide visibilizar la interdependencia y las conexiones que pueden ser establecidas entre la multiplicidad de saberes

- heterogéneos presentes en las distintas culturas. La ecología de los saberes resulta entonces un modo de dar cuenta de este entrecruzamiento e interacción entre los conocimientos. De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Trilce.
10. Sobre los autores mencionados se pueden considerar las siguientes obras Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. T. I y II. Taurus. Habermas, J. (2007). *La lógica de las ciencias sociales*. Tecnos. Fals-Borda, O. (1986) Conocimiento y poder popular, Siglo XXI. Fals Borda, Rodrigues Brandao, C. (1986) Investigación Participativa. Instituto del Hombre. Freire, Paulo (1994) Pedagogía del Oprimido. Siglo XXI.
  11. Para contextualizar las investigaciones de Andrés Carrasco y sus repercusiones públicas en Argentina y la región se puede considerar la investigación de Blois, María Paula (2016). Ciencia y glifosato: interpelando órdenes. Una investigación en la prensa en el contexto argentino. *Cuadernos de Antropología Social*, (43), 73-93.
  12. Francisco Alves Mendes Filho, más conocido también como Chico Mendes fue un recolector de caucho, sindicalista y activista ambiental brasileño. Luchó de manera pacífica contra la extracción de madera y la expansión de los pastizales sobre la Amazonía hasta que fue asesinado por rancheros en 1988. Para conocer más sobre este luchador de la Amazonía se puede ver la película de John Frankenheimer (1994) *The Burning season* (Estación ardiente).
  13. Ver Scribano, A. (2016) La sociología de las emociones en Marx, A contracorriente; Scribano, A. (Comp.) (2013) Teoría social, Cuerpos y Emociones. Estudios Sociológicos Editora.
  14. Machado refiere al libro *A la caza de Moby Dick: El sueño poshumano y el crecimiento infinito*. Ver Sacristán de Lama, J. (2020).
  15. Sobre los autores mencionados se pueden considerar las siguientes obras Bookchin, M. (1999) La ecología de la libertad, Madre Tierra; Reclus, E. (1998) La montaña, Amarú ediciones y el ya citado Reclus, E. (1975) *El hombre y la tierra*, 8/*Historia contemporánea*, Doncel.
  16. Sobre los autores mencionados se pueden considerar las siguientes obras Lovelock, J. (1993) Las edades de Gaia. Una biografía de nuestro planeta vivo, Tusquets; Margulis, L., Sagan, D. (2005) ¿Qué es la vida?, Tusquets; Haraway, D. (2019) Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno, Consonni.
  17. Machado refiere al artículo “Marx, (los) marxismo(s) y la ecología: Notas para un alegato ecosocialista”. Ver Machado Aráoz (2015), Marx, (los) marxismo(s) y la ecología: Notas para un alegato ecosocialista, *Revista Geographia*, 17 (34). Universidade Federal Fluminense. 9-38.
  18. Para una lectura detenida de la noción de trabajo de la socióloga boliviana, se puede ahondar en Rivera Cusicanqui S. (2010) Ch'ixinakax Utxiwa, una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores, Tinta Limón.
  19. Ver Veblen, T. (2014) Teoría de la clase ociosa, Alianza editorial.
  20. Ver Castro, D.; Salazar, H. (coords.) (2021) América Latina en tiempos revueltos. Claves y luchas renovadas frente al giro conservador. Zur / Excepción / Libertad bajo palabra.
  21. Ver Madonesi, M. (2017) Revoluciones pasivas en América, Universidad Autónoma Metropolitana / Itaca.
  22. Refiere al libro de Machado, D. y Zibechi, R. (2016) Cambiar el mundo desde arriba, los límites del progresismo, Desde abajo.
  23. Para profundizar en la propuesta del autor kurdo se puede leer Öcalan, A. (2018) Nación Democrática, Ediciones Descontrol.
  24. Ver Kropotkin, P. (2008) La moral anarquista y otros escritos, Libros de Anarres; Michel, L. (2021) La comuna de París, Libros de Anarres; entre otros.
  25. Ver Tapia, L. (2009) Pensando la democracia geopolíticamente, CLACSO - Muela del Diablo Editores- Comunas - CIDES - UMSA.
  26. Tal como explica Maristella Svampa, el concepto de Boaventura de Sousa Santos sobre el Estado “meta-regulador” refiere a un momento del capitalismo neoliberal pos-dictaduras, el cual ha tenido diferentes fases en América Latina. En un primer momento, desde finales de los ochenta, estuvo marcado por la desregulación económica, el ajuste fiscal, la política de privatizaciones (de los servicios públicos y de los hidrocarburos), así como por la introducción del modelo de agronegocios. Esta primera fase, en la cual se sentaron las bases del Estado meta-regulador (De Sousa Santos, 2007), conllevó la generación de nuevas normas jurídicas que garantizaron la institucionalización de los derechos de las grandes corporaciones, así como la aceptación de la normativa creada en los espacios transnacionales (Svampa, 2010, pp.5). Para profundizar en esta noción también puede considerarse: De Sousa Santos,



- B. (2007): Más allá de la gobernanza neoliberal: El Foro Social Mundial como legalidad y política cosmopolitas subalternas, en: De Sousa Santos, Boaventura / Rodríguez Garavito, César (eds.): El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita. *Anthropos*, 30-60.
- De Sousa Santos, B. (2007): La reinención del Estado y el Estado plurinacional, *Revista Osal*, 8 (22), 25-46.
27. Refiere a las elecciones legislativas desarrolladas en Argentina en el año 2021.
28. Machado se refiere a los candidatos Javier Milei, del espacio Libertad Avanza, y José Luis Espert, de Avanza Libertad. Ambos son representantes de ideología neoliberal.
29. Machado hace referencia al libro de Gorz, A. (1976) *Estrategia obrera y neocapitalismo*, Eras.
30. Uno de los estudios que refleja las afirmaciones de Machado es Rockström, J., et. al. 2009. Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity. *Ecology and Society*, 14 (2), 32. <http://www.ecologyandsociety.org/vol14/iss2/art32/>
31. La Ley de Educación Ambiental Integral N° 27.621 es una Ley de la República Argentina que establece el derecho a la educación ambiental integral como una política pública nacional con el objetivo de promover la educación ambiental e incorporar los nuevos paradigmas de la sostenibilidad a los ámbitos de la educación formal, no formal e informal.
32. Para conocer más sobre los autores citados por Machado ver Leopold, A.; Riechmann, J. (2017) Una ética de la Tierra, Catarata; Bugallo, A. (2015). *Filosofía ambiental y ecosofías*. Arne Naess, Spinoza y James. Prometeo.
33. Ver Boff, L. *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*, Editorial Trotta.
34. Ver Benjamin, Walter (1985) “Kapitalismus als Religion”. *Gesammelte Schriften*, ed. de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Suhrkamp, tomo VI, 1; 100-103.
35. Ver del autor Cronon, W. (1992) “Un lugar para las historias: naturaleza, historia y narrativa”, *Journal of American History* 78 (4), 1347-1376.
36. Ver Machado Araújo, H. La minería colonial y las raíces del Capitaloceno: Habitus extractivista y mineralización de la condición humana. *AMBIENTES: Revista de Geografía e Ecología Política*, 2, (1), 65, 2020.

## Referencias

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1997). *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta.
- Bacon, F. (2016). *Novum organum. Aforismos sobre la interpretación de la naturaleza y del reino*. Losada.
- Benjamin, W. (1985). *Kapitalismus als Religion [El capitalismo como religión]*. *Gesammelte Schriften* (Tomo VI, 1, 100-103). Suhrkamp.
- Blois, M. P. (2016). Ciencia y glifosato: interpelando órdenes. Una investigación en la prensa en el contexto argentino. *Cuadernos de Antropología Social*, (43), 73-93.
- Boff, L. (2011). *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*. Trotta.
- Borón, A. (2014). *América Latina en la geopolítica del imperialismo*. Luxemburg.
- Bookchin, M. (1999). *La ecología de la libertad*. Madre Tierra.
- Bowler, P. (1998). *Historia Fontana de las ciencias ambientales*. Fondo de Cultura Económico.
- Bugallo, A. (2015). *Filosofía ambiental y ecosofías*. Arne Naess, Spinoza y James. Prometeo.
- Castro, D., & Salazar, H. (coords.) (2021). *América Latina en tiempos revueltos. Claves y luchas renovadas frente al giro conservador*. Zur / Excepción / Libertad bajo palabra.
- Cronon, W. (1992). Un lugar para las historias: naturaleza, historia y narrativa, *Journal of American History*, 78 (4), 1347-1376.
- Descartes, R. (2012). *El discurso del método*. Universidad Autónoma de México.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu.
- De Sousa Santos, B. (2007). La reinención del Estado y el Estado plurinacional, *Revista Osal*, 8 (22), 25-46.
- De Sousa Santos, B. (2007). Más allá de la gobernanza neoliberal: El Foro Social Mundial como legalidad y política cosmopolitas subalternas, en De Sousa Santos, B. / Rodríguez Garavito, C. (eds.). *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita*. *Anthropos*, 30-60.
- De Sousa Santos, B. (2010), *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Trilce.
- Duran, R., & González Reyes, L. (2018). *En la espiral de la energía. Volumen I: Historia de la humanidad desde el papel de la energía (pero no solo)*. Libros en acción.
- Escobar, A. (2017). *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Tinta limón.

- Fals-Borda, O. (1986). *Conocimiento y poder popular*. Siglo XXI.
- Fals Borda, O., & Rodrigues Brandao, C. (1986). *Investigación Participativa*. Instituto del Hombre.
- Foucault, M. (2001). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Alianza.
- Freire, P. (1994). *Pedagogía del Oprimido*. Siglo XXI.
- Fromm, E. (2020). *La revolución de la esperanza. Hacia una tecnología humanizada*. Fondo de Cultura Económica.
- Gorz, A. (1976). *Estrategia obrera y neocapitalismo*. Eras.
- Habermas, J. (1986). *Ciencia y técnica como ideología* (Trad. de M. Jiménez Redondo). Taurus.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa* (T. I y II). Taurus.
- Habermas, J. (1989). *Conocimiento e interés*. (Trad. de M. Jiménez Redondo, J. F. Ivars y L. M. Santos). Taurus.
- Habermas, J. (2007). *La lógica de las ciencias sociales*. Tecnos.
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*, Consonni.
- Kropotkin, P. (2008). *La moral anarquista y otros escritos*. Libros de Anarres.
- Latour, B. (2017). *Cara a cara con el planeta. Una mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Siglo XXI.
- Leopold, A., & Riechmann, J. (2017). *Una ética de la Tierra*. Catarata.
- Lovelock, J. (1993). *Las edades de Gaia. Una biografía de nuestro planeta vivo*. Tusquets.
- Machado, D., & Zibechi, R. (2016). *Cambiar el mundo desde arriba, los límites del progresismo*. Desde abajo.
- Machado Aráoz, H. (2015). El territorio moderno y la geografía (colonial) del capital. Una arqueología mínima. *Memoria y Sociedad*, 19 (39), 174-191. <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.mys19-39.tmgc>
- Machado Aráoz, H. (2015). Marx, (los) marxismo(s) y la ecología: Notas para un alegato ecosocialista. *Revista Geographia*, 17 (34), 09-38.
- Machado Aráoz, H. (2016). Sobre la naturaleza realmente existente, la entidad América, y los orígenes del Capitaloceno. Dilemas y desafíos de especie. *Actual Marx/Intervenciones*, (20), 205-230.
- Machado Aráoz, H. (2018). *Potosí, el origen. Genealogía de la minería contemporánea*. Tejiendo saberes.
- Machado Aráoz, H. (2020). La minería colonial y las raíces del Capitaloceno: Habitus extractivista y mineralización de la condición humana. *AMBIENTES: Revista de Geografía e Ecología Política*, 2 (1), 65.
- Madonesi, M. (2017). *Revoluciones pasivas en América*. Universidad Autónoma Metropolitana / Itaca.
- Malm, A. (2016). *Fossil Capital. The rise of steam power and the roots of global warming*. Verso.
- Marcuse, H. (2003). *Razón y revolución*. Alianza.
- Margulis, L. y Sagan, D. (2005). *¿Qué es la vida?* Tusquets.
- Marx, K. y Engels, F. (1970). *La ideología alemana* (trad. Wenceslao Roces). Grijalbo.
- Marx, K. (2004). *Manuscritos económicos y filosóficos*. Colihue.
- Marx, K. (2012). *El capital. El proceso de producción del capital*. Siglo XXI.
- Maturana, H. y Varela, F. (1994). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Editorial Universitaria.
- Michel, L. (2021). *La comuna de París*. Libros de Anarres.
- Mumford, L. (1997). *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*. Pepitas de calabaza.
- Ócalan, A. (2018). *Nación Democrática*. Descontrol.
- Patterson, T. (2014). *Karl Marx, antropólogo*. Bellaterra.
- Prigogine, I. (1997). *El fin de las certidumbres*. Andrés Bello.
- Reclus, E. (1975). *El hombre y la tierra, 8/ Historia contemporánea*. Doncel.
- Reclus, E. (1998). *La montaña*. Amarú.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax Utxiwa, una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- Rockström, J., et. al. (2009). Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity. *Ecology and Society*, 14 (2), 32. <http://www.ecologyandsociety.org/vol14/iss2/art32/>
- Sacristán de Lama, J. (2020). *A la caza de Moby Dick: El sueño poshumano y el crecimiento infinito*. El salmón.
- Sahlins, M. (2011). *La ilusión occidental de la naturaleza humana*. Fondo de Cultura Económica.
- Scribano, A. (Comp.) (2013). *Teoría social, Cuerpos y Emociones*. Estudios Sociológicos.
- Scribano, A. (2016). *La sociología de las emociones en Marx*, A contracorriente.
- Stengers, I. (2017). *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene*, Ned.

- Svampa, M. (2010). Movimientos Sociales, matrices socio-políticas y nuevos escenarios políticos en América Latina, *OneWorld Perspectives*, (1).
- Tapia, L. (2009). *Pensando la democracia geopolíticamente*. CLACSO - Muela del Diablo Editores- Comunas - CIDES - UMSA
- Veblen, T. (2014). *Teoría de la clase ociosa*. Alianza.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas Caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz.
- White, L. (1967). The Historical Roots of Our Ecological Crisis. *Science*, (155), 1203-1207.

**Pablo Cosentino** (pablocosentino\_8@hotmail.com). Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación (IICE), Universidad de Buenos Aires (UBA). Estudiante de Doctorado de Filosofía. Pablo Cosentino es profesor de filosofía por la Universidad de Buenos Aires y becario del Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación. Se encuentra realizando el Doctorado de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Es coordinador del equipo de extensión e investigación Estudios Críticos Ambientales. Entre sus últimas publicaciones se pueden destacar “Reflexiones en torno a las transiciones educativas. Una aproximación desde

poéticas ambientales” (Cosentino, 2021) y “Pensar la comunicación del ambiente y los vínculos que establecemos con el mundo: una conversación con Laura Borsellino” (Medina et al., 2021).

**Martín Medina** (martiinn94@gmail.com). Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación (IICE), Universidad de Buenos Aires (UBA). Estudiante de Maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad. Martín Medina es profesor de filosofía por la Universidad de Buenos Aires y becario del Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación. Se encuentra realizando la Maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad, UBA. Es coordinador del equipo de extensión e investigación Estudios Críticos Ambientales. Entre sus publicaciones se pueden destacar “Pensar la comunicación del ambiente y los vínculos que establecemos con el mundo: una conversación con Laura Borsellino” (Medina et al., 2021) y “Pensar el afecto en la noción de pueblo y populismo desde la lectura de Laclau y Kusch” (Medina, 2021).

