Conversaciones para reimaginar la vida en común

Horizontes y desafíos ante la crisis socioambiental

Martín Medina y Pablo Cosentino (compiladores)

Autores/as: Pablo Cosentino, Martín Medina, Lilén Gómez, Luciana Carrera, Micaela Anzoátegui, Sofía Mónaco y Juan Martín Della Villa

FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

Conversaciones para reimaginar la vida en común

Horizontes y desafíos ante la crisis socioambiental

Martín Medina y Pablo Cosentino (compiladores)

COLECCIÓN FILO AMBIENTE FA

Conversaciones para reimaginar la vida en común

Horizontes y desafíos ante la crisis socioambiental

Martín Medina y Pablo Cosentino (compiladores)

Autores/as: Pablo Cosentino, Martín Medina, Lilén Gómez, Luciana Carrera, Micaela Anzoátegui, Sofía Mónaco y Juan Martín Della Villa

Entrevistadas/os: Laura Borsellino, Horacio Machado Aráoz, Omar Felipe Giraldo, Guillermo Folguera, Miguel Benasayag, Lía Bachmann y Laura Canciani

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decano
Ricardo Manetti

Vicedecana
Graciela Morgade

Secretario General
Jorge Gugliotta

Secretaria de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil
Ivanna Petz

Secretaria de Asuntos Académicos
Sofía Thisted

Secretaria de Posgrado
Claudia D'Amico

Secretario de Investigación
Jerónimo Ledesma

Secretario de Hacienda y Administración
Leandro Iglesias

Secretario de Hábitat e Infraestructura
Nicolás Escobari

Secretario de Transferencia y Relaciones Interinstitucionales e Internacionales
Martín González

Subsecretaria de Políticas de Género y Diversidad
Ana Laura Martin

Subsecretario de Políticas Ambientales
Jorge Blanco

Subsecretaria de Bibliotecas
María Rosa Mostaccio

Subsecretario de Publicaciones
Matías Cordo

Consejo Editor
Virginia Manzano
Flora Hilert
Marcelo Topuzian
María Marta García Negroni
Fernando Rodríguez
Gustavo Daujotas
Hernán Inverso
Raúl Illescas
Matías Verdecchia
Jimena Pautasso
Grisel Azcuy
Silvia Gattafoni
Rosa Gómez Rosa
Graciela Palmas
Sergio Castelo
Ayelén Suárez

Directora de Imprenta
Rosa Gómez

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Colección FILO Ambiente

ISBN 978-631-6597-72-4
© Facultad de Filosofía y Letras (UBA) 2026

Subsecretaría de Publicaciones
Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina
Tel.: 5287-2732 - info.publicaciones@filo.uba.ar
www.filo.uba.ar
Imagen de cubierta: Adriana Bioluos.

Conversaciones para reimaginar la vida en común: horizontes y desafíos ante la crisis socioambiental / Pablo Cosentino... [et al.]; Editado por Dolores Jesús Martín Medina; Pablo Cosentino. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2026.
320 p. ; 20 x 14 cm. - (Filo Ambiente)
ISBN 978-631-6597-72-4
1. Climatología. 2. Ambientalismo. 3. Ley General del Ambiente. I. Cosentino, Pablo II. Martín Medina, Dolores Jesús, ed. III. Cosentino, Pablo, ed.
CDD 551.6

Índice

Agradecimientos 9

Pró-*logo*. Conversaciones para reimaginar la vida en común. Horizontes y desafíos ante la crisis socioambiental 13
Ana Patricia Noguera de Echeverri

Introducción 31
Martín Medina y Pablo Cosentino

Conversaciones 37

Tensiones y desafíos de la comunicación en tiempos de crisis socioambiental. Una conversación con Laura Borsellino 39
Participan de la conversación: Martín Medina, Pablo Cosentino, Micaela Anzoátegui, Martín Prieto, Juliana González, Gabriel Avilés y Camile Simonet

Historias mínimas. Sensibilizar(nos) desde lo pequeño 89
Luciana Carrera y Micaela Anzoátegui

Disputar otros mundos posibles. Una conversación con Horacio Machado Aráoz 97
Pablo Cosentino y Martín Medina

Reconocernos (en la) tierra. Una epistemología de los cuerpos y las sensibilidades 147
Pablo Cosentino

Explorar otras tramas de lo afectivo. Una entrevista a Omar Felipe Giraldo 153
Participan de esta conversación: Martín Medina, Micaela Anzoátegui, Pablo Cosentino, Martín Prieto, Gabriel Avilés y Juliana González

Entramados de una ecología política de los afectos. Una apuesta por la construcción de territorios sensibles de vida 199
Martín Medina

Sobre prácticas científicas y lógicas del poder. Una conversación con Guillermo Folguera 205
Participaron de la conversación: Martín Prieto, Gabriel Avilés, Micaela Anzoátegui, Martín Medina, Lilén Gómez y Pablo Cosentino

Guía práctica para habitar la academia. De indisciplina, tumultos y saberes ¿otros? 231
Lilén Gómez y Martín Medina

Prácticas epistemológicas de reexistencia frente a la colonización algorítmica. Una conversación con Miguel Benasayag 237
Participaron de la conversación: Pablo Cosentino, Martín Medina, Sofía Mónaco, Rodrigo Moll y Facundo Giuliano

Sobre límites, fragilidad y colapsos. Pensando una epistemología política de los cuerpos 267
Pablo Cosentino

Indagaciones en torno a una educación ambiental integral y situada. Una conversación con Lía Bachmann y Laura Canciani 275
Participaron de esta conversación: Pablo Cosentino, Martín Medina, Lilén Gómez, Micaela Anzoátegui, Martín Prieto y Gabriel Avilés

La educación ambiental como respuesta al colapso ecológico. Algunas claves pedagógico-políticas 303
Pablo Cosentino, Juan Martín Della Villa y Sofía Mónaco

Epílogo 309
Joan Martínez Alier

Hoja de vida de las Autoras y los Autores 315

Agradecimientos

Agradecer es, ante todo, una forma de dar cuenta de un entramado de vínculos, lazos y apuestas afectivas y teóricas. Este libro no es el resultado de un trabajo individual ni de una suma de voluntades aisladas, sino la expresión de un proceso colectivo que se fue tejiendo en el tiempo a partir de encuentros, conversaciones, afectos, lecturas compartidas y desacuerdos productivos. El Equipo de Estudios Críticos Ambientales ha sido el espacio donde estas tramas pudieron desplegarse, crecer y transformarse, incorporando a lo largo de los años a diversas compañeras y compañeros que transitaron por el grupo, dejando preguntas, reflexiones y aportes que, en muchos casos, quedaron plasmados en las conversaciones y en los comentarios críticos que integran este libro.

Cada una de las conversaciones que conforman este Volumen fue posible gracias a la generosidad de quienes aceptaron la invitación a pensar en común, compartiendo trayectorias, saberes y experiencias situadas frente a la actual crisis civilizatoria: Laura Borsellino, Horacio Machado Aráoz, Omar Felipe Giraldo, Guillermo Folguera, Miguel Benasayag, Lía Bachmann y Laura Canciani. A ellos y ellas les agradecemos profundamente el tiempo dedicado, la disposición al intercambio y la apertura para construir diálogos que no se limitaron al formato de la entrevista, sino que se proyectaron como ejercicios colectivos de escucha, interpelación mutua y producción de sentido.

Realizamos una mención especial al conjunto de revistas en donde, previamente, han sido publicadas algunas de las entrevistas que componen este libro. En estas

páginas se comparten versiones reformuladas, revisadas, ampliadas e integradas a una nueva trama de diálogos que permite profundizar y complejizar los problemas abordados. Agradecemos, en este sentido, a la *Revista Estudios Ambientales*, la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, a *Castalia: Revista de Psicología de la Academia* y a la *Revista Estudios Sociales Contemporáneos*, que alojaron generosamente algunas de estas conversaciones en sus versiones iniciales y posibilitaron su circulación previa.

Los intercambios reunidos en este libro fueron realizados por un amplio colectivo de investigadoras e investigadores que asumieron de manera compartida la tarea de formular preguntas, sostener diálogos y elaborar comentarios críticos. Participaron en distintas conversaciones Pablo Cosentino, Martín Medina, Micaela Anzoátegui, Lilén Gómez, Luciana Carrera, Martín Prieto, Juliana González, Gabriel Avilés, Camile Simonet, Sofía Mónaco, Rodrigo Moll y Facundo Giuliano. En cada una de las conversaciones se consignan de manera específica los nombres de quienes participaron, señalando cada una de sus intervenciones, entendidas como el resultado de un trabajo colectivo aun cuando se expresan en voces singulares. Esta decisión responde a una apuesta política y epistemológica: reconocer que el pensamiento crítico se produce en común, incluso cuando adopta la forma de una pregunta singular.

Agradecemos especialmente a Omar Felipe Giraldo y a Miguel Benasayag por su generosa disposición al intercambio, así como por el tiempo dedicado a leer, corregir y enriquecer las conversaciones aquí publicadas. Del mismo modo, extendemos nuestro profundo agradecimiento a Laura Borsellino, Horacio Machado Aráoz y Guillermo Folguera, referentes y colegas que acogieron nuestras inquietudes teóricas y existenciales, habilitando diálogos críticos frente a un sistema de vida profundamente desigual y

ante las múltiples formas de violencia que atravesamos en el contexto actual de crisis socioambiental. Asimismo, agradecemos a Lía Bachmann y Laura Canciani, con quienes nos hemos permitido articular reflexiones situadas sobre educación ambiental, territorio y política pública, expresando con claridad el espíritu colectivo, crítico y comprometido que atraviesa todo el libro.

Este proyecto se inscribe en redes más amplias de pensamiento crítico y acción colectiva. En este sentido, agradecemos al Grupo de Trabajo de Ecología Política del Sur / Abya Yala de CLACSO, espacio fundamental de intercambio, debate y producción intelectual, que ha nutrido de manera constante muchas de las preguntas y discusiones que atraviesan este Volumen.

Agradecemos, además, a las instituciones que acompañaron y sostuvieron este proceso. En particular, al Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, donde se ha radicado el Proyecto FILOCyT "Hacia la conformación de los Estudios Críticos Ambientales. Dilemas epistemológicos, estéticos y ético-políticos frente a la crisis ecológica", en el marco del cual se han desarrollado muchas de estas investigaciones y diálogos. También, a Jorge Blanco y la Subsecretaría de Políticas Ambientales de esta misma facultad por el apoyo, la apertura al intercambio y la iniciativa que dio origen a la colección en la cual se presenta este libro. Asimismo, agradecemos al Programa "Filosofía y Territorio" de la Secretaría de Extensión y Bienestar Universitario de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA), y a quienes conforman el Proyecto UBACyT "Filosofía de la Educación y lógica del poder: Desafíos ético-políticos de la educación ante las distintas formas de violencias en el contexto del capitalismo neoliberal", radicado en el Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación (FFyL-UBA),

equipo de investigación del cual nos nutrimos en muchos de los debates aquí presentes. En esa línea y considerando el actual hostigamiento a las universidades públicas, reivindicamos y luchamos por una educación gratuita y de calidad, esperando que este libro contribuya y colabore en la formación, la discusión y el diálogo sobre temas que consideramos prioritarios y fundamentales.

Finalmente, agradecemos a Ana Patricia Noguera de Echeverri, autora del Prólogo, cuya lectura sensible y profunda acompaña este libro desde un lugar inaugural, estableciendo un contrapunto poético-filosófico que enriquece y potencia el conjunto de las conversaciones. Del mismo modo, expresamos nuestra gratitud a Joan Martínez Alier por el Epílogo, que dialoga críticamente con los debates aquí desarrollados y sitúa estas reflexiones en el horizonte más amplio de la ecología política contemporánea, aportando claves fundamentales para pensar los conflictos socioambientales desde una perspectiva histórica y global, que muchas veces queda pendiente en nuestras conversaciones.

Este libro fue coordinado por Martín Medina y Pablo Cosentino. Son autores/as del Volumen: Pablo Cosentino, Martín Medina, Lilén Gómez, Luciana Carrera, Micaela Anzoátegui, Sofía Mónaco y Juan Martín Della Villa. Esperamos que estas páginas transmitan, al menos en parte, la intensidad con la que fueron pensadas, conversadas y escritas, y que contribuyan a seguir abriendo espacios de reflexión colectiva frente a los desafíos que impone la crisis civilizatoria que habitamos.

Pró-*logo*

Conversaciones para reimaginar la vida en común. Horizontes y desafíos ante la crisis socioambiental

Ana Patricia Noguera de Echeverri[1]

Ante el ocaso civilizatorio que vivimos día a día, noche a noche, palmo a palmo, una sensación profundamente dolorosa, melancólica y triste, de caída, desgarramiento, desgajamiento y desprendimiento, me acompaña mientras cada mañana, tarde o noche los nombres de Martín Medina y Pablo Cosentino, sus dolores, silencios y sensibilidades, me recuerdan que de nuevo urge hacerse la pregunta: ¿Para qué poetas en tiempos de penuria?, aquella pregunta que se hiciera el poeta Hölderlin, quien se hizo uno con la naturaleza renunciando al yo pienso cartesiano para disolverse en ese

1 Actualmente es Profesora titular y emérita del Departamento de Ciencias Humanas de la Facultad de Administración de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales, e Investigadora emérita de MinCiencias, desde 2018. Como Investigadora del Grupo de Pensamiento Ambiental de dicha Universidad desde 1987 y Directora desde 1996 ha publicado, como autora y coautora, sesenta y ocho libros y numerosos artículos sobre pensamiento ambiental latinoamericano, y ha mantenido este grupo acreditado por ColCiencias en "A", desde 2006 hasta 2025. Es Doctora en Filosofía de la Educación de la Universidad Estadual de Campinas, Brasil, con Tesis laureada sobre Filosofía Ambiental; Magíster en Filosofía en la Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá, y Licenciada en Filosofía y Humanidades en la Universidad Santo Tomás de Aquino en Bogotá, ha sido invitada por varias universidades e instituciones de investigación de América Latina, Europa y EE. UU. a desplegar su propuesta de un reencantamiento del mundo desde el pensamiento ambiental, para lo cual es urgente volver a pensar lo ambiental en clave de las tramas complejas y enigmáticas de la vida y no en clave de recursos para la industria.

TODO inacabado, abierto, infinito, amoroso: la naturaleza, que el poeta amó profundamente.

Y es en esas claves —la renuncia al yo pienso, la disolución al todo de la naturaleza y el amor profundo al pensarnos como hijos e hijas de la tierra a la que pertenecemos y de la que estamos hechos y hechas— que escribo este *pró-logo*. Y ¿por qué separo la palabra *pró-logo* con un guion?

Quiero que quienes lean este libro se coloquen, como yo, antes de ciertas formas del *logos*: discursos que obedecen a una lógica con arreglo a fines, expresiones que han producido la ilusión de tener poder para dominar y ahora para "salvar" la naturaleza, sentidos de existencia de una humanidad que, por venir creando ciencia y tecnología, ha creído —vana ilusión— que es superior a otras y otros humanos que han creado saberes y técnicas otros y otras, en clave de un profundo amor, respeto y cuidado de la madre tierra.

He querido sentir la emoción de escribir, de atreverme a decir, a tocar nuestros corazones, a estar frente a nosotras y nosotros desde un mundo iniciático, inicial, originario, y por ello, un mundo origen de un *logos*, que no es el discurso, el excurso, o en todo caso, aquello que sigue una lógica bancaria, racionalista e instrumental, sino la palabra que se habla, la palabra originaria: la poesía en *póiesis* originaria. Quiero que comprendan cómo algunos de los temas y problemas abordados por las personas que conversan en este texto-textura, me han tocado el corazón, han acariciado mi pensar, han violentado mis ideas y me han transformado, de tal manera que ya no soy yo quien terminó de leer el tejido conversacional de este texto-textura, sino que soy un haz de otres; otres que ya nunca serán quien comenzó a leerlo. El texto te toca y, en ese tocar, hay una transformación radical de nuestras pieles. En este *pró-logo*, quien habla es la tierra, las tramas de la vida humananohumana, el tejido de lo multipolipluriinterexistente que no nombro, porque todo nombre

reduce la multiplicidad infinita e inacabada de las tramas de la vida a ese nombre. Y cuando necesite nombrar eso innombrable que hace infinito e inacabado el tejido de lo multipolipluriinterexistente utilizaré las palabras *Kohré* (Agamben y Ferrando, 2014), que es la muchacha innombrable, que originó el todo de la vida, eso innombrable, que en la Grecia antigua se nombró *Khôra* (Derrida, 2023), espacialidad infinita habitada por todo lo existente. Encuentro una conexión entre estas dos palabras originarias y acontecimentales, que nos ha permitido al pensamiento ambiental sur comprender el sentido primigenio de lo femenino que constituye lo inacabado, abierto y múltiple del tejido de lo existente.

1. La comunicación

Retornar a la palabra que se habla, es retornar a uno de los orígenes que constituyen lo común humano-nohumano: *la comunicación* como tejido, conexiones, interconexiones, contactos, cuerpos-entre-cuerpos. Una comunicación que no es la humana de la humanidad occidental, que se ha ido convirtiendo en información, incluso en desinformación, sino aquella que constituye *comunidad*.

Las dos palabras *comunidad* y *comunicación* tienen la misma raíz *com*, misma raíz que está en *communicare* y por supuesto en 'comer', 'comida', 'comensal', 'comedor'. La comunicación es la manera primigenia, originaria, ancestral de la comunidad y ambas, la comunidad junto con la comunicación, conforman la *hospitalidad* que es el signo de la comunidad. La comida se configura en dos semiopraxis (Grosso, 2014, 2025) existenciales: la palabra que se habla y los sabores de la tierra, o la tierra que se sabe, y esos sabores son los susurros, las lenguas deslenguadas (Pardo, 1991), los sabores que son saberes

y los saberes que son sabores en una relación bucleica que coliga lo humano-nohumano.

Qué lejos está la comunicación como profesión de la sociedad moderna, de este *con-tacto* profundo. La palabra presente en la comunicación moderna es utilizada para informar hechos, datos, estadísticas, de manera positivista, instrumental, objetiva, que conciernen únicamente con los intereses de dicha sociedad cuya marca es ser antropoeurocentrista. El lenguaje utilizado en las redes sociales, en los noticieros, incluso en documentales de carácter científico, se dedica a narrar, contar, analizar, describir o comprender, comportamientos de la tierra, de la naturaleza, de las tramas de la vida, como *espectáculo* que se vende y se compra. Por supuesto, también existen comunicadores y comunicadoras que lo hacen de manera profunda y respetuosa, pero cada vez más estas son excepciones; la trivialización de la experiencia abunda y sobre todo el trato desconsiderado, inédito, con la palabra. Prima en los llamados "medios de comunicación" el *espectáculo* de la tierra, de los paisajes, de lo existente, frente a una comunicación amorosa y respetuosa del dolor de las tramas de vida, ante la devastación, la guerra y la destrucción de dichas tramas. Un *voyerismo* voraz, avalado por el turismo ecológico, ha tomado fuerza en muchos lugares del planeta, contribuyendo a la devastación de la vida humana-nohumana.

Acontecimientos presentes en las profundidades de los mares o en las alturas de las montañas, en las selvas o en los desiertos, en los polos o en la región ecuatorial de la tierra, se filman, fotografían o simplemente se describen como objetos dispuestos a la curiosidad —a veces morbosa— del humano moderno, o al negocio de la biodiversidad, definida por la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático - COP 16 realizada en Colombia en octubre de 2024, como una de las mayores RIQUEZAS: palabra que

capitaliza lo *multipolipluriinterexistente*,[2] para convertirlo en objetivo del turismo y de las multinacionales que intervienen genéticamente las estructuras profundas de la vida en la búsqueda de más recursos, ahora energéticos, para la gran industria de este sistema-mundo absolutamente capitalizado, devorador, devastador, ambicioso, avaro y despilfarrador.

El modelo civilizatorio está compuesto de innumerables *lechos de Procusto*, que buscan apresar, reducir, minimizar, maximizar o exagerar acontecimientos extraordinarios de los entramados de la vida para fines del mercado de la tierra que sostiene y sustenta el desarrollo. Sin embargo, en sus intersticios, en sus pieles porosas, en sus plexos de tejidos, en los *umbrales entre*, de manera silenciosa, susurrando geografías, escrituras de la tierra, cuidadoras de las tramas de la vida humananohumana, hay lenguas que gritan el dolor de la vida producido por el extractivismo en todas sus formas; esas lenguas son paisajes de la devastación, la desolación y la desilusión (Pineda, 2016), o lenguas que susurran alegres versos de amor en paisajes de la rememoración, la invocación y la evocación (Noguera, 2016).

Pensar *la comunicación* como entramados polifónicos, polirrítmicos, polícromos y poliversos de lenguas humanas-nohumanas, cantando la permanencia de la vida o llorando su destrucción, es pensarla como una permanente multiplicidad de *estesis*: contactos primigenios de lo existente y las lenguas ancestrales humanas, que se expresan a partir de sabores y saberes que saben, o el susurro doloroso de los árboles cuando caen, por el hachazo magnicida de las grandes

2 Expresión que busca describir la complejidad sagrada de las tramas de la vida entendiendo por vida no solo la humana o lo que nace, crece, se reproduce y muere, sino la vida como un todo inacabado, en metamorfosis permanente, un todo abierto, una totalidad infinita (Carrizosa, 2023), pluriversal, como organización inexplicable desde la ciencia, la filosofía y la lógica modernas; comprensible como experiencia estética-extática; experiencia poética, experiencia permanente del existir: lo existiendo, lo existente.

industrias madereras, mientras las flores, los frutos, las semillas, los animales y la tierra madre expresan en sus paisajes desolados la retirada de la gratitud, el amor y el respeto por las tramas de la vida. Esta es la comunicación ambiental que pienso mientras leo las entrevistas de las y los pensadores ambientales, realizadas por los y las autoras de este hermoso libro.

2. Lo femenino

Sobre *lo femenino*, el pensamiento ambiental que nos habita exige una salida profunda del antropocentrismo y el ginecocentrismo. Corrientes del ecofeminismo que toman en cuenta las relaciones originarias y primigenias entre lo masculino y lo femenino, en sus múltiples variaciones, expresan que es necesaria una salida no solo del antropocentrismo, sino del androcentrismo y también del ginecocentrismo. Sentir la tierra madre ha sido una constante en comunidades originarias y ancestrales del planeta. Pese a los conflictos, contradicciones, violencias, la tierra como ley de origen, como madre, maestra, como aquella que siempre nos acoge en su seno porque somos sus hijas e hijos, hace que *lo femenino se sienta como lo que hace a la vida, vida.* Lo femenino deja de ser lo contrario de lo masculino. Ahora es la ley de origen. El seno del cual emerge todo lo viviente, en donde lo masculino permite que lo femenino florezca, dando a luz permanentemente hijas e hijos, poliversas y poliversos. Piedras, rocas, montañas, mares, aguas, plantas, animales, todas y todos hemos emergido de *lo femenino*, así que es de ese acontecimiento que emergen todos los acontecimientos de la vida.

Las educaciones en su poliversidad y multiplicidad de geopoéticas —no la educación como institución que busca homogenizar conocimientos hacia las teleologías del Estado

nación occidental moderno— son prácticas, procesos, construcciones comunitarias donde la gran maestra es la tierra, la naturaleza, la vida; así en singular, la educación expresa la intención de los imperios de imponer una sola lengua, un solo dios, una sola manera de vivir en la tierra: una sola cultura... Es decir, las educaciones, en plural, son multitudes metodoestésicas y paidagoestésicas (Noguera y Chacón, 2023) de maneras de comprender las lenguas de los lugares, las geografías, los ecosistemas, los nichos, las relaciones siempre en-red-dadas de *lo femenino*.

Esta expresión ya no remite solamente a género o a sexualidad, sino que en nuestras conversaciones sobre educación ambiental lo femenino es el florecimiento de la vida y para que ello acontezca, el 'cuidar', del latín '*colere*' es fundacional de la vida, pero también es su manera de expresarse... el cuidado de la vida solo puede darse por, en, desde y para la vida. No existe otra manera de cuidar que no sea esta. Las mujeres, las hembras, y los hombres, los machos, humanosnohumanos, tienen esta condición: el cuidar, el pro-tejer, el proteger, el abrazar, el defender, el vigilar, siempre amorosamente, sus hijas e hijos, su hábitat, su lugar. Así, *lo femenino* se concibe no solo como emergencia sino como origen de la vida misma.

La pluriversidad de maneras de lo femenino, devela la otredad radical. Que siempre es otra. En lo femenino se difumina la identidad cerrada, clausurada de un sujeto, un yo, un individuo. Estas tres palabras: 'yo, individuo, sujeto', pertenecientes a la modernidad, han sido bases estructurantes de la educación moderna, porque son maneras de nombrar la razón: universal e instrumental, como sujeto trascendental, política analítica como "individuo" —separado— y centrada como "yo": egocentrismo.

3. De la educación a las educaciones: De la educación ambiental a la ambientalización de las educaciones

El singular de *educación ambiental* es ya una contradicción profunda, porque la *educación*, en singular, nace de la visión unificadora, homogeneizante y globalizadora de la modernidad industrial y reduce el educar a mera función de la razón objetivante, cosificante, dominadora e incluso explotadora del sujeto moderno sobre la tierra, las naturalezas, las tramas de la vida, afuera de las cuales está el yo.

Así, la identidad es una vana ilusión de la modernidad, que se convierte en concepto clave para pensar la Ciencia, la Tecnología, la Cultura, la Política, la Historia, el Arte, y todas estas palabras —en singular, e incluso con mayúscula— como si salieran de un universo neoplatónico de ideas perfectas, para imponerse en la poliversidad de mundos (Escobar, 2003). Y por supuesto que esta universalización de conceptos colonizó mundos, historias, geografías, culturas, técnicas, artes, reduciendo esta poliversidad de saberes a un solo saber, una sola concepción, a una sola forma de ser, a un mero formato, a un lecho de Procusto.

Lo ambiental contrario a la educación moderna y, pese a superficialización y manipulación de la palabra por parte de la sociedad de consumo, lo ambiental pensado y nombrado a partir del pensamiento ambiental latinoamericano, por el maestro de maestros Augusto Ángel-Maya, son las relaciones complejas entre *ecosistemas* y *sistemas socioculturales*, ambos sistemas altamente complejos, emergentes de un sistema aún más complejo: el sistema de la *naturaleza* (Ángel-Maya, 1996). Lo ambiental, desplegado y profundizado en esta propuesta de interpretación ambiental, es una densa red de redes complejas de relaciones, conexiones, comunicaciones, tejeduras, intercorporalidades, intertactalidades, interseres, intersentires, tramas de la vida humana-nohumanas. Sin embargo,

la colonización de las tramas de la vida, llegó rápidamente en el proyecto de la modernidad, para reducirlas a naturaleza-objeto, naturaleza-mercancía, naturaleza-espectáculo, naturaleza-entretenimiento, naturaleza-riqueza, naturaleza-capital.

Esta última expresión fue asumida por el desarrollo sostenible, modelo euro-antropo-racional-centrista, cuyos fines —la armonía entre tres capitales: el ambiental, el social y el económico— propuestos en uno de los libros más vendidos en el mundo occidental, que a su vez recogió las discusiones, conclusiones y propuestas del Informe Brundtland, se convirtió en el modelo de *Nuestro Futuro Común* (Brundtland, 1987), discurso políticamente correcto que claramente busca sostener el desarrollo y que, a su vez, se convirtió en la fuente más importante para la construcción de políticas "ambientales" en gran parte del planeta. Es decir, lo ambiental se redujo a recursos naturales, como capital configurado a partir de tres capitales y ese concepto economicista, capitalista de lo ambiental fue el que se impuso en gran parte del planeta hasta el día de hoy. La colonización de lo ambiental por el capitalismo en su afán de estar atento a todas las estrías que estorbaran su globalización se realizó exitosamente convirtiendo *la educación ambiental* en una serie de actividades para solucionar los problemas creados por las grandes industrias y por el capitalismo en todas sus manifestaciones, que en estos tiempos de penuria, se expresan en la devastación y desertización de la tierra.

En las conversaciones que constituyen este bello libro, la educación (y por supuesto, la ambiental) adquiere un profundo sentido crítico liberador: ese retorno a la tierra a partir de ir abandonando este modelo civilizatorio occidental moderno. Ya lo planteaba hace treinta años el maestro del pensamiento ambiental latinoamericano, Augusto Ángel-Maya: *La educación, o es ambiental o no es educación.*

Hoy ya no hablamos de la educación ambiental sino de la ambientalización de las educaciones, que exige pensar la educación en la interpretación de la poliversidad de la vida, en la comprensión de las polimultilenguas de esas tramas de la vida, que con dificultad para nombrarlas en un español que se ha estructurado en la separación entre sujeto y mundo, estamos llamando lo *multipolipluriinterexistente*, expresión que emerge de las sumergencias metodoestésicas que nuestras geopoéticas del habitar han realizado en las inagotables tramas de la vida, a la manera del artista que se sumerge en las pinturas de Van Gogh, en la escena "Cuervos" de aquella hermosa obra de arte que es la película "Los Sueños" del director Akira Kurosawa (1990). Ante los enigmas presentes en las tramas de la vida, la linealidad, los compartimentos estancos llamados "disciplinas", el reduccionismo de las educaciones a la imposición de un solo método, una sola lógica, una sola política, una serie de datos que son vana ilusión, porque mientras ellos se "universalizan" en una estadística que se impone como verdad irrefutable, la plétora inacabada de entramados de vida se transforma, disolviendo toda estatificación y reducción. No existe nada cerrado, nada estático, nada universal. Todo cambia, se transforma, configurando pluriversiones, multiplicidades, otredades y alteridades que jamás serán identidades clausuradas. La educación técnica, la educación cientificista, la educación "ambiental" que sigue los caminos de la linealidad cronológica, que obedece a una racionalidad instrumental tiende, por el contrario, a configurar identidades, verdades absolutas, conceptos y categorías universales, que niegan la poliversidad de geografías y de entramados de la vida. Mientras que, a los y las autoras de este libro, a los y las lectoras les invitamos a pensar en necesarios giros, tránsitos, transiciones, abandonos, salidas y transformaciones de una educación adjetivada con la palabra ambiental, como si fuera un corpus distinto a la educación

científica o a la educación ética o política, a unas educaciones ambientalizadas, es decir, emergentes de la pluriversidad de lugares, culturas, memorias, geografías y geopoéticas, en las que deben estar presentes las complejidades bioculturales, las éticas-estésicas emergentes de los lugares como *genius loci* siempre diferentes, siempre únicos e irrepetibles, las políticas de la generosidad y la solidaridad humanas-nohumanas... las políticas del cuidado de las tramas de la vida a las cuales también pertenecemos..., las políticas sensibles, sentipensantes, las políticas del amor..., es decir, las geopoéticas del habitar; eso que el pensamiento ambiental latinoamericano, sur, ha venido configurando desde los entramados de la vida, aprendiendo de comunidades territoriales (Grosso, 2026).

4. Lo sagrado y lo poético en la apuesta por un reencantamiento del mundo

Con respecto a dos lugares de enunciación que nos han llevado a un tránsito fundacional de nuestro pensamiento ambiental sur: el paso del mundo del *logos* eurocentrista a lo ignoto e indecible de lo *poético* y lo *sagrado*, presentes en las dos tareas cruciales en tiempos de objetivación, aclaración, datificación, cuantificación, capitalización, mercantilización del mundo de la vida, propuestas en nuestro libro *El reencantamiento del mundo* —escritura emergente del desbarrancamiento, sin duda doloroso, de la filosofía moderna sustentada en el sujeto y el objeto; la subjetividad y la objetividad—, el aclaramiento del mundo, su desacralización claman por un reencantamiento del mundo (Noguera, 2004) y una concepción de lo sagrado (Noguera, Ramírez y Echeverri, 2020) que implica una transformación radical del lenguaje. Si bien Machado Aráoz (2020) y Federici (2020) claman bella y profundamente, desde la ecología política, y

desde la ecología profunda por ese urgente tránsito, lo cual me parece fundamental en este libro, aún su posición no logra ir abandonando este modelo civilizatorio. Como nos ha pasado a nosotres, quienes decidimos pensar desde el sur e ir abandonando el ser (Noguera, 2004 y Grosso, 2025), aún seguimos apresados en nuestras lenguas impuestas por colonizadores desde el siglo XV, que ya traían las raíces sígnicas de la superioridad del hombre sobre la naturaleza, imaginarios como el de que todo lo que habitaba la tierra era inmundo, origen de todos los pecados, y de que la salvación del hombre consistía en alejarlo de las tentaciones terrenales para poder llegar al cielo…

Liberarse de esas determinaciones de la lengua no es simplemente, como decía Augusto Ángel-Maya, cambiarse de capa, o de sombrero. La lengua nos constituye, somos lengua… así que la brutal y dolorosa separación entre hombre y naturaleza, cultura y tierra, sociedad y naturaleza, ha sido una herida profunda y trascendental en la constitución de la civilización occidental, porque ha sido la que ha originado no solo una crisis epistemológica, o política, o económica, o ética, o estética u ontológica, sino una crisis de la totalidad de esta civilización, de la humanidad occidental, de la modernidad, de la espiritualidad… de sentido, obsolescencia existencial donde ya nada vale nada: es ante todo, una crisis espiritual, es decir de la totalidad de los tejidos de la vida a la cual pertenecemos como un frágil hilo.

Por ello, las transformaciones, los tránsitos y las transiciones no pueden darse dentro del modelo civilizatorio que ha producido tales cosmovisiones, sino en el "ir abandonando" este modelo civilizatorio. En un gerundio, un presente continuo, complejo, colectivo, de resistencias y reexistencias, de búsqueda de otras lenguas que nombren las tramas de la vida de maneras radicalmente otras. Es esta nuestra propuesta de reencantamiento del mundo: ir retornando a la tierra como

hijas e hijos y como hechos de ella. Entrar en la sacralidad de la vida significa abandonar los lenguajes de la planificación ambiental, territorial, de la gobernanza, de la sostenibilidad del desarrollo, incluso de la sostenibilidad de la vida, porque en todos ellos hay un trasfondo economicista, una resonancia del "Desarrollo Sostenible" (DS), de los "Objetivos del Milenio", y de los "Objetivos del Desarrollo Sostenible" (ODS), en los que permanece una profunda instrumentalidad de la vida; en todos ellos persiste, aunque no se nombre, el imaginario de la tierra como plétora de recursos.

Pero la vida es sagrada. Nada puede definirla; nada se acerca, ni siquiera la ciencia más sofisticada, a lo que ella es. Ni siquiera el arte puede hacerlo, aunque el arte nos aproxima, más que cualquier lógica, discurso, teoría, o tecnología, a una definición completa de la vida. Esto la hace sagrada, incomprensible, lejana a toda teoría del lenguaje, a toda historia de los signos; en nuestra lectura amorosa de este libro, hemos encontrado una expresión: *afectividad ambiental* (Giraldo y Toro, 2020) que tiene unas resonancias profundas con nuestro *reencantamiento del mundo* y nuestra *metodoestesis*: resonancias configuradas en nuestra comunidad de pensamiento ambiental sur: conversaciones mientras comíamos, relaciones de comensalidad y hospitalidad, que como lo expresaba bellamente Omar Felipe Giraldo en su *podcast Libros para amar la tierra*, en un episodio dedicado a mi libro *El reencantamiento del mundo* (Giraldo, 29 de octubre de 2025), en la cocina de nuestra casa, en la mesa de nuestro comedor familiar, mientras saboreábamos los frutos de la tierra madre, sentíamos profundamente el amor de la tierra madre: configurábamos comunidad, comunicándonos. Configurábamos maneras de nombrar-otras que expresaran el gerundio en diáspora de las tramas de la vida. Nos reencantábamos permanentemente con la vida en una *metodoestesis* —maneras de hacer desde, en y como sensibles, sintientes, sintiendo— en permanente

conexión cuerpoentrecuerpostierra (Noguera, 2012), metodoestesis (Noguera y Escobar, 2025) como conexión que ha resonado en paidagoestesis (Noguera y Chacón, 2023), afectividad ambiental, epistemoestesis, economoestesis, gnosisestesis, ontoestesis, y otros acontecimientos de lo sintiente que van difuminando el ser y van configurando la infinidad de maneras del estar.

Entrar en lo sagrado, significa una actitud metodoestésica: renunciar a todo *logos* para dejarse penetrar por la experiencia estética-extática del vivir, en el silencio definitivo del sujeto y del objeto, en su disolución posterior a la desilusión radical, para volver al todo de la naturaleza, como le expresó nuestro poeta Hölderlin (2007) en su poema *Hiperión o el eremita en Grecia* en los albores de la modernidad industrial, y para sentirse en el todo de la naturaleza; en el tejido de lo polimultipluriinterexistente, como lo expresan las geopoéticas del habitar de comunidades ancestrales, a las cuales pertenecemos quienes escuchamos las polifonías ancestrales, originarias, primordiales (Noguera, 2020), *multipolipluriinterexistentes.*

5. La metodoestesis como urgencia trascendental en tiempos de extractivismos

Las conversaciones que constituyen este valiosísimo momento del libro llegan a un lugar que estamos considerando como ese sur, que no es punto cardinal, sino maneras-otras de habitar la tierra. Ese lugar es el sentir en todas sus maneras, el abandono del imperio de la razón instrumental, dominadora, cosificadora, calculadora, en ese gerundio permanente, difícil, pero necesario si de cuidarnos en la vida —si de cuidar la vida que nos ha parido— se trata: *ir abandonando el modelo civilizatorio occidental moderno*.

Lo sentíamos lejano; urgente, pero lejano. Sin embargo, poco a poco y pese a las reacciones de la sociedad occidental moderna, apresada en el cálculo, la producción, el consumo y la acumulación de capital, lo sentimos incorporado en nuestro habitar cotidiano. Está en nosotros y nosotras, en ese nosotres sur, en las resistencias y reexistencias sur, en la sobrevivencia permanente de pueblos, comunidades territoriales, cuerposentrecuerpostierra (Alzate, 2020), que permanecen habitando poéticamente la tierramadre, en una afectividad enraizada con la tierra que nos habita.

En estos tiempos de dolor profundo de la Madre por los extractivismos y neoextractivismos, relacionados con maneras-otras de continuar imponiendo el modelo civilizatorio occidental ahora industrializante de la tierra, cuya estructura es el extractivismo en todas las formas posibles: de las profundidades de la tierra, de las cimas de las montañas, de los mares, ríos, lagunas, lluvias, nubes, nieblas, nieves, minerales, vegetales, animales humanos y no humanos; extractivismos de los saberes y sabores, de rituales, de dioses y diosas, de los paisajes, de las catástrofes, de las maneras de habitar humanas-otras, de lo sagrado estructurante de lo *multipolipluriinterexistente*; en estos tiempos de penuria, miseria, opulencia, acumulación de capitales y basuras, el verso "lo que permanece lo fundan los poetas", del sabio y profundo poeta de la tierra Friedrich Hölderlin (2014), resuena en mi corazón mientras escribo este Prólogo, que ha sido ante todo el resonar de la sabiduría de quienes conversan también de manera sabia e infinitamente profunda en esta obra compilada por Martín Medina y Pablo Cosentino, escrita a múltiples voces, cada una resonando con la otra en un coro polifónico, a veces tonal, a veces atonal.

Su esfuerzo de escuchar, en quienes hablan en este libro, las lenguas de la tierra, es un agradecimiento al pensamiento ambiental latinoamericano, que rizomáticamente ha

derivado en ecoliteratura, filosofía ambiental, geopoéticas del habitar sur, ecología política, economía ecológica, antropología ambiental, humanidades ambientales y un sin número de derivas-otras, todas gestándose comunitariamente, entre un nosotres, cuerposentrecuerpostierra, derivas que además están generando maneras-otras de hacer de y en lo sensible de la tierra.

Pieles entre pieles (Duque, 2025) se han mezclado afectivamente en estas páginas, con texturas a veces duras y fuertes, otras veces suaves, blandas, acariciantes, pero todas son pieles-tejidos geosemiósicos (palabra que ando elaborando para pensar los signos de la vida) que cada vez más tienen esa fuerza incontenible de las memorias de las comunidades territoriales y que potencian a una transformación radical, que implica un abandono del modelo civilizatorio occidental moderno.

Me permití conversar sobre algunas palabras como comunicación, educación ambiental, afectividad ambiental, extractivismos, políticas ambientales, para potenciar lecturas distintas, críticas, aperturantes a que los lectores hagan lo mismo: pensar. Gracias por estas reflexiones maravillosas y les invito a leer esta invaluable obra.

Referencias bibliográficas y filmográficas

Agamben, G. y Ferrando, M. (2014). *La muchacha indecible. Mito y misterio de Kore*. Sexto Piso.

Alzate, J. P. (2020). Investigar entre-cuerpos. La investigación desde la piel en el habitar intercultural postcolonial sur andino. Noguera, A. P. (ed.), *Polifonías geo-ético-poéticas del habitar-sur*, pp. 197-234. Universidad Nacional de Colombia.

Ángel-Maya, A. (1996). *El reto de la vida. Ecosistema y cultura: Una introducción al estudio del medioambiente*. Ecofondo.

Brundtland, G. H. (1987). *Informe de la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo. Nuestro futuro común*. ONU-PNUMA. Documentos Oficiales de la Asamblea General.

Carrizosa Umaña, J. (2023). *Afrontar la totalidad. Fundamentos para un ambientalismo complejo*. Instituto de Estudios Ambientales (IDEA), Universidad Nacional de Colombia/ Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis.

Derrida, J. (2023). *Khôra*. Amorrortu.

Duque, J. E. (2025). Conferencia dictada en el Seminario de Investigación I. Doctorado en Estudios Ambientales. Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales.

Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, núm. 1, pp. 51-86.

Federici, S. (2020). *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*. Tinta Limón.

Giraldo, O. F. y Toro, I. (2020). *Afectividad ambiental. Sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*. Ecosur - Universidad Veracruzana.

Giraldo, O. F. (2025, 29 de octubre). Ana Patricia Noguera. Poetizar el mundo es el único camino para rehabitarlo. [Episodio de Podcast]. *Libros para amar la tierra*. Spotify. https://open.spotify.com/episode/614cbnbVLQGLPb1ZQ4XfSG

Grosso, J. L. (2014). *Hospitalidad excesiva. Semiopraxis crítica y justicia poscolonial*. IELT.

Grosso, J. L. (2025, febrero). Seminario doctoral de Semiopraxis Ambiental. Doctorado en Estudios Ambientales. Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales.

Grosso, J. L. (2026). *Cuestión (E)Spinoz(s)a. Afectos, participaciones, composiciones en comunidades territoriales humanasnohumanas. Semiopraxis territorial*. Documento de trabajo. Ms. San Fernando del Valle de Catamarca.

Hölderlin, F. (2007). *Hiperión o El eremita en Grecia*. Hiperión.

Hölderlin, F. (2014). *Poemas*. Icaria.

Kurosawa, A. (dir.). (1990). Cuervos. *Los Sueños* [Película, Escena 5]. Warner Bros.

Machado Aráoz, H. (2020). La minería colonial y las raíces del Capitaloceno: Habitus extractivista y mineralización de la condición humana. *Ambientes: Revista de Geografia e Ecologia Política*, vol. 2, núm. 1, p. 65. doi: https://doi.org/10.48075/amb.v2i1.25278

Noguera, A. P. (2004). *El reencantamiento del mundo*. Universidad Nacional de Colombia - PNUMA.

Noguera, A. P. (2012). *Cuerpo-Tierra. El enigma, el habitar, la vida. Emergencias de un pensamiento ambiental en clave del reencantamiento del mundo*. EAE.

Noguera, A. P. (2016). Paisajes del desarrollo: Evocación, rememoración, conmemoración y reencantamiento. Noguera, A. P. (ed.), *Voces del pensamiento ambiental. Tensiones críticas entre desarrollo y Abya Yala*, pp. 93-163. Universidad Nacional de Colombia.

Noguera, A. P., Ramírez, L. y Echeverri, S. M. (2020). Metodoestesis: Los caminos del sentir en los saberes de la tierra. Una aventura geo-epistémica en clave Sur. *Revista de Investigación Agraria y Ambiental*, Número especial, vol. 11, núm. 3, pp. 45-63.

Noguera, A. P. (ed.). (2020). *Polifonías geoético-poéticas del habitar-sur*. Universidad Nacional de Colombia.

Noguera, A. P. y Chacón, C. A. (2023). Metodoestesis-paidagoestesis en la ambientalización de la educación: Las sendas del sentir en la creación-recreación de mundos-otros desde el pensamiento ambiental sur. Dutra, D. S. A. et al., *Educação, ambiente, corpo e decolonialidade*, pp. 459-470. LF.

Noguera, A. P. y Escobar, V. (2025). Pensamiento ambiental sur e innovación educativa. La metodoestesis, como las sendas de lo sensible en una educación radicalmente-otra. Cárdenas Olivares, G. et al., *Palabra, comunidad e innovación*. Fractal Educativo Iberoamericano. Secretaría de Educación del Estado de Jalisco, México.

Pardo, J. L. (1991). *Sobre los espacios pintar escribir, pensar*. Serbal.

Pineda Muñoz, J. A. (2016). Paisajes del desarrollo: Desilusión, disolución, devastación y desolación. Noguera, A. P. (ed.), *Voces del pensamiento ambiental. Tensiones críticas entre desarrollo y Abya Yala*, pp. 20-92. Universidad Nacional de Colombia.

Introducción

Martín Medina y Pablo Cosentino[3]

Este libro es el resultado de un proceso colectivo, sostenido en el tiempo gracias a la participación comprometida de compañeras y compañeros que fueron parte del equipo de Estudios Críticos Ambientales. Cada entrevista, cada reflexión y cada pregunta aquí reunidas son también huellas de ese recorrido, de ese pensar con otrxs que constituye la potencia del trabajo colaborativo. El grupo nació en el marco del Programa Filosofía y Territorio, de la Secretaría de Extensión Universitaria de la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad de Buenos Aires), y fue creciendo a través de distintas formas de intervención y diálogo. En ese marco, también se ha consolidado el proyecto de investigación FILOCyT bajo el nombre "Hacia la conformación de los Estudios Críticos Ambientales. Dilemas epistemológicos, estéticos y ético-políticos frente a la crisis ecológica". De esta manera, por medio de la extensión e investigación universitaria hemos conformado un espacio de reflexión crítica que cuestiona las formas hegemónicas en las que se ha pensado, concebido e imaginado lo ambiental.

Nuestro punto de partida es la convicción de que las problemáticas ecológicas expresan un momento histórico marcado por la crisis civilizatoria. Esto implica la necesidad de

3 Ambos son compiladores del presente Volumen. Para una descripción detallada de sus recorridos académicos, docentes y de investigación, véase la Hoja de vida de las Autoras y los Autores.

abordarlas desde perspectivas que generan cruces entre saberes provenientes de la filosofía, la biología, la geografía, la antropología o la educación, sin jerarquías predefinidas y con atención a la dimensión situada de cada conflicto. Esta apuesta no solo habilita desplazamientos dentro de las propias disciplinas, sino que también permite imaginar otros modos de construir conocimiento que acompañen las luchas territoriales y las experiencias vitales que resisten al avance de un modelo extractivista que subordina la vida a la lógica de la ganancia económica. Asimismo, concebimos la educación ambiental como una posibilidad concreta para reconfigurar la relación entre sociedad y naturaleza, como un horizonte donde lo pedagógico, lo político y lo sensible se entrelazan en un mismo gesto.

La conversación con Laura Borsellino, que abre este libro, permite problematizar los modos en que comunicamos lo ambiental en contextos marcados por la catástrofe y la urgencia. Su mirada, profundamente situada, desafía las narrativas alarmistas que paralizan, proponiendo en cambio una comunicación ligada al arte, al vínculo afectivo y a la sensibilidad cotidiana. En su recorrido, Borsellino recupera los aportes de Murray Bookchin, cuya crítica al autoritarismo y su defensa de la ecología social le permitieron pensar los lazos entre las formas de dominación entre humanos y la relación con el mundo no humano. Esta lectura dialoga con una experiencia concreta: el trabajo comunitario de cuidado de un grupo de lechuzas vizcacheras que habitan un parque urbano de la Ciudad de Buenos Aires. En efecto, esta práctica, lejos de ser anecdótica, expresa una forma alternativa de habitar los territorios urbanos desde la atención, la escucha y la posibilidad de establecer vínculos interespecie como gesto político y pedagógico.

En este sentido, la conversación con Omar Felipe Giraldo retoma y amplía estas inquietudes al situar la discusión en

torno a los regímenes afectivos como condición para una transformación profunda en la manera en que habitamos la tierra. Giraldo propone pensar los afectos no solo como sentimientos individuales, sino como configuraciones sociales y culturales que inciden en nuestras relaciones con las y los otros —humanos y no humanos— y con los territorios. En diálogo con la crítica al modelo civilizatorio moderno, capitalista y colonial, Borsellino y a Giraldo en sus respectivos capítulos proponen una serie de desplazamientos: del saber como un modo de control al saber como un modo de cuidado, del lenguaje técnico al relato situado y de la distancia racionalista al vínculo comprometido. Estas tramas afectivas —que circulan tanto en la comunicación como en las prácticas cotidianas de resistencia— abren la posibilidad de imaginar otras formas de existencia más justas, sensibles y sostenibles.

Pensar desde los afectos, tal como propone Giraldo, implica también revisar críticamente los marcos civilizatorios que han delimitado históricamente lo que merece ser cuidado, preservado o sacrificado. En esta dirección se inscribe la conversación con Horacio Machado Aráoz, quien profundiza la crítica a la modernidad eurocéntrica al analizar las formas actuales del extractivismo como una continuidad del colonialismo. A través del estudio del caso de Potosí, Machado revela el modo en que más de cinco siglos de saqueo han sido reconfigurados bajo nuevas tecnologías del despojo, ahora legitimadas por la lógica global del capital. En este sentido, la devastación ambiental no se presenta como un daño colateral, sino como una expresión estructural de un sistema que organiza jerarquías entre vidas, territorios y saberes. Frente a este panorama, el autor no plantea un retorno romántico a la Pachamama, sino una apuesta política y epistémica por comprenderla como horizonte de resistencia frente al

avance de un mundo que niega la posibilidad misma de habitar con dignidad.

Esta crítica se enlaza con la conversación sostenida con Guillermo Folguera, quien desde su formación en biología y filosofía interroga los supuestos con los que opera la ciencia moderna, cuestionando su pretendida neutralidad. A partir de su trayectoria de investigación, escritura y militancia, Folguera señala cómo las prácticas científicas, lejos de ser ajenas a las lógicas de poder, muchas veces las reproducen. En sintonía con Machado y Giraldo, su propuesta no renuncia al conocimiento científico, sino que exige su reapropiación crítica desde una ética situada y comprometida con las luchas sociales y ecológicas. Esta tríada de voces —que provienen de distintos campos disciplinares, territorios y trayectorias— converge en una pregunta urgente: ¿qué formas de vida estamos sosteniendo cuando producimos conocimiento? La respuesta, lejos de ser única o definitiva, se va tejiendo en diálogo con las comunidades, en los márgenes y en las fisuras que permiten imaginar otros modos de estar en el mundo.

En este horizonte de preguntas abiertas sobre el conocimiento y sus implicancias en la producción de mundos, la conversación con Miguel Benasayag introduce nuevas aristas al problematizar la creciente delegación de funciones humanas en los dispositivos tecnológicos. ¿Qué formas de existencia se ven erosionadas cuando todo se organiza en función de la eficiencia, la predicción y el rendimiento? ¿Qué modos de habitar quedan disponibles cuando la vida se adapta a los tiempos del algoritmo? En su crítica a la colonización algorítmica, Benasayag señala que la tensión no se reduce a un simple rechazo de la técnica, sino que exige preguntarnos si seguiremos priorizando el funcionamiento por sobre la existencia. Esta interrogación se vuelve especialmente urgente cuando observamos que los cuerpos —sus fragilidades, límites y singularidades— no pueden ser capturados por la lógica

del cálculo. Por consiguiente, es en los márgenes del control donde se juega la posibilidad de otras epistemologías, más próximas al conflicto, al deseo y a la resistencia.

En esta sintonía, cuando Laura Borsellino nos comparte su experiencia en el cuidado de las lechuzas en un parque urbano, se abre la posibilidad de establecer un diálogo fecundo con estas ideas. Allí, donde la lógica capitalista organiza los espacios en función de la utilidad y el lucro, las prácticas de cuidado cotidiano de una especie no productiva (en términos del capital) se presentan como gestos disruptivos que resisten a esa racionalidad. Este desplazamiento —del control al cuidado, del cálculo a la relación— también se manifiesta en la propuesta de Guillermo Folguera, quien desde su exploración de las ontologías del cuidado invita a pensar la ciencia no como una herramienta neutral, sino como una práctica situada que puede orientarse hacia la protección de la vida en todas sus formas. Así, las conversaciones reunidas en este libro no solo dan cuenta de múltiples modos de pensar lo ambiental, sino que trazan una cartografía de resistencias que, desde distintos lenguajes y territorios, apuntan a reimaginar cómo —y con quiénes— queremos seguir habitando este mundo.

El cierre del libro, a través de la conversación con Lía Bachmann y Laura Canciani, nos invita a volver a pensar el lugar de la educación en la construcción de nuevas sensibilidades ambientales. Ambas autoras, desde trayectorias vinculadas a la geografía y la pedagogía, aportan elementos claves para reflexionar sobre el modo en el que lo ambiental ha sido históricamente abordado en el sistema educativo, así como los desafíos que implica su resignificación. Sus participaciones activas en la elaboración de la Ley de Educación Ambiental Integral dan cuenta de una praxis comprometida que busca articular conocimiento, formación docente y territorialidad. En este sentido, la educación ambiental no

se concibe como un mero contenido, sino como una herramienta transversal para imaginar otras formas de habitar. Se trazan así puentes con la educación sexual integral, con el arte como medio expresivo y con propuestas pedagógicas que desbordan la transmisión vertical, apostando a procesos formativos que interpelen, conmuevan y transformen.

Este libro es, también, una invitación a seguir pensando juntxs, a generar nuevos diálogos y propuestas. Las conversaciones que lo conforman no buscan ofrecer respuestas cerradas, sino abrir preguntas, compartir experiencias y habilitar vínculos entre quienes, desde distintos lugares, intentamos construir un mundo más vivible. Esperamos que este recorrido sea tan estimulante para quienes lo lean como lo fue para nosotrxs imaginarlo, debatirlo y, sobre todo, hacerlo posible. Porque si algo aprendimos en este proceso, es que el pensamiento crítico se fortalece en el encuentro, en la conversación que no concluye y en el deseo de organizar y defender, colectivamente, nuestros territorios de vida.

Conversaciones

Tensiones y desafíos de la comunicación en tiempos de crisis socioambiental

Una conversación con Laura Borsellino*

Participan de la conversación: Martín Medina, Pablo Cosentino, Micaela Anzoátegui, Martín Prieto, Juliana González, Gabriel Avilés y Camile Simonet

Introducción

Esta conversación con Laura Borsellino tiene como propósito indagar las formas en las que se comunica y reflexiona sobre las problemáticas socioambientales.[4] Asimismo, convoca a repensar los vínculos afectivos entre lo humano y lo no-humano, analizando las tensiones que se generan entre los diferentes actores que forman parte de los actuales escenarios de conflicto ambiental. En este aspecto, la propuesta de la comunicadora social pone énfasis en la necesidad de visibilizar el trabajo singular en los territorios, donde la elaboración de los conflictos se aborda situada y colectivamente. Al mismo tiempo, realiza una crítica de los discursos de la crisis ambiental que, en tanto sostienen una narrativa catastrófica, suelen conducir al nihilismo y a la inacción.

---

* Esta entrevista fue publicada previamente en la *Revista Estudios Ambientales*, véase Borsellino *et al.* (2021).

4 Laura Borsellino es comunicadora social, periodista y escritora, con un amplio trabajo de activismo socioambiental. Es Licenciada en Ciencias de la Comunicación por la Universidad de Buenos Aires y Magíster en Conservación de la Biodiversidad por la misma universidad. Actualmente es Becaria del Conicet y dirige la revista *Florestanía*. Realiza estudios sobre ambiente, conservación y sustentabilidad.

En el recorrido de la conversación se abordan diferentes tópicos como el ecofeminismo, la cuestión de los pueblos originarios y el accionar político de diferentes organizaciones sociales que, en su activismo, cuestionan los actuales modelos de vida neoliberales sustentados en el extractivismo y el saqueo ambiental. De este modo, Borsellino da cuenta de un compromiso coherente en el que las acciones, la escritura y el pensamiento se desarrollan transversalmente. Dicha postura conlleva una crítica al modelo de ciencia hegemónico, el cual replica los efectos negativos del patriarcado y el colonialismo. Así, su propuesta es epistémica y práctica, incluye tanto el trabajo en los parques urbanos y el avistaje de aves como una reflexión que nos permite pensar categorías con las que diseñar estrategias de resistencia y despliegue de la vida.

Esta serie de tópicos y reflexiones dan cuenta de las tensiones y discusiones no saldadas así como de diferentes problemas que es necesario abordar, pero para los que aún no hallamos una solución última y definitiva. Esperamos que lxs lectorxs nos acompañen en este sinuoso recorrido que convoca a la reflexión crítica y a una práctica situada y cotidiana desde la que resignificar la manera en que habitamos el mundo.

Ambiente y comunicación social

Martín Medina (MM): Para comenzar con algunas de nuestras inquietudes queríamos saber cuáles crees que son los principales aspectos o dimensiones a tener en cuenta en la comunicación de las temáticas ambientales. ¿Qué estrategias consideras pertinente implementar en la comunicación social sobre temas ambientales?

Laura Borsellino (LB): En principio no sé si soy la adecuada para plantear cuáles serían las estrategias para todxs. Personalmente, me interesa mucho la cuestión vincular. En este punto me reconozco discípula de Bookchin.[5] Me quedó muy grabado mi acercamiento a través de una materia que tenemos en comunicación, que da Christian Ferrer, una propuesta teórica interesante.[6] Es la única materia donde ves cuestiones vinculadas a lo animal y lo ambiental, desde una mirada donde pondera la visión anarquista. En sus textos, Bookchin plantea que la forma en que lxs humanxs nos vinculamos con la naturaleza es una reproducción de cómo nos vinculamos entre nosotrxs. Esto siempre lo tengo presente y a partir de esta propuesta fui desarrollando mi visión sobre la cuestión ecológica, ambiental, civilizatoria o como la queramos llamar. Creo que, en primer lugar, tenemos que pensar, reformular y "mejorar" los vínculos que sostenemos entre humanxs y no-humanxs (ya sea naturaleza, en general, o animales y flora, en particular). Cuando escribo, de una forma más sutil o menos sutil, siempre estoy intentando ver cómo se dan los vínculos en lo que estoy mirando y reflexionar o pensar cómo estarían mejor, desde mi punto de vista. No voy a decir que eso es lo mejor para el mundo, pero sí exhibir la perspectiva desde donde lo veo: ¿qué podría estar mejor y qué veo como despotenciador?

---

5 La entrevistada se refiere a Murray Bookchin (1921-2006) quien fue historiador, profesor universitario, investigador, ideólogo y activista ecologista estadounidense, fundador de una teoría llamada "ecología social" (una forma de ecoanarquismo) y uno de los pioneros del movimiento ecologista. Fue también autor de una extensa colección de libros sobre historia, política, filosofía, asuntos urbanísticos y ecología. Ideológicamente, Bookchin evolucionó desde un marxismo tradicional hacia el socialismo libertario, en la tradición anarcocomunista de Piotr Kropotkin.

6 Christian Ferrer nació en Santiago de Chile, el 22 de enero de 1960. Es sociólogo y ensayista, especializado en filosofía de la técnica. Se ha graduado en la Universidad de Buenos Aires y es profesor titular del Seminario de Informática y Sociedad (Ciencias de la Comunicación, UBA). También enseña en posgrados de la UBA, en la Universidad Nacional de General San Martín y en la Facultad Libre de Rosario.

Por lo general, intento ser más o menos optimista y decir algo interesante. Estoy pensando en una nota que escribí durante la pandemia en el diario *La Nación*, donde conseguí un espacio. No soy periodista, lo hago más en juego que otra cosa, pero me gusta mucho escribir sobre estos temas. Me lo tomo como algo que hago casi por placer, como contar cuentos. Conseguí este espacio para hablar sobre naturaleza, proyectos de conservación y cuando inició la pandemia fue del único tema que se habló, se tornó reiterativo. Sentía que esto era horrible y no quería escribir algo más sobre esto porque ya se estaba diciendo todo. En un momento empezaron a surgir estas notas sobre los animales, que volvían a tomar las ciudades y demás. En mi vida los animales, silvestres y urbanos, son un tema de interés muy central. Entonces pensé que era una oportunidad para hablar de eso y escribí sobre la forma en que nos vinculamos. La idea era "está todo mal, pero hay algo que está bueno: estamos viendo a estos animales y quizá hay una oportunidad de empezar a darles un lugar en nuestras vidas urbanas". Eso no pasó mucho, pero la idea estuvo ahí.

Con respecto a la comunicación me parece importante dar relevancia a esto, dar cuenta de la vinculación entre lo humano y lo no-humano. Cuando hago notas, leo bastante e intento hablar con la mayor cantidad de gente posible que sabe de lo que estoy investigando. Leo *papers* y trato de hacer un trabajo de investigación, sobre todo para notas periodísticas. Además, tenemos una plataforma con unos amigos —Florestanía—[7], donde somos más libres, porque es nuestra y

7 La revista *Florestanía* reflexiona sobre la ecología política, denunciando diversas problemáticas ambientales, al mismo tiempo que brinda propuestas de civilización alternativa. Tal como se define en el Manifiesto: "Florestanía hace referencia a un tipo de metaciudadanía ecológica, y proviene de la combinación del término portugués "floresta" [selva] y ciudadanía, con origen en la unión de activistas ambientales, periodistas y políticos del estado de Acre, en la Amazonia brasileña. Este término nos resulta inspirador, ya que las ideas de metaciudadanías implican una

no tenemos unx editorx que nos tache el texto. Tal vez seamos más "ñoñxs" porque hay, por ejemplo, un compañero sociólogo que escribe desde la investigación y que profundiza más en los textos y en la teoría. Pero respetamos mucho los estilos en ese espacio. También escribimos sobre arte, que me parece que es un aspecto de la comunicación importante. Me encanta traer a colación al arte para hablar de estas cuestiones, ecológicas o ambientales, porque me parece un arma o una herramienta valiosa. Intento introducir cuestiones que tienen que ver con la sensibilidad y no solo con lo investigativo, lo académico, lo racional o los datos. Me parece importante remarcar que los vínculos son algo sensible.

MM: Es muy potente esta noción del vínculo entre humanxs y la manera en que lo trasladas a otras especies. Considero que esta línea es central en tu propuesta. Asimismo, se me hace visible que elaboras una nueva manera de comunicar donde destacas el arte como una manera creativa de concientizar sobre la temática ambiental. En este aspecto, la inquietud que me surge es si compartís la idea de que hay una delgada línea entre la concientización ambiental y la construcción de una narración catastrófica que puede conducir a la parálisis, a la inacción o al escepticismo...

LB: En la práctica, honestamente, la cuestión ambiental no es prioridad en la agenda de los grandes medios de comunicación. En todo caso, en los espacios donde podés escribir, ellos intentan que sea algo que venda. Entonces, vos querés escribir sobre algo y el "gancho" tiene que ser anclarlo en un

crítica a ideas clave de la modernidad, como los dualismos jerárquicos sociedad/naturaleza, varón/mujer, hombre/animal, que nos interesan repensar y discutir. Queremos acercarnos a esa íntima asociación entre contexto ecológico y las prácticas sociales: uno no es posible sin el otro" (Florestanía, 2020: 1). Véase: <https://florestania.ar/manifiesto/>.

personaje o en un tema catastrófico para que sea "vendible". Esto es un problema. Lo que estoy haciendo es aprender a vender un tema pero, a partir de un gancho, abrir a otros temas, a otras miradas y no quedarse en una anécdota o en el personaje de turno. Sí creo que hay una tendencia, como decís, a esta cuestión catastrófica. Por ahí —no estoy segura— tiene que ver con que muchos medios de comunicación son empresas y eso vende. Algo que noté en el medio en el que me muevo (de observadorxs de aves y demás) y que estuve discutiendo un poco es que muchos medios de comunicación tiran notas que son humo total, pavadas. Y eso se difunde, por ejemplo, cuando se discute con la persona que publicó. Entonces yo decía: "no se gasten en la discusión, porque lo que hacés es darles clics". Y, en realidad, el medio vive de clics. Entonces el contenido mucho no les interesa, les interesa el clic. Quizá te tomas el tiempo de hacer una nota elaborada, interesante, con un estudio, y no le dan relevancia. Eso es un problema, porque nos terminamos leyendo entre lxs mismxs diez que nos interesan los escuerzos. Esto no es una broma. En este sentido, con algo de esfuerzo logré introducir en el diario *La Nación* (Borsellino, 14 de octubre de 2019) una nota sobre escuerzos. Por ahí la vimos diez personas, porque era una cosa superrara escribir sobre ranas. Pero a mí me divierte intentarlo e introducir una nota sobre ranas, sobre el cuidado y relevancia de esta especie. Es complejo en el mar de cosas que pasan en el mundo y en los grandes medios de comunicación.

Otra cosa que responde, en alguna medida, a la pregunta anterior es que, mirando lo que escribo, tomo noción de que no suelo investigar sobre temas de crisis climáticas o cosas globales. Por el contrario, me dirijo a lo puntual, a algo específico. Cuando hablo sobre crisis climática es sobre cómo afecta a una especie. Intento ir más al caso o al vínculo porque la crisis climática es gigante y se te escapa. Creo que a la

gente también le pasa, porque te paraliza un poco. Lees eso y decís: "¿qué puedo hacer yo con esto?". A mí misma me pasa. No quiero leer mucho esas cosas porque es muy abrumador lo que está pasando. Trato de trabajar lo pequeño porque, en realidad, lo pequeño es lo que va a cambiar todo. Empecemos a vincularnos mejor con la vida que tenemos alrededor y eso va a empezar a cambiar. Por algo hay que empezar, porque si quiero cambiar el mundo no me va a salir. Lo único que puedo hacer es aportar al hábitat que tenemos y construir vínculos más vivibles con gente con la que se puede construir, resistir y hacer algo desde ahí. Considero importante contar eso. Capaz que lo leen veinte personas, pero entiendo que la clave pasa mucho más por ahí que, en cambio, por contar algo gigante y que sigamos todxs diciendo lo mismo y nadie haga nada. Siento que eso paraliza más que otra cosa.

Ahí vuelvo al arte. Hay un montón de películas. Para pensar las cuestiones ambientales, me parece que a diferencia del clásico documental sobre el cambio climático (que está en Netflix y demás) es mucho más rico ver una película de ficción o un documental de Werner Herzog. En vez de un discurso muy cuadrado, que te quiere educar, mejor contame una historia y déjame que yo piense: ¿qué pasa con el hombre que bucea con un pulpo? ¿qué hay ahí? ¿qué se crea ahí? ¿puede ser que un tipo bucee con un pulpo y pase algo?[8] Me interesa eso para pensar cuestiones más grandes, que bajar de lo grande a lo chiquito.

8 La entrevistada se refiere a la película *My Octopus Teacher* [Mi maestro el pulpo] (Ehrlich y Reed, 2020), que cuenta la singular historia de un buzo y su amistad con un pulpo, por medio de la cual resignifica la conexión con la fauna marina.

Ecofeminismos y nuevas narraciones

Micaela Anzoátegui (MA): Una de las cosas que siempre me encantaron de tus propuestas y actividades es la tarea de construcción de nuevos relatos para poder percibir otras cosas que ya estaban ahí, pero que no se les prestaba atención. En otras palabras, dado que hay una visión encasillada sobre algunos temas, tales como los que venimos conversando sobre la crisis climática, hay muchas cosas que no podíamos ver. La pregunta es: ¿cómo se trasladan las concepciones del ecofeminismo a las actividades que están haciendo con La Colectiva de Observadoras de Aves Feminista (COAF)?[9] Sería interesante si nos querés contar sobre esa experiencia que da cuenta de un trabajo singular.

LB: Para comenzar a responder esta pregunta, y ser honesta, debería comenzar diciendo que a veces me cuestiono si soy ecofeminista. En la Colectiva de Observadoras de Aves Feminista nunca nos sentamos a preguntarnos si nos consideramos ecofeministas. Creo que es algo que está en tensión en la actualidad. Pero sí, supongo que entraría en esa categoría. Se trata de un grupo de compañeras que empezamos a observar aves. En el proceso nos separamos de algunos compañeros que eran guardaparques. En este aspecto, lo de las aves fue una excusa para ponerle un nombre e interpelar a los Centros de Observación de Aves (COA). También gramaticalmente suena raro, pero queríamos generar ruido con esto. Sobre este punto, uno de los motivos para que se conforme el grupo fue que recibimos agresiones de compañeros.

9 La Colectiva de Observadoras de Aves Feministas es un grupo que establece un espacio feminista y seguro en el ámbito de la observación de aves y la conservación de la naturaleza. Utilizando estrategias comunicacionales logran visibilizar sesgos androcéntricos en el lenguaje de la biología y la ornitología, al tiempo que construyen conocimiento colectivo sobre aspectos considerados no prioritarios en el campo. Para más información véase Borsellino (2021).

A mí me pasó personalmente que, al empezar a ver aves y a aprender, noté que había cierta competencia. Y eso derivó en respuestas bastante agresivas. En los Centros de Observación de Aves nunca nos sentimos contenidas, no nos dieron lugar para nada. Por eso terminamos armando un grupo propio que, en realidad, nunca fue una cuestión segregacionista. En 2018 estábamos todas *a full* con la ley del aborto, nos encontramos con unas compañeras y una de ellas tiró una idea que había leído de un grupo de EE. UU. Nos pareció interesante, empezamos a juntarnos y vimos que a todas nos habían pasado estas cosas y que había un montón para pensar. Hay algo, quizá soy la que le presta mayor atención, que tiene que ver con que trabajamos mucho la cuestión vincular hacia adentro. Eso nos pareció enriquecedor y nos dio a pensar.

Hay algunos problemas que tuvimos entre nosotras porque, por supuesto, no es que tenemos problemas solo con varones. Lo que intentamos hacer fue no asumir eso como cuestiones personales sino como cuestiones grupales. Si hay problemas entre dos o tres personas es una cuestión vincular, lo tenés que asumir como grupo y trabajar como grupo. Eso me hizo pensar un montón de cosas. Nosotras no tenemos un territorio como los Centros de Observación de Aves que, por lo general, tienen un territorio propio. No lo tenemos porque somos de distintos lugares, de Ciudad Autónoma de Buenos Aires y alrededores, aunque por lo general cada una tiene su militancia territorial aparte. Vamos a visitar distintos territorios y elegimos algunos donde hay conflictos. Ahí nos conectamos con las compañeras de esos lugares y hacemos salidas con ellas. Y son relajadas. Notamos que una salida de un Centro de Observación de Aves oficial de Argentina es muy diferente, es como agarrar la lista y ver qué especie es esta o aquella y nadie habla porque se escapan los pajaritos. Nosotras nos divertimos, la pasamos bien y después nos juntamos a comer o a charlar un rato y

quedamos todas fascinadas. Ahí se genera una complicidad o algo que no sé si se puede explicar mucho. Es casi vibracional lo que pasa ahí.

Otra cosa que nos pasa es la típica: como mujer sola, si querés ir a Laferrere a mirar pajaritos, por ejemplo, te van a decir que no vayas porque te van a matar, a violar o a robar. Y nosotras en grupo vamos igual. También es una cuestión de poner el cuerpo y decir: "Che, loca, nosotras tenemos el derecho de ir". Entonces no me digas que no vaya, poné luces en todo caso. No me digas que vaya con un varón porque me van a violar. Hacé que el lugar sea seguro, porque tenemos el mismo derecho a disfrutarlo que los varones que van a jugar al fútbol. Intentamos hacer reflexiones sobre este tema.

A mí me divierte esto de jugar con el lenguaje de la ciencia, que es bastante sesgado a lo masculino, aunque se presente como neutral, sobre todo en los pajaritos que hay mucha diferencia entre machos y hembras. Empezamos a jugar con eso y al principio nos insultaron, nos dijeron que estábamos destruyendo el lenguaje. Pero después se calmaron, lo adoptaron un poco y ahora nos causa gracia. Al principio fue bastante difícil, ahora cada tanto sale alguno al cruce, pero ya lo tomamos con más calma. Cuando hacemos los *flyers* para invitar a la salida, les ponemos el pañuelo verde a los pajaritos y eso era bastante polémico. En realidad queríamos sentar una posición de que no somos solo mujeres, sino que somos feministas. Fue una forma de expresarlo a través del arte. Además los dibujos son lindos, les pedimos ayuda a unas chicas que saben dibujar o son fotógrafas. Damos un espacio para eso porque las que sacamos fotos nunca estamos en la tapa de las revistas de aves. Ese es otro espacio negado. Entonces nos divertimos.

Y también tenemos esta cuestión de cómo nos vinculamos con las instituciones. Eso también está presente. Algunas son más de valorar pequeños gestos y otras somos un poco más

críticas respecto de con quién se construye, si es por afuera, o un poco por adentro y un poco por afuera. Estas cuestiones se plantean bastante, quizá en el momento, cuando surgen problemas. Todavía no pudimos construir espacios. Hubo intentos de sentarnos a leer, pero después nos atravesó la pandemia y ahora estamos bastante complicadas para desarrollar ese proyecto de investigación y reflexión teórica.

MA: ¿Ustedes serían, por lo que entiendo, la primera Colectiva de Observadoras de Aves Feminista?

LB: Sí, creo que en Argentina sí. Lo bueno es que después surgieron varias colectivas, lo cual es muy positivo. De hecho, la idea surgió gracias a una compañera que es traductora de inglés y se enteró de que en EE. UU. existía una colectiva de observación de aves feminista. Entonces se comunicó con una integrante, le encantó y le dijo que quería que fuéramos como una sucursal, una sede argentina. Ella me lo contó a mí, yo se lo conté a otras compañeras a las que le podía interesar, lo discutimos y, finalmente, nos dimos cuenta de que nosotras teníamos otros problemas. Entonces teníamos que hacer algo distinto. De ahí en más, siempre cuando alguien nos pregunta y nos dicen que son de tal lugar, les decimos: "Abran un Centro de Observación de Aves. Nosotras estamos en Buenos Aires, no nos podemos mover. Que haya miles". No tenemos *copyright*, al contrario. Ahora hay varias colectivas: un par en Córdoba y una incipiente en La Pampa, pero no sé qué pasó, porque empezó la cuarentena y nadie puede salir. Pero seguro van a surgir más.

La idea nuestra es divertirnos e indagar la naturaleza desde el cuidado. Está bueno hacer la reflexión respecto de si nos está pasando algo distinto en la forma de vincularnos. Cuando charlamos entre nosotras, nos damos cuenta de que varias de las compañeras hicieron cambios increíbles en esas

cuestiones. Esto es una cuestión potente. Nosotras dijimos "pajaritos" más para hacer un chiste, pero en realidad cuando salimos nos copamos mirando plantas, hongos, pajaritos, lo que haya en el lugar que exploramos. Es una forma de conectar entre nosotras y conectar con la naturaleza. Me parece que hay algo ahí que es distinto, una sensibilidad que aflora y está bueno hacerla crecer.

MA: Está bueno lo que decís. Otra de las preguntas que habíamos pensado tiene que ver con lo que estás comentando: ¿cómo integrar la conversación de la biodiversidad con las cuestiones sociales?

LB: Con dos compañeras, una que es socióloga y otra que está estudiando antropología, atrevidamente, escribimos unas ponencias y participamos de unos congresos. Y ahí sí nos sentamos a reflexionar con más profundidad. Para nosotras el ambiente no es concebible sin personas. De hecho sería ilógico, porque estamos en Buenos Aires, no estamos en el Amazonas. Allá tampoco, pero sobre todo viviendo en las grandes ciudades nos interesa la naturaleza urbana y, para mí, lo que hay que hacer es darle un lugar más cuidado al resto de lxs seres que están viviendo con nosotrxs. Tienen el mismo derecho a vivir en la ciudad que cualquiera, humanx o no-humanx. También tienen un montón de problemas, como muchas personas. Hay que visibilizar eso.

Estos ambientes sanos o espacios verdes también son un lugar donde generar vínculos. Eso yo lo veo más en la Provincia de Buenos Aires que en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y he notado que son bastante distintas las militancias y los cuidados. Esto nos parece muy importante y es una discusión que tenemos con los Centros de Observación de Aves porque, si mañana alguien les quiere romper el lugar para hacer unas torres de departamentos, muchxs se van

al de enfrente. Y nosotrxs nos plantamos delante de la topadora, porque este es nuestro lugar. Además, las mujeres ahí hacen un sinfín de cosas. Es un lugar donde realmente empiezan a tener protagonismo. Hay muchas compañeras que antes no decían una palabra y ahora hablan en los grupos y son las primeras en tomar la palabra. Considero que eso fue porque el grupo logró darnos a todas una fuerza. Estamos contenidas y si tenemos un problema nos consultamos entre nosotras. Eso para mí es muy valioso. Para nosotras el ambiente es con humanxs y no-humanxs. Estamos todxs en la misma, peleándola. Quizá lxs animales no tienen las mismas herramientas, ni la misma comprensión de lo que pasa, pero me parece una cuestión de justicia cuidar el lugar para nosotrxs y para ellxs.

Hacia vínculos alternativos entre lo humano y lo no-humano

Martín Prieto (MP): A mí me resulta muy interesante lo que hacés. Creo que, tal vez, te expresas primero como una comunicadora, en el sentido integral. Pero estás buscando una estrategia de incidencia y, por lo tanto, una estrategia comunicacional para intervenir en una serie de temas relevantes y con los que tenés una sensibilidad propia. Esa estrategia, ese pensamiento, me parece que expresa una indagación o una búsqueda filosófica. Lo que se nota es que no es unidireccional, que pensás especulativamente y que eso no lo trasladas a la comunicación unilinealmente, sino que hay un ida y vuelta, un mutuo ajuste. Por eso, lo que comentabas sobre tu decisión de no seguir ciertas consignas o temáticas, sino tomar otros caminos, donde destacas a la sensibilización como un punto de trabajo y una

forma de ampliar o transformar la sensibilidad. Hay una coherencia en tu propuesta, en tanto se direcciona hacia la cuestión de lo vincular desde diferentes aspectos. Es el concepto más importante que traés para pensar la parte filosófica y las cuestiones ambientales. La pregunta que te quería hacer es: ¿qué es lo que pensás que está roto en ese vínculo? Entiendo que tu intervención busca recomponer algunos vínculos (o componerlos, no sé) y está buscando tocar ciertas fibras sensibles que nos saquen de un trance o de un problema. ¿Cómo llegaste a ver que hay algo que está roto ahí? ¿De dónde sacás la idea de que eso puede no estar roto o que puede ser más armónico o estar más en orden? No sé si lo pensaste a partir de ciertas experiencias, o lo relacionás con lecturas o problemas que vos te planteás.

LB: Eso sale de la experiencia. En realidad quizá es salir de un problema y meterse en otro, en uno más grande todavía. Se trata de ver cómo damos lugar a otrxs seres con lxs cuales no podemos sentarnos a firmar un contrato. En parte es eso. A mí siempre me gustaron lxs bichxs. Pero hace un poco más de diez años empecé a descubrir que en mi barrio hay animales silvestres. Entonces empecé a registrarlxs, a tratar de sacar fotos, me senté a observarlxs y, de repente, se generaban vínculos. Yo me sentaba a mirar, a fotografiar estx bichx que ha estado acá por años, y fueron muchas horas de observar y aprender. Por ejemplo, a un halcón salvaje que se sentaba a mi lado. Y es un parque en plena Ciudad de Buenos Aires. Después, todo eso fue empeorando porque la ciudad es un desastre ambientalmente.

Quizá lo que a mí más me marcó fue el trabajo con unas lechuzas. Yo le digo "trabajo", pero no sé cómo llamarlo de otra manera. Aparecieron unas lechucitas vizcacheras, que son unas lechuzas que viven en el suelo, donde hacen cuevas. En realidad, pueden hacer eso pero, por lo general, usan

cuevas hechas. Aparecieron en este parque y creemos que venían de Tecnópolis, pero no lo sabemos. Vagaban por el parque, estuvieron unos años y se paraban en los arcos de fútbol. Los pibes iban a jugar al fútbol y estaban lxs bichxs ahí. Era todo un desastre hasta que aprendimos a hacerles cuevas artificiales con tachos y caños. Enseguida tomaron las cuevas y empezó un lindo vínculo, que al mismo tiempo era raro de generar con unx animal, que dependía un poco de nosotras. Encima, éramos todas mujeres las que hicimos eso. Que te reconozcan y que empiecen a tener crías es muy emocionante, en el medio de un parque donde la gente va a jugar al fútbol y no le importa en lo más mínimo lo que pasa alrededor. Además, está manejado por el PRO,[10] que únicamente apunta a sacar dinero.

Ahí éramos cinco pibas cuidando unas lechuzas. Encima, como viven en el suelo, fue como toda una movida de *timing*. Hicimos malabares para que nos dejaran enrejar ese espacio e hicimos un cerco, porque los pibes les rompían las cuevas y demás. Entonces plantamos una bandera y "le robamos territorio" al macrismo. Fue literalmente eso. Y todavía estamos ahí. Ese vínculo, a mí me abrió la cabeza totalmente. Porque fue como darme cuenta de que esxs bichxs también tienen derecho a vivir ahí. Sin embargo, les pasa de todo. Les han metido recitales o la Copa Davis. Todo en ese lugar donde viven lxs bichxs y, sin embargo, todavía estamos ahí. Todavía no nos pudieron sacar.

Esta experiencia me llevó a preguntar qué pasa con los vínculos, cómo puede ser que no estemos viendo estas cosas y la necesidad de estxs animales de tener un lugar. Para nosotras, más allá de lxs animales, es muy valioso. A mí me encanta ir a correr o ir al parque y ver que hay biodiversidad. Lo disfruto y sé que mucha gente también. Para mí hay algo

10 Partido Republicano (PRO) que gobierna la Ciudad Autónoma de Buenos Aires desde 2007.

alienado, que de hecho se puso de manifiesto cuando, con la pandemia, la gente empezó a ver bichxs que para mí son lo más normal del mundo. Y la gente estaba fascinada cuando vio una mariposa. Andá al parque un rato y vas a ver unas doscientas mariposas. Lo que pasa es que vivimos en el centro de Buenos Aires, que te enferma y que hace que te pierdas un montón de cosas. Nuestras vidas se empobrecen. Si vos generás diversidad para lxs animales es justo y, además, me parece que para nosotrxs también está bueno, porque te enseña mucho. Te enseña que es muy importante ser más humilde y respetar las necesidades de otrxs que no te pueden decir qué necesitan sino que lo tenés que adivinar vos. Está bueno hacer el ejercicio de decir: "Bueno, juego un rato a la pelota y después lxs dejo, así ellxs pueden comer". Es equilibrar un poco eso. Y esta capacidad surge de verlo en primera persona y ver cómo se avasalla brutalmente.

En el parque donde va un montón de gente, también, se nota mucho la brecha. El barrio no se apropia de ese parque, solo algunos lo usan de polideportivo. Está muy privatizado y se nota mucho la desigualdad entre lo que es público (que cada vez es menos y está muy degradado) y lo que está privatizado (que está un poco mejor, pero tenés que pagar para acceder). Es muy notable que no solo se invisibiliza a lxs animales sino también a la gente. Porque la gente que va al espacio público no tiene baños (o si hay, están en un estado deplorable), no tiene tachos de basura. En cambio, el que paga tiene otros servicios. A mí eso me choca increíblemente. Por ahí yo estoy mirando bichitxs y pasan nenxs que se fascinan porque ven búhos y te das cuenta de que algo sucede. Me parece que así como tienen derecho a ver búhos y disfrutarlos, también tienen derecho a un baño limpio, que esté bien.

Entonces a mí me parece que hay algo que está roto y que tiene que ver con esta cuestión de un mundo vorazmente

neoliberal. Yo lo siento mucho en Ciudad de Buenos Aires. Quizá en la provincia lo noto menos, porque siento que la gente es más solidaria. Pero en la ciudad, se nota mucho esa diferencia del que tiene y ostenta ante el otro. Y, por lo general, eso se demuestra con violencia. Te avasallan y, si no les importa una persona, menos les va a importar lo que no es humano. Yo creo que hay que trabajar eso. Si logramos una convivencia más armónica con quienes ni siquiera te pueden decir qué quieren, más todavía lo tendríamos que lograr con quien sí te podés sentar y charlar diferencias para poder convivir.

MP: Hago una repregunta, porque me interesa lo que dijiste de meterse en otro problema. Es interesante este tema de cambiar la sensibilidad para ampliar la capacidad de entender la complejidad de las relaciones y las mediaciones en las que estamos. Porque si unx es más insensible, más unilateral, tal vez no ve. Pero no ve porque son puntos ciegos. También dijiste que unx no puede establecer contratos con lxs animales. El contrato es una categoría muy técnica, de la política liberal. Y, a la vez, dijiste que los derechos que tenemos (los derechos humanos y demás) están muy relacionados a una tradición que entiende el contrato entre personas individuales, que serían iguales y todo ese tipo de cosas. Pero después dijiste que hay animales que tienen derecho a estar en una plaza construida por nosotrxs. No sé si va por ahí el tema de meterte en otro problema. ¿Cómo ves este otro problema en el que vos decís que te estás metiendo, en el trabajo de comunicación? ¿Hay momentos en los que vos decís "estoy haciendo esto y hay un montón de cosas positivas, pero acá no sé cómo encararlo"? ¿Hay una tensión ahí?

LB: Sí, todo el tiempo. Fueron un montón de cosas. Pero para mí meterse en un problema es algo positivo, si no todo es muy aburrido. Siempre vamos a tener problemas y está bueno que sea así, porque también te hace pensar. Si no pensamos se profundizan las violencias. Lo de ampliar sensibilidades lo pensaba recién mientras hablábamos. Puntualmente este parque está pensado como un polideportivo, pero muy orientado al fútbol. Nosotras somos mujeres. Y mi sensibilidad quizá creció en el sentido de decir: "yo no juego al fútbol, pero también quiero usar este espacio verde de alguna manera". Ahí había animales y esa es nuestra forma de disfrutar del espacio público. Sin embargo, ese espacio es totalmente avasallado por el fútbol y ahí hay una cuestión importante del mundo en el que vivimos, que es patriarcal, capitalista y racista. En ese marco se da todo esto.

Lo tendría que pensar más, no lo he desarrollado muy formalmente, pero todas esas cuestiones están presentes. Entonces lo de ampliar las sensibilidades, si se quiere, también tiene que ver con una lucha o una postura que nosotras sostenemos. Esta postura es que el feminismo es para todxs, porque es una sensibilidad, una forma de ver el mundo que hace énfasis en lo vincular, en las interrelaciones y en la ecodependencia. Esto lo vinculo con lo que indicaste... Yo dije que tienen derecho a existir, pero no soy una persona que piensa en términos de derechos. De hecho, este punto me lo estoy cuestionando bastante. Tal vez, voy a ser muy polémica, pero no sé si la cuestión de derechos sirve para lxs animales. Por lo mismo que señalabas, de que son concepciones del Estado moderno. El Estado es patriarcal, capitalista y racista. Entonces, el derecho sostenido en el Estado siempre va a pensar en un individuo y no sé si eso es lo que queremos o lo que nos sirve para reconstruir vínculos. Prefiero pensar desde el ecofeminismo o como lo queramos llamar, en una cuestión de relación: lo vincular y lo relacional. Prefiero no

pensarme como un individuo, sino en una red, sostenido con una variedad de otrxs seres, humanxs y no-humanxs. Me parece que la clave está ahí y la dificultad y el problema también. Es un cambio de pensamiento total, dejarnos de pensarnos como un individuo con derechos, para sostener que hay que construir una vida con todxs estxs seres. No importa el derecho. ¿Quién encarna el derecho? Unx abogadx va a decir lo que está bien y lo que está mal, sostenido en un Estado que prefiero que ni esté.

Me parece que lo que tenemos que reconstruir son vínculos comunitarios, de comunidad ampliada, no solo con humanxs. Eso ya existe, no estoy inventando nada. Existen otras lógicas que no vemos, justamente porque estamos hechxs a medida y reproducimos ese pensamiento. Y es difícil salir de eso. De hecho si esto lo planteás en un medio de comunicación te van a decir: "¿Qué boludez me estás diciendo?". Entonces hay que buscar formas de difundir estas ideas por otros lados, pero me parece que pueden ser ideas potentes. No digo que mañana va a cambiar el mundo, pero me parece que hay que empezar a pensarlas, porque se está yendo todo bastante rápido y, por lo menos a mí, me molesta. No me parece interesante ver que vamos a la catástrofe total mientras podemos hacer cosas. Me parece que hay que trabajar las sensibilidades. Porque además las sufrimos. Lxs animales sufren más, pero nosotras sufrimos bastante las cuestiones de falta de sensibilidad.

Entre ciencia, divulgación y concientización

Juliana González (JG): Me parece muy interesante lo que planteás. Yo soy bióloga y tengo una relación estrecha con el trabajo de campo, también hago mucho trabajo por

fuera de mi disciplina, y entonces me sentí interpelada por lo que estás narrando, especialmente por lo del Centro de Observación de Aves, y algunas referencias más que realizas sobre la forma de trabajo en el campo científico. En este aspecto, el trabajo de campo es visto hegemónicamente como una cosa de hombres. Entonces, es complejo cambiar estas prácticas que están instaladas desde hace mucho tiempo. También me pareció importante lo que mencionás del tema vincular. Me pareció potente el ejemplo de las lechuzas del parque ya que grafica bien la idea de trabajar desde lo particular. Yo, por ejemplo, trabajo en ecología y hay muchos estudios, mucho paper, pero claramente faltan referencias al día a día y a lo cotidiano. Recién ahora se está empezando a ver que el ambiente no se puede concebir separado del ser humano. En los lugares a los que nosotrxs vamos a hacer trabajo de campo, tenemos que correr a la gente, explicarles, contarles. Es muy difícil ver el tema por separado. Sobre este punto soy partidaria del tema de la vinculación de lxs humanxs con el ambiente, con el entorno, por todas estas cosas que venís mencionando (especialmente en las infancias, porque son todxs muy curiosxs y les genera interés). En relación a este comentario quería preguntarte qué pensás acerca de la divulgación de ciencia. ¿Cómo te parece que se debe encarar? Porque yo lo trabajo desde otra disciplina y cuesta un poco separarlo.

LB: Yo creo que ustedes, como biólogas, cuando van al campo, ven cómo está esa desconexión. Por ahí nosotrxs tendemos a idealizar, pensando que la gente de campo sabe de la naturaleza y la cuida. No es tan así, para nada. Para empezar deberíamos ver qué es el campo. Lo que indicas del lenguaje y de las formas de comunicar tiene un acento fuertemente patriarcal. De hecho, en mi formación terminé una Maestría en Conservación de la Biodiversidad y fue

toda una experiencia, porque venía de las ciencias sociales. Entonces fue entrar a otro mundo y luchar con eso. Fue durísimo. Pero me divertí y está bueno. Quiero meterme en ese campo, porque me gustan los problemas. Cuando cursé la maestría noté un ambiente cerrado, rígido, pero después cuando empecé a hacer esto de escribir y hablar con gente que hace conservación, me encontré con otro mundo, mucho más abierto. Como que en la práctica están trabajando esa cuestión. Obviamente falta, porque estamos todxs aprendiendo cómo hacer eso. No es nada fácil. Si vos vas a hablar con el tipo que mata pumas porque le comen las ovejas, vos no podés decirle: "Ah, pero el gatito es relindo".

JG: Sí, esas cosas son complicadas y sensibles a la hora de comunicar por los factores que entran en juego.

LB: Es extremadamente complicado, pero me parece que hay avance y mucha intención. Creo que el problema se ve y eso es un avance en sí mismo. Entonces hay una cuestión de las ciencias sociales, de meterse en este problema y de aportar. Construir ese puente es difícil. Yo lo viví y me parece que es difícil, pero está buena la interdisciplina.

Lo que decís de la divulgación me parece relevante. Cuando lxs niñxs van al parque y ven a las lechuzas, algunxs no le dan ni bola, otrxs se asustan, algunx le tira un pelotazo, pero hay un montón que se fascinan. Lxs bichxs están siempre ahí, son fáciles de ver, pero nadie se imagina que va a ver una lechuza. Entonces traen a la familia para que las vea. Es increíble. Por ahí a unx niñx ese contacto le genera algo. Nos ha pasado una vez que habíamos puesto un telescopio para ver aves en un laguito y pasaron unxs chicxs y se interesaron. Uno en particular se motivó y quería quedarse ahí plantado en el telescopio. Y sus padres le decían: "Dale, fulano, vamos". Fue horrible, porque el joven estaba interpelado. Es posible

que haya sido su única oportunidad en la vida de ver por un telescopio y sus padres no le prestaron atención. Pero quizá eso cambia a lxs niñxs, tal vez se acuerden de más grandes y es un contacto que está bueno. La juventud en general es más flexible en ese sentido, por eso me parece que hay que poner mucha energía en quienes tienen capacidad de decisión. Yo noto que tenemos mucha voluntad y muchas ideas, pero institucionalmente no se nos acompaña. De hecho, es al contrario. Y ahí es donde hacemos agua. Porque vamos a cambiar a un montón de niñxs o adolescentes, pero esxs jóvenes es posible que tarden veinte años en tener poder para hacer algo, de tomar decisiones. Sobre esta situación tenemos que hacer algo hoy, porque en veinte años estas juventudes no tienen mundo. Me parece que tenemos que encontrar el modo de incidir en la gente que hoy va a decidir sobre la vida de las jóvenes generaciones.

Me está resultando difícil y, de hecho, no lo estoy logrando para nada en este parque. A nivel de la comunicación hago lo que puedo, pero es un esfuerzo muy chico. Hay gente y discursos, como el del cambio climático, que llegan mucho más que la historia de los escuerzos. Pero lo único que puedo hacer es seguir intentándolo. Me parece que está bueno pero, por otro lado, creo que con la divulgación científica terminamos leyéndonos siempre entre nosotrxs. Tengo mis dudas sobre cuánto ampliamos respecto a la concientización. Considero que tenemos que pensar estrategias para llegar a más gente, socializar más el conocimiento. Noto que en ciencias como la biología, los *papers* son todos en inglés. A eso la gente no llega, le es inaccesible. De por sí son cosas complicadas, en un mundo complicado, en vidas que todxs tienen complicadas y, encima, tener que hacer el esfuerzo de entender algo complejo en inglés... Me parece que hay que buscar estrategias para que sea más accesible y que sea una cosa cotidiana para todxs. Por ahí para nosotrxs es habitual,

pero me parece que para la mayoría de la gente es otro mundo. Sobre este punto tenemos que trabajar las sensibilidades, buscar estrategias para que se acerquen, para mostrarles que está bueno, aunque no es fácil.

Pensar el cruce entre el derecho y la afectividad

Pablo Cosentino (PC): Me gustaría retomar el tema del derecho. Te quería preguntar si ves la posibilidad de que el derecho, pensado como un conjunto de discursos, pueda generar algunos efectos positivos en el régimen de afectividad. ¿Crees que es posible que el derecho genere una transformación en los afectos o si, por el contrario, no traduce ningún efecto positivo y la lucha por ese lado sería inconducente?

LB: Con un amigo sociólogo, con el cual hice la maestría, escribimos un artículo porque estábamos interesados en los derechos de la naturaleza, donde creo que hay varios puntos para abordar.[11] En su generalidad es integrar a la naturaleza en un sistema de consideración, concibiéndola como sujeto. Para mí ahí está el problema: la cuestión de quién es sujeto. Yo no soy una experta, pero me suena que viene de una forma liberal de entender al individuo. Ahí se me genera la tensión principal.

Habíamos escrito este artículo con mi amigo, que surgió de una experiencia muy personal de sentir que había una tensión en, por un lado, plantear todo lo bueno del cuidado de la naturaleza pero, por otro lado, sostener el machismo. Entonces a mí me generaba esto: está muy bueno decir que

11 Véase Pereira y Borsellino (2020).

cuidamos un río o una montaña, pero son cosas abstractas, y cuando te vinculas con compañeras o compañeros en general, la cosa cambia. Ahí no estás siendo tan cuidadoso. Entonces, ¿qué está pasando acá? Lo que hicimos fue cruzar las ideas del ecofeminismo, de valorizar la ética del cuidado, la interrelación, el respeto o la reciprocidad, con esta idea de los derechos de la naturaleza, pero entendiendo que los derechos existen dentro de los límites del Estado moderno.

Ahora estoy muy interesada en leer sobre el comunalismo indígena y sus otras formas de justicia, como la restaurativa, que son muy interesantes. También me planteo esto del punitivismo, esta tendencia a hablar de cómo incluir en el Código Penal los crímenes contra la naturaleza o el ecocidio. Tengo mis dudas sobre si esto es favorable. Entiendo que algo hay que hacer y que es una herramienta, pero si nos quedamos en eso, desde mi perspectiva, creo que van a terminar penalizando al pobre peón que fue y quemó un campo. No está bien, no lo voy a justificar, pero es el tipo más bajo de la cadena y lxs dueñxs del campo siempre va a tener una forma de eludir la responsabilidad dentro del sistema penal.

Me parece que hay que hacer algo. Pero me interesan estas cuestiones como la justicia restaurativa, que van por otro lado y resuelven los conflictos de otra manera. Pero eso requiere de lazos comunales totalmente diferentes a los de las sociedades en las que vivimos hoy. Entonces pienso si vale la pena gastar tanta energía en pelear por el Código Penal o ponemos esa energía en construir unos sistemas sociales que tengan vínculos lo suficientemente armónicos como para decir, en un lenguaje coloquial: "che, si alguien cometió un error lo resolvemos entre todxs". Y, en vez de meterla en la cárcel, tratamos de que esa persona haga algún acto para reparar el daño que hizo y tomar conciencia. Además, se generarían menos daños. Porque es más difícil que le hagas daño a tu vecinx si lx conocés que si tu vecinx es una persona X en

el mundo. Y con "vecinx" me refiero a cualquier ser vivo o a la naturaleza.

En ese artículo esbozamos este punto de vista al escribirlo. Teníamos una mirada bastante optimista, que la tenemos todavía. Tal vez, la tiene más Pablo que yo. Él tiene más optimismo en las cuestiones estatales, aunque con sus límites. Y retomamos también algo que plantea Rita Segato: el derecho en sí es un campo de disputa discursiva. El derecho sirve para ampliar ideas. A mí los derechos humanos, obviamente, me parecen la mejor política del universo, defendible a capa y espada. Pero no sé si serviría algo así como establecer derechos para lxs animales. No lo sé, lo pongo en duda.

Hay que entender que el Estado está encarnado en ciertos actores, y que nosotras, las mujeres, no somos esos actores. Yo creo que no es posible un Estado feminista. Yo no lo querría, pero si existiera, tal vez, tendría otras lógicas y pensaría otras cuestiones o cómo atender estas cuestiones de una forma distinta. Básicamente esa es mi mirada. Capaz que después lo pienso o leo más y cambia. Pero me parece que el derecho está encarnado en el Estado moderno y este se basa en la desigualdad y en ciertas opresiones que son constitutivas. Si no, no sería un Estado moderno, sería otra cosa.

A mí me interesa mirar otras formas que, de hecho, existen. Hay que mirar un poco al pasado. Nosotrxs somos hijxs de la modernidad y no vamos a hacer el Imperio inca de vuelta, pero sí podemos aprender y retomar algunas cosas que implican un trabajo comunal para tener ese tipo de acciones y de justicias diferentes. No es fácil pero, por ejemplo, en el feminismo sí hay planteos y propuestas de justicia restaurativa. Yo creo que se podría, al menos, pensar.

MP: Pasamos de la sensibilidad a la cuestión de lo vincular y al tema de una filosofía social, que es el anarquismo. En general hay una confusión, porque en algún momento fue

un pensamiento más vivo y hoy no lo es tanto. La confusión es que se supone que en el anarquismo no hay organización pero, en realidad, lo que se plantea es la autoorganización (a diferencia de otras filosofías sociales que hacían hincapié en la necesidad del Estado o del mercado). Pero aquí se buscan otras formas de organización. De hecho, para pensar el mundo de lo vivo o de lo no-humano hay una discusión en buenos términos entre los darwinistas y Kropotkin[12] que, además, era un naturalista y decía que ese énfasis en la competencia entre los seres vivos tenía que ver con que Darwin y el pensamiento científico inglés era un pensamiento muy inmerso en el capitalismo, en la industria y demás. Él decía: "Yo trabajo en Siberia y ahí, más que competencia, lo que más se ve es cooperación, porque la vida es dura para todos". Ahora está surgiendo cada vez más la cuestión de la recuperación de los pueblos indígenas, de sus formas de vida y de organización, las reivindicaciones de autonomía y algunas ideas acerca de que esas formas son más sostenibles. Hay modos de existencia que son preexistentes al capitalismo que fueron desplazados, pero hay un modo vincular interno entre lxs humanxs, que se traslada y se amplía al mundo no-humanx. ¿Qué opinas de esto? ¿Hay ahí un vínculo mejor tejido entre humanxs y no-humanxs? Me refiero al discurso de los pueblos indígenas, donde ya de por sí hay un montón de diversidad...

LB: Sí, hay una diversidad tremenda. En este último tiempo, tuve la oportunidad de tener un contacto más estrecho con los pueblos mapuches y tomé dimensión de que es una cultura compleja. Es muy difícil articular su cosmovisión a nuestros marcos de comprensión y es comprensible que suceda. Porque no dejamos de ser blancxs y de tener nuestra

12 Para tener algunas nociones generales de esta discusión véase Soubeyran (1984).

formación. Quizá sería muy inocente pensar que vamos a adoptar las formas de vida prehispánicas. Ya está, no podemos hacer eso. Somos lo que somos. En este sentido, me considero un híbrido y leo un montón de cosas. Kropotkin fue como mi escuela. Kropotkin y Bookchin fueron los que me acercaron a pensar las cuestiones ecológicas y los reivindico fervientemente. Para mí el proyecto de las lechuzas es un proyecto de ayuda mutua de interespecies. Lo considero así y me parece genial lo que planteó él hace años y hoy se retoma. Pienso que lo descartaban solo porque era un anarquista. Es algo que ya se conoce hace un montón y me parece valioso poner el foco en la cooperación.

Hay un grupo de mujeres indígenas de México que estoy leyendo, que me gusta mucho. No son fáciles de conseguir sus textos, pero están en Twitter y es interesante para leer. Ellas, además, estudian el lenguaje vinculado a las formas de colonización. No se consideran anarquistas, pero es la filosofía occidental con la que más se identifican, porque es con la que tienen más puntos en común. Son pueblos indígenas que, obviamente, no quieren integrarse al Estado porque este los masacró durante quinientos años. Y, en su vínculo con la naturaleza, no hay una indianidad pura. Los indígenas tienen vacas, caballos, perros y esos animales no estaban acá. El ecosistema y el vínculo con el ecosistema ya están modificados. Pero lo que tienen son otras formas de ver que considero que son mejores porque, como no tienen Estado, ni empresas, ni nada, tienen menos poder para hacer daño a nuestro hábitat. Además, su cultura tiene incorporado que hay que subsistir y que, si vos rompés tu entorno de vida, no subsistís. Es como una regla básica que el capitalismo no la entiende.

En relación a esta comprensión distinta del mundo tienen una manera de entender los tiempos de manera diferente. Por ejemplo, entienden que la vida no está solo en lxs

humanxs, en lxs animales y en las plantas, sino que también un río está vivo y tiene una fuerza. Lo que piensan, por ejemplo, estos pueblos mapuches o estas comunidades es: "si matás el río, matás la historia y la historia está viva". No es solo una cuestión de "borraron la historia", es "borraron el pueblo, el presente y el futuro". Tienen otro vínculo que creo que tiene que ver con una forma diferente de ser. Tengo serias dudas de que podamos retomarlo. A veces me pregunto: ¿yo creo en el Ngen del río?[13] No sé si me lo puedo creer, porque ya estoy hecha de alguna manera. Pero sí lo puedo respetar y entender el río a mi manera, que no tiene que ser necesariamente la del pueblo mapuche. Sin embargo, pueden vincularse e ir juntos para el mismo lado.

En este momento me encuentro leyendo a Vinciane Despret,[14] que tiene una mirada interesante sobre estas cuestiones. Hay una charla de ella en la que plantea esta cuestión y dice: "Si declaramos al río sujeto de derecho, ¿quién es el sujeto? ¿Es el río? ¿Es el río y las comunidades ribereñas? ¿Quién es el sujeto?". Ahí es donde se presentan estas cuestiones con el derecho que nosotrxs, con nuestros instrumentos de gente moderna y occidental, tenemos problemas para entender. Y, además, tenemos problemas para ver esas otras formas de ser que no entran en nuestras herramientas

13 Los Ngen son espíritus de la naturaleza presentes en la creencia y mitología mapuche, los cuales mantienen el equilibrio y el orden entre esta y lxs seres humanxs. En este sentido, si consultamos el *Diccionario Mapuche* (MinSal Chile, 2012), podemos leer la siguiente explicación: "Muchas enfermedades o *kutran* según esta relación Küme y Weza Felen, es derivada de una trasgresión contra los NEWEN y NGEN del WALL MAPU. El AZ MAPU, regula la relación entre las personas y su entorno, así como también con los otros seres vivos y fuerzas del WALL MAPU. Esa relación está basada en una reciprocidad y equilibrio entre los seres y las fuerzas, por lo cual cuando una persona transgrede una de las normas rompe ese equilibrio, produciendo de esta manera la enfermedad en el trasgresor" (MinSal Chile, 2012: 6).

14 Vinciane Despret (1959) es una filósofa de la ciencia belga que enseña en la Universidad de Lieja y en la Universidad Libre de Bruselas. Es conocida sobre todo por sus análisis de la historia de la etología y de las relaciones entre humanxs y animales.

cognitivas. Hay que cambiar bastante la forma de pensar. Y nos debemos dar cuenta de que leemos un montón de cosas y esto nos permite cambiar formas de mirar, pero que no es lo común. Entonces, ¿cómo hacemos para que eso crezca sin imponérselo a nadie? Porque obviamente no lo podemos imponer. Simplemente se puede compartir y a algunx le llegará y le gustará y a otrxs no. Y hay que aceptarlo también.

Yo no tengo respuestas. Me voy acercando a distintas ideas a partir de lo que voy viviendo y encuentro ideas que me van guiando. Donna Haraway plantea que las palabras importan, las historias que contamos importan.[15] Creo que lo que podemos hacer es contar algo que haga foco en reconstruir o crear ciertos vínculos, que me parece que están buenos y que, de alguna manera, servirían para generar relaciones más horizontales y más cuidados entre distintxs seres. Y me parece que eso puede aportar a que todxs vivamos un poco mejor. Después si soy anarquista o no, no lo sé. Me gusta más leer eso que otras cosas, me interesa, me encanta la historia, me encantan esas historias y por ahí mi pensamiento está mucho más influenciado por Kropotkin que por Milei. Creo que está bueno pensar en cómo se colabora en vez de en cómo se compite.

Ideológicamente, me parece que está bueno contar eso y que no está todo mal. Porque si está todo mal, no queda mucho por hacer. Entonces me interesa contar esas historias donde hay algo que está bueno: estas jóvenes que están ahí, cuidando a los escuerzos, con el frío, con las patas en el agua, buscando y cuidando sapitos. Y, por otro lado, dar lugar a voces que no son las que se escuchan. Porque también me parece que hay mucho acaparamiento de espacio en

15 Donna Haraway (1944) filósofa y bióloga estadounidense quien se ha desempeñado en la University of California, se destaca por sus estudios respecto a la teoría feminista y la relación entre lo humano, lo no-humano y la ciencia.

medios de comunicación por ciertas personas que son siempre las mismas. Y hay un montón de cosas que están pasando y no se están viendo. Es relevante contar esta otra parte también.

Algunas puntuaciones sobre lenguajes ambientales

MA: Considero valioso esto que contás sobre generar nuevas narrativas. Me parece potente. Porque estamos tan acostumbradxs a ciertas ideas que circulan todo el tiempo en el cuerpo social, que aquellas personas que tenemos una sensibilidad un poco más inclinada a estas cuestiones parece que vivimos en un universo paralelo. Entonces estas narrativas "a lo Haraway" ayudan a encontrarnos con otrxs que también son sensibles a estos temas o están preocupadxs por el espacio verde en su localidad o por lxs animales silvestres y así podemos actuar juntxs. Eso para mí tiene mucha fuerza. Por eso también veo muy valioso que vos digas que hiciste esta nota en el diario *La Nación* sobre los escuerzos, disiento con vos en que no la leyó nadie porque acá está circulando. Esos pequeños cambios para mí son realmente valiosos.

MP: En las narrativas que a uno le gustan no siempre hay un romance. Estaba pensando en esto cuando hablábamos de que en los pueblos indígenas hay mucha diversidad. Hoy hay una narrativa impulsada por ellos... a veces por cuestiones de necesidad, de alianzas, de no ser débiles, de no estar tan fragmentados y enemistados, porque tienen un enemigo común que es muy grande. Y también la alianza con un discurso ambientalista, que tiene un lenguaje científico muy fuerte, muy nodal y una alianza con el feminismo.

Hay todo un frente que es estratégico obviamente. Porque estratégicamente hacemos la realidad y buscamos posicionarnos. Pero no siempre estas narrativas coinciden. La agenda feminista de los derechos, por ejemplo, tiene una raíz bastante liberal o de la potencia emancipadora del liberalismo. Son los derechos individuales sobre el cuerpo, que no siempre está en consonancia con lo que se entiende en otras culturas por emancipación.

LB: Todo el tiempo. Por eso digo que te metés en un problema. En realidad, donde te metas va a haber un problema. Mientras quieras pensar va a haber un problema y está bueno. Mientras quieras poner el cuerpo en defender algo vas a tener un problema. Pero está buenísimo hacerlo, al menos para mí. Lo de las narrativas es interesante pensarlo. Pensar con quién unir fuerzas estratégicamente es complejo, en cualquier problemática o conflicto ambiental. A mí me pasó con unas amigas que están en conflicto por un río, donde hay muchxs participantes. Yo, desde afuera, primero lo veía todo muy armónico y decía: mirá qué buena coalición que hicieron con gente tan diversa. Y después, cuando lo vi desde adentro, dije: "estxs se matan entre todxs, es una lucha constante". Porque, en realidad, tenés que hacer funcionar intereses y formas de ver las cosas que no siempre coinciden. De alguna manera, tenés que hacerlos coincidir porque lo que tenés enfrente es la muerte. No es nada fácil.

Lo de las comunidades indígenas, en este caso, es complejo. Porque han chocado por cuestiones de que del otro lado son todas mujeres jóvenes y hubo alguna situación. Pero la discusión, que es válida y existe, es que yo defiendo a mi cultura, porque está siendo asesinada. Entonces no puedo introducir otro problema. Tenemos que cerrarnos y defender esto y vos me venís con otro problema. Pero para las mujeres ese problema tiene que ser atendido, entonces ahí hay

un quiebre. Al mismo tiempo, te están pasando la topadora por arriba. Es muy complejo, es un mundo diverso y los problemas y las miradas son varias. En el feminismo también nos confrontamos todo el tiempo. A veces me pregunto si es posible construir con todxs. Queremos ser abiertxs, pero por ahí con todxs no. No lo sé. Depende de la situación.

En cuanto a las narrativas, no somos inocentes cuando contamos. Cuando escribo, elijo qué quiero contar, a quién le voy a preguntar, a quién le voy a dar espacio. Algunas veces me han dicho: "Dale una cita a este" y se la doy. Fueron pocas veces por suerte. Me ha pasado en algún medio de comunicación, pero digo: "está bien, es piola el contacto". Pero, por lo general, intento darle lugar a gente que no suele tener lugar. Primero que sean cosas que a mí me gusta contar. Entonces, mientras pueda, elijo los temas y, después, elijo quién lo va a contar. Tal vez intento que sean más mujeres y, si es un tema del que se habla mucho, trato de que no sean siempre lxs mismxs. Porque, si están en todos lados, para qué les vamos a dar más lugar. Entonces vas construyendo una narración sobre el tema, que tendrá mayor o menor efecto, pero intentas redirigirlo un poco.

JG: Volviendo un poco al tema del lenguaje y subjetividades, queríamos saber qué opinabas del tema del lenguaje en lo ambiental. Más que nada sobre mantener ciertos términos que tal vez no reflejan nuevas visiones que tenemos sobre la naturaleza, pero llegan a más público. Debatíamos, por ejemplo, el tema de "servicio ambiental" que, si bien lo veíamos como que posiciona a la naturaleza como algo para usar, llega a mucha más gente o hace que la gente se sienta más comprometida con la situación. Hablamos de esa dualidad que, tal vez, no refleja lo que nosotrxs pensamos, pero sí conduce a un fin que está bueno. Queríamos saber qué pensabas vos.

PC: Pensaba también en el concepto de "bienes comunes", que es una noción que utilizamos mucho más desde nuestros ámbitos y, sin embargo, sigue teniendo un tinte antropocéntrico.

MA: Para sumar a esto que están diciendo, me pasó que el grupo de militancia donde participo armó una gacetilla y puso que la luna y el sol eran bienes comunes. Yo dije: "No, chicxs. Vamos a reformular porque es *too much*. Maticemos".

LB: Es un poco mucho. Yo igual uso "bienes comunes", por lo general. Intento no poner "recursos naturales". Pero me parece que hay que ser estratégicx y a veces sirve más ser un poco más antropocéntrica. Creo que hay que analizar dónde vas a escribir y a quién le querés llegar. Yo veo hasta dónde puedo llegar, porque sé que si paso de los límites en el diario *La Nación* me van a recortar. Y hay temas que, directamente, no voy a proponer porque quiero cuidar el espacio donde puedo hablar de otras cosas. Entonces no quiero romper ese límite porque yo no soy empleada, soy colaboradora. Me van a decir: "No, flaca, dejate de joder". Entonces paso lo que puedo por ahí, respetando al medio de comunicación que tenés. Y en otros medios de comunicación podés hacer muchas más cosas y ser menos estructurada.

Por ejemplo, unxs amigxs que son de El Palomar, lograron que el municipio reconozca la reserva "Isla Verde". Ellos tienen una militancia hermosa porque usan mucho arte. Obviamente siempre es a cambio de algo y están peleando bastante. Hicieron mucha difusión y siempre hablaron de "servicios ecosistémicos". Desconozco si se consideran antiespecistas o no antropocéntricxs. No lo he hablado con ellxs, pero me parece que les sirvió. Porque lo que necesitaban era que los vecindarios de alrededor de la base naval se acerquen

a ese lugar. Entonces necesitaban valorizar ese espacio y que lxs vecinxs lo consideren como una esponja, como un lugar que purifica el aire, de entretenimiento, donde hay animales, etcétera. Y eligieron ese lenguaje. Para lo que ellxs querían, necesitaban sumar gente.

Me parece que, sin venderse obviamente, hay que ver dónde y en qué momento podemos ser más flexibles y más indulgentes con nosotras mismas. A veces no está mal usar un lenguaje que no sería el que nosotras quisiéramos, pero que sirve para algo. Coincido en que "servicios ecosistémicos" es una mirada bastante utilitarista, pero hay contextos en los que conviene. Quizá es una puerta de entrada para que algunas personas se pregunten. Y tal vez se puede matizar el mismo texto, para que el que lea y tenga ganas no le suene tan claro y se haga alguna pregunta. También queremos que la gente nos entienda, porque si no nos quedamos en la academia. Ahí también hay que aprender a no ser unxs ñoñxs totales porque, si no, no nos va a leer nadie y eso nos juega en contra.

MP: Esto va a título personal. Ni siquiera sabríamos cuál es el lenguaje puro. Son todas invenciones que vamos desarrollando, las vamos adaptando, y algunas funcionan para algunas cosas. ¿Qué significaría un lenguaje no utilitarista? Sería muy difícil entender la pregunta o la consigna. Quizá es medio como una trampa tratar de alcanzar esa esencia de los lenguajes. Los lenguajes, más bien, nos hacen hablar sobre esencias, formar esencias o discutir sobre esencias.

LB: Yo soy unx ser humanx. No puedo escribir como unx perrx, porque no lo soy. En algún momento me amigué con eso y reconocí que todo el tiempo voy a hablar como una persona humana. Yo miro al mundo desde ahí y entonces va

a ser antropocéntricx en algún punto. Jamás lo voy a poder evitar del todo, porque soy unx antropo. No hay un lenguaje puro ni perfecto. Intentas que no salga tan instrumental, pero también hay un límite a eso. También hay que amigarse un poco con eso.

PC: En todo caso me parece muy interesante pensar en los efectos disruptivos que tienen las narrativas. Habías mencionado el tema del cine, que trabajás mucho. Pienso también en el lenguaje poético, en el poder disruptivo que tienen ciertas nociones. En ese hacer ruido, en ese descolocar, creo que hay algo interesante a explorar, justamente para generar nuevas afectividades o formas de pensarnos y vincularnos.

LB: Sí. Hace un rato, estaba en la charla de una amiga que hizo un documental que está bueno, es *amateur*. Bajaron por un río remando y lo filmaron con unas cámaras. Cuando vi el documental lo primero que noté es que está hecho desde la emoción. Vos lo ves y te das cuenta de lo que vivieron esas personas. Entonces todo el tiempo te cuenta sobre el grupo y esa experiencia. Hay otros documentales sobre el mismo problema, que son muy técnicos o más legalistas, pero son distintas las narraciones. Es interesante ver eso. Yo le decía a mi amiga: "Tu documental llega distinto, emociona". Lo otro es más duro e informativo, pero no siento que te genere esa cuestión de sentir que estás ahí, de sentir lo que sienten esas personas mientras están remando.

Creo que en ese sentido el arte es importante porque moviliza emociones. Despret tiene bastante sobre esto y, cuando la leí, me aclaró un montón de cosas que estaba pensando. Me ayudó a pensarlas y a ver que estas son las herramientas que tenemos y cómo usarlas. Mi Tesina de Comunicación analizaba el vínculo entre humanxs y animales desde

distintos discursos. Tomaba ideas de biología o de filosofía, muy cuadradas, y cruzaba eso con el arte. Entonces vi qué distinto es. El animal es medio una cosa para usar, con discursos que avalan cierto vínculo. Desde el arte, el vínculo era totalmente distinto. En las películas lxs animales hablan, tienen agencia y demás. Básicamente no importa si lxs animales hablan o no. Lo que te muestra el arte es que hay otra sensibilidad o vínculo, otra relación con ese mundo.

Me parece que el discurso de la ciencia no te da eso, sobre todo cuando tiene más formalizado el discurso habilitado para esa ciencia. Al momento de hacer la Tesis eran todxs biólogxs o de ciencias ambientales y estábamos con mi amigo Pablo, que es sociólogo, y yo que estaba reperdida y me preguntaba qué tesis iba a hacer. Lo primero que me dijeron es: "Acá no se hace un ensayo, porque un ensayo no es ciencia". Yo cuando escribo soy muy ensayística, me sale así. Entonces fue un problema porque para esa ciencia el lenguaje formal es uno. En cambio, nosotrxs estamos en otro mundo y utilizamos el arte, que te da otras herramientas y otras posibilidades. A mí me gusta, lo disfruto. Me parece que te abre a otras cosas y está bueno.

Deseos que resisten a la lógica del capitalismo

MM: Me quedo pensando en las reflexiones que nos venís compartiendo. Hacés mucho hincapié en la relación, en la afectividad, en el vínculo entre el lenguaje y el arte. Me parece que hay algo interesante en readecuar el deseo. En este contexto de neoliberalismo el deseo siempre pasa por una cuestión de objeto, y nos resulta difícil pensarlo desde

otras categorías. Se me viene Kusch,[16] con nociones como el mero estar, a través de la cual plantea disfrutar de cierta comunicación o relación humana con el mundo. La manera de estar en el capitalismo o en el neoliberalismo es siempre avasallando territorios, subjetividades y especies. Me surgía eso para pensar en otros regímenes de deseo relacionados con la cuestión de la afectividad.

LB: Yo también lo pienso así. De hecho, algo que pensábamos mientras analizamos los discursos sobre la cuestión de este río, es que son claros los imaginarios y concepciones distintas sobre el río. Para lxs que quieren sacarle algo al río todo en este mundo tiene que ser productivo. Literalmente, decían que el agua se está desaprovechando porque se va al mar y que al río hay que aprovecharlo. El proyecto se llama "Aprovechamiento Hidroenergético". Usan la palabra "aprovechamiento". Entonces un río tiene que ser aprovechado porque si no, es agua que se desperdicia. Vean el nivel de delirio... Pero es un poco así. De hecho, salir a observar pajaritos es algo completamente improductivo.

Volviendo a esta experiencia mía del parque, lo que les molesta es que nosotras somos cuatro ingenuas, cuidando a las lechuzas en una cancha de fútbol. Y ellxs no pueden hacer un estadio de rugby para sacarle provecho a ese lugar, porque hay cuatro ingenuas mirando unas lechuzas. Perdonen la brutalidad de la expresión, pero es así como nos ven. Todo el tiempo estamos viendo eso: te quieren sacar porque no pueden sacar dinero del lugar. Para la mirada neoliberal y para el Estado que tenemos (sobre todo en Ciudad Autónoma de Buenos Aires y alrededores) el espacio de ocio tiene que ser

16 Rodolfo Kusch (1922-1979) fue un antropólogo y filósofo argentino. Realizó profundas investigaciones de campo sobre el pensamiento indígena y popular americano como base de su reflexión filosófica. Además, escribió varias obras teatrales y una amplia colección de artículos y conferencias sobre estética americana.

un espacio productivo. Por eso también la disputa por el espacio es una cuestión que pasa en todas estas "reservas" (lo pongo entre comillas porque a veces son baldíos o espacios asilvestrados). Porque siempre alguien quiere hacer una canchita de fútbol. En todos lados tenemos este problema porque el espacio no puede estar ahí para que cuatro jóvenes vayan a tomar mate. Y, además, les jode porque somos mujeres y siempre vamos a una canchita de fútbol.

La cuestión ahí pasa por qué deseamos para nuestras vidas. El deseo que te forma el capitalismo es estar siempre consumiendo o haciendo algo. No podés ir a tirarte a un parque a mirar el cielo, porque te convertís en un ente improductivo que pierde tiempo. Sin embargo, está bueno, a mí me encanta perder tiempo, robarle tiempo al capitalismo, ir a ver pajaritos y divagar. Se disfruta, vivís la vida de otra manera. Probablemente, no lo sé, el avasallamiento sobre estos espacios tiene algo que ver con eso de "no generemos más vagos". El enrejamiento de las plazas es para que nadie vaya a dormir o a despejarse en la noche. Tenés que estar todo el tiempo trabajando e ir a dormir temprano para, al otro día, ir a trabajar de nuevo. Nosotras queremos ir a tocar el violín al parque a las dos de la mañana. Además, si bien algunxs animales trabajan, muchxs de estxs animales no sirven para nada.

MA: Te quería preguntar sobre un tema que está muy en boga, que es toda esta locura del aprovechamiento de la fauna silvestre. Desde la conservación incluso se plantean proyectos que incluyen el aprovechamiento comercial. ¿Qué podés decirnos de eso?

LB: La conservación es una disciplina bastante neoliberal. Es complejo el tema, porque hay de todo. Hay cosas más potables y hay otras que son absolutamente neoliberales. Se entra en esa lógica de que de todo hay que hacer dinero.

Con Pablo estuvimos reflexionando bastante el tema del aprovechamiento de fauna a raíz de esto de que quieren masacrar guanacos en Santa Cruz (de hecho, ya lo hacen). Es un desastre, está todo mal hecho. Lxs mismxs conservacionistas no se oponen, sino que dicen que están mal hechos los estudios.

A veces me pregunto si nosotrxs, cuando hacemos las salidas de aves o sacamos fotos, de alguna manera no estamos aprovechando (a otro nivel) a esxs animales. También, cuando decimos que ese lugar hay que cuidarlo porque están las lechuzas, siento que las estoy usando. Es más recíproco y, obviamente, no las matamos. Pero me parece bastante terrible lo del aprovechamiento y están supernaturalizados esos proyectos. Está buenísimo devolver el yaguareté a Corrientes. A mí me emociona, antes que vivir en un zoológico mugriento, que viva en un lugar mucho más digno... pero lo que hay por detrás es un interés de hacer turismo como forma de producir. Yo entiendo que, si no se hace eso, esos campos quedan para ganadería, que si los comprás y hacés una reserva no van a la ganadería, pero la lógica que hay por detrás sigue siendo la misma: producir algo, generar dinero. Es supercomplejo. A mí me cuesta verlo como positivo. Me genera mis tensiones, creo que hay cosas mejores y cosas peores. En todo caso prefiero que vayan a sacarles fotos y no que los cacen, como a los guanacos, pero no deja de haber una cuestión de instrumentalización y de aprovechamiento del animal.

PC: Me parece que es interesante pensar cómo vincular la noción de cuidado con la cuestión del deseo. Pensaba en relación a lo que decías recién de la dificultad que tenemos para hablar en nombre de otrxs en general: ¿cómo saber qué es lo que está necesitando un animal o un vegetal? ¿cómo pensar en el cuidado de la naturaleza en general?

Es esa imposibilidad de ponerse en el lugar del otrx. En ese sentido pensaba en la importancia de narrativas que nos habiliten otro tipo de escucha y mirada, otra forma de poner el cuerpo. Creo que ahí hay algo del orden del deseo en el sentido de querer estar con unx otrx y permitir la irrupción de esa diferencia.

LB: Despret tiene unos textos sobre extinción que me parecen relevantes para pensar el tema, pero no desde la narrativa clásica que dice que nos vamos a extinguir porque la temperatura va a subir dos grados y se acabó todo.[17] Ella lo piensa de una manera mucho más poética y plantea que ponemos el cuerpo y que somos requeridxs a actuar. Dice que somos "solicitados". Me pareció interesante, es como lo que decís acerca de lograr cierta sensibilidad. Ella, de hecho, dice que el arte es un vehículo para habilitar esta sensibilidad. Es poner el cuerpo y estar disponible al llamado de unx otrx que quizá necesita que lx ayudes. La verdad es que estas lechuzas necesitaban una cueva, si no no podían poner huevos. De alguna manera pudimos responder casi instintivamente a ese llamado y eso habilitó un montón de cosas. Me parece que pasa por ahí. Yo no sé cómo se juega el deseo. Quizá habría un deseo o se generó ahí. No lo sé, pero sí me parece realmente potente esta idea de estar disponible a la escucha y de abrirse a unx otrx que te está solicitando. El planeta está lleno de seres solicitando que hagamos algo o que, por lo menos, estemos.

Otra cosa interesante que ella indica es que no vamos a evitar extinciones. No lo vamos a poder hacer, pero sí vamos a poder guardar cierta memoria. Me parece muy interesante

17 Si bien es amplia la cantidad de obras en las cuales Despret trabaja sobre la temática a la que refiere nuestra entrevistada, sugerimos la entrevista realizada a la autora en *El Correo de la Unesco* por Agnès Bardon (7 de diciembre de 2022).

eso que plantea: guardar un recuerdo de ese ser que estaba ahí y que no desaparece y ya está. Eso también es una forma de estar para esxs seres.

PC: Es importante esto de la memoria. Pensaba también en esto que decías hace un rato del tiempo, de esa forma de poner el cuerpo y generar otros tipos de vínculos que requieren de un tiempo y de demorarse.

LB: Requieren atención. También es un aprendizaje. Yo aprendí con estxs bichxs. Convivo con mis gatos, entonces los leo más, por la cotidianeidad. Sé cuándo algo les molesta, cuando quieren jugar. Pero con bichxs salvajes, como los pájaros, es muy difícil. No tenés el mismo vínculo. Unx perrx es casi unx humanx, en cambio, con un pájaro tenés que aprender. Realmente lo aprendés. Y no solo vos aprendés, sino que te das cuenta de que te reconoce y aprende a leerte. Nosotras hicimos pruebas. Con la primera camada que tuvo la lechuza jugábamos a que me acercaba a la reja y ella pegaba un grito a cierta distancia. Y a mí me dejaba acercar mucho más que a otrxs compañerxs, por ejemplo. O poníamos la bicicleta y se subían. Porque, como les hacíamos posaderos y demás, en un momento dijeron: "Bueno, todo lo que esta gente trae es para nosotras". Es loco, pero realmente te conocen. Hay un joven que venía a correr, que es autista, y se divertía tirándole piedras a los teros. Yo lo veía entrar al pibe a cincuenta metros y los teros ya gritaban.

Lxs bichxs también te están observando y saben quién sos y qué hacés. Yo un poco me daba cuenta de su personalidad: sabía si un lechuzo es cabrón o cuando uno te deja acercar más. Me doy cuenta que actúan distinto según la persona con la que se vinculan. Y eso es prestar atención, tener las ganas de hacerlo y dedicar el tiempo, pasarte horas mirando a ver qué hace un pajarito. Está bueno y creo que genera otra

sensibilidad. Ojalá más gente tuviera la oportunidad de hacer eso con lo que sea que les guste, para vivir mejor. Es una cuestión que te tiene que gustar. A mí me gusta, siento que me hace bien. Pero también es una lucha y sufro un poco, porque tenés que lidiar con un montón de cosas. Hoy disfruto que están ahí y mañana me estreso porque no sé si no les van a pasar la topadora. Pero mientras están yo lxs disfruto y me encantaría que mucha más gente tenga la posibilidad de disfrutar de un ave o de unx perrx, de tomar mate en la plaza y tocar el violín. Me parece que la idea es un poco esa.

El lugar de la política y los territorios

Gabriel Avilés (GA): Vengo haciendo una escucha atenta y me pareció genial todo lo que venís contando, Laura. Lo que me quedó dando vueltas es esta última cuestión del deseo, en si hay productividad en lo que hacen ustedes. Pensaba en esta idea de "ocio productivo", que muchas veces se escucha. Está claro que son situaciones muy concretas, territoriales, las que vos nos comentás. Pero pienso también en las personas que quieren aprovechar el río para el fin que sea. Yo desconozco las situaciones, me pregunto si no hay una cuestión de clase. Y pensaba en cómo articular cuestiones más grandes, tal vez en movimientos más grandes.

También quiero consultarte, ¿cómo ves cuando una narrativa empieza a ocupar el lugar del *best seller* y es sostenida por otros espacios o actores que no son los que más te interesan? De alguna forma, como venías diciendo, estos pronto toman un papel y son los que terminan haciendo políticas, se sientan y deciden.

LB: Dos cosas. Primero, pensando en lo productivo, capaz que la clave es producir otros deseos o las posibilidades para que surjan otros deseos. Por ejemplo, de vincularse con la naturaleza o con lxs animales de otra forma, que no sea la del aprovechamiento y que no implique someter a lxs otrxs. Pensándolo así capaz está bueno ser productiva. No productiva para el capitalismo, la clave no es producir plusvalía, sino producir otras cosas.

Respecto de cómo se apropian de ciertos discursos o narrativas otrxs actores más institucionalizadxs, para mí es un problema. Igual nunca pasa, porque no hay una institución que se apropie de estas cosas. No veo al Estado ni a una institución que se apropie mucho de estas cosas. Por ahora no se me ha presentado esa disyuntiva. Siempre hay una tensión entre si se articula o no se articula con el Estado. Yo creo que está bueno formar comunidad por fuera de la lógica estatal e incluso fuera de las lógicas institucionales. En todo caso, eso también te va a dar la fuerza para articular en otras condiciones. Porque creo que, hoy por hoy, las articulaciones que podemos tener siempre son muy desiguales y tenés que terminar tranzando.

Les contaba el caso de estxs compañerxs de Isla Verde, de El Palomar, que lograron que les reconozcan la reserva. Todo eso es a cambio de algo, que nunca está escrito. Entonces ahora tienen un problema, porque la reserva venía con un polideportivo metido debajo del brazo. Les dijeron que iban a hacer una canchita y resulta que ahora quieren un estadio y todas esas cosas. Me parece que ese es un ejemplo relevante de cómo ellxs pudieron armar algo por fuera de la lógica estatal, pero tuvieron que lidiar con esa gente, que son lxs dueñxs de la tierra. De hecho, esas tierras son del Ministerio de Defensa, imaginate que no vas a ir a sentarte con los militares y decirles: "Hola, quiero una reserva". Siempre hay algo a cambio y cuanta más fuerza tengas, mejor vas a poder

negociar. Pero la tensión está. Hay gente que decide hacer los cambios "desde adentro" y a mí me parece respetable. Me parece que está bien. Mi posición es que esto no va a suceder. Siempre es mejor tener unx aliadx adentro que te pueda dar una mano. A mí me genera tensión, por esto que te decía. Además, yo nunca logré que institucionalmente me dieran una mano. Al contrario, siempre fue bastante en contra.

El riesgo está siempre, en todo lo que hagas. Lo único que me parece que podemos hacer nosotrxs es aportar en lo que creemos y podemos manejar. Y construir con lo que podemos y con quiénes podemos. Así como está el mundo, siempre va a venir alguien a aprovecharse. Se lo van a tratar de apropiar y entonces es nuestra decisión decir que no o permitir que se lo agarren. Pero eso nos pasa a todxs, a menos que tengas mucha fuerza. Y si tenés mucha fuerza para imponerte a esa lógica, quizá ya sos otra cosa y tenés tu propia lógica macabra y perversa. No lo sé. Pero ese riesgo siempre está. A veces te preguntas: "Bueno, le pongo el loguito de 'Buenos Aires, ciudad verde', o me sigo oponiendo y me arriesgo a que mañana vengan con la topadora". Ahí te la jugás. Yo no tengo la respuesta. Creo que el riesgo está siempre.

Camile Simonet (CS): Yo tenía una pregunta que la podemos pensar para ir cerrando, que también surge de una conversación personal y plantea un poco el tema de clase en la militancia ambiental y también esta dicotomía que se arma entre justicia social y justicia ambiental. Particularmente me pasó que una compañera alemana me presentó a un amigo que es sirio y que hace muchos años que vive en Alemania. Hace unos meses hablamos con él en videollamada y estaba superenojado porque una alemana le había preguntado qué se hacía en materia de política ambiental en Siria. Él se ofendió porque imaginate la situación en la que viven, escapando, y lo que le costó salir y dejar a la

familia, que todavía está allá. Yo te quería preguntar por esa dicotomía, que existe y que mucha gente lo siente así. Te habrá pasado a vos como militante ambiental...

LB: Sí. Es un tema delicado, pero también me parece que hay que hacerse cargo de los privilegios. Yo empecé con todo esto porque tenía tiempo y laburaba poco. Preferí tener poca plata y trabajar menos horas para ir al parque a mirar pajaritos. En algún momento esa fue mi elección y yo la pude hacer. Entonces eso es un privilegio. Y, además, tengo el privilegio de vivir en un barrio donde hay un montón de parques para que yo pueda ver pajaritos. Si viviera en Constitución no podría ver ni uno, porque no tendría parques. La verdad es que es un mundo extremadamente desigual.

Con la Colectiva de Observadoras de Aves Feminista vamos para otros lugares y somos una mezcla de gente. Yo estoy viendo mucha diferencia respecto de cómo se articula, se defiende y se generan los grupos en la Provincia de Buenos Aires, sobre todo en los lugares más olvidados. En la comunidad de Laferrere, aun con todos sus conflictos machistas, la asamblea funciona cuidando un espacio verde de una manera completamente distinta a como funciona acá en Saavedra. Básicamente en Laferrere la gente lo cuida y en Saavedra somos tres mujeres. Y eso se nota y se reproduce por todos lados. No sé si nos hacemos conscientes desde dónde hablamos, con qué privilegios.

En los territorios es otra cosa, son distintas realidades y posibilidades. Desde Buenos Aires, desde el escritorio, somos todxs progresistas. Pero después hay que estar en el campo y hay que poner el cuerpo. Decirle a un sirio qué está haciendo respecto al medioambiente es complicado. Porque mientras algunos están reciclando vasitos de Starbucks hay gente que está recibiendo cañonazos. Me parece que en todo el mundo hay mucha desigualdad. En este país hay mucha desigualdad

y mucho privilegio. En Europa, ahora quieren solucionar todo con autos eléctricos que vamos a pagar nosotrxs, las comunidades de la Puna van a pagar esos autos eléctricos.

Hay cosas que hay que discutir más profundamente. Creo que tenemos que meter cuña, luchar un poco y recibir las críticas. Hay que dar la discusión, que es bastante difícil también. Me parece que hay una especie de conglomerado de gente que tiene la voz y, si opinás algo polémico para esa gente te cierran bastante. Está el ambientalismo, no sé cómo llamarlo... a veces le digo "ecologismo", por esta cuestión de la ecología social de Bookchin, aunque me lo han discutido. Quizá es más ambientalismo hoy por hoy. La semana pasada estuve en la marcha y fue llamativo, porque había mucha gente del PRO. Y obviamente estaban los partidos políticos, que quieren capitalizar. Dentro de eso hay de todo. Para militar en el PRO tal vez tenés que tener cierta ideología, pero movimientos como el peronista son mucho más diversos. Hay gente amable que milita ahí. Quizá no coincide conmigo en todo. Ellos quieren cambiar desde adentro y yo pienso que no. Pero sí creo que tienen una mirada mucho más afín que otrxs a lo que nosotrxs podemos pensar. Después, bueno, es chocante verlos ahí, mientras te sacan una ley de agricultura que favorece a la industria agroquímica. Pero ese es el conflicto de ellxs y se tienen que hacer cargo de esas contradicciones. Nosotrxs haremos la nuestra.

Pienso que las voces están reducidas y que hay mucha gente hablando por otrxs. Eso me parece bastante negativo. Por otro lado, desde las comunidades, hay mucha desconfianza hacia nosotrxs, en general. Me parece entendible, pero suma complejidad. A veces parece que está todo bien y no está todo bien. Porque no van a confiar en vos de primera mano, y me parece muy respetable que pase eso. Quizá es la inocencia nuestra de pensar que vamos a abrir voces para todxs.

MP: Yo creo que nunca vi una columna del PRO marchar atrás de una del Frente de Todos y de la izquierda. Fue una cosa reveladora... El discurso del riesgo ambiental pareciera ser transclase. También el cambio climático es algo tan abstracto que aglutina. Podés quedar bien con muy poco.

LB: Creo que también es su construcción de mundo, su mirada. Como decíamos antes, quizá la instrumentalización no está mal desde su mirada. A nosotrxs no nos interesa, pero es nuestra mirada. Ahí la lucha es por ver quién hegemoniza la mirada. En definitiva va a ser eso. Nosotrxs preferimos una (y todxs estamos seguros de que es la mejor), pero otrxs prefieren otra apuesta. El tema es que en la columna del PRO "eran diez" pero, sin embargo, esa es la mirada hegemónica sobre el planeta. Es posible hacer esta lectura y no está mal. Después hay proyectos en los que el propio Estado habilita y promueve eso y te lo vende con la mejor publicidad. La publicidad está buenísima, pero detrás hay otros intereses que no son los que se ponen en primer plano. Para mí no es lo mejor, pero no voy a decir que está mal. Tal vez está bien hacer turismo de ese estilo, aunque yo lo vea polémico. Ahí se genera una mezcla de intereses tremenda.

Seguramente la alemana —que preguntaba cuál era la política ambiental en Siria— es más chica, no vivió la Segunda Guerra Mundial y nunca la bombardearon. Entonces no tiene esos problemas y le parece hasta inconcebible. Por eso pregunta esas cosas. Yo estuve hace poco en un lugar donde armamos una charla con un grupo de pueblos originarios. Un joven había tenido una idea que a mí me había parecido que estaba buena. Sin embargo, lo destruyeron. Yo, por un lado, pensé que era agresiva esa respuesta, porque se habían puesto muy violentos. Pero, por otro lado, lo entendí, aunque no fueron buenas las maneras. Nosotrxs pensábamos que estaba todo bien, que íbamos a hacer un mundo

común, aunque pensemos más o menos distinto. El joven, si bien había tenido las mejores intenciones, desde su desconocimiento se equivocó. Creo que aprender de otras formas de vida y de otras problemáticas, nos va a habilitar a no cometer barbaridades y a ser más ubicados y correrno un poco del lugar de "yo sé qué es lo mejor" y escuchar un poco a lxs demás, que no tienen por qué coincidir con lo que nosotrxs pensamos que es lo mejor.

CS: Creo que la respuesta de este amigo fue algo así como: "pero la gente en Siria no tiene luz"...

LB: Sí, además eso: "venir a decirme vos, alemán, que estás gastando la mitad de los recursos del planeta y yo tengo una vela, no tengo ni cloacas, y me pedís que recicle y separe la basura". Es como pasa con la gente en este parque, que se queja: "ay, los villeros tiran la basura". Señor, en su casa no deben tener ni retiro de residuos. Acá no hay tachos de basura. Me indigna que el Gobierno de la Ciudad los trate como ciudadanos de segunda. Creo que la gente que viene hace todo un esfuerzo y pone un montón de dinero para venir acá, así que tiene que pasarla como el mejor día de su vida. Vienen acá, no hay ni tachos de basura y encima la gente se queja porque tiran la basura. Quizá vienen de barrios muy carenciados, para ellos es lo más normal, probablemente ni siquiera lo piensan. Además, ¿por qué tienen que caminar dos kilómetros arrastrando una bolsa? Porque el Gobierno de la Ciudad no les pone un tacho de basura. No sé cómo cambiar esa mentalidad. Honestamente es difícil, terminás peleándote porque si les decís eso se enojan.

PC: Muchísimas gracias, Laura, por todas las reflexiones, por la escucha y por lo que nos compartiste. Fue muy valioso y muy lindo haber compartido este espacio.

Vemos realizada nuestra propuesta de vincular el trabajo reflexivo y crítico con personas, como vos, que tienen un vínculo más estrecho con los territorios. Si querés dejar un último comentario para finalizar te escuchamos con atención.

LB: Sí, es necesario este trabajo de articulación que postulan. Yo también percibo que hay una desconexión grande entre lo que pasa "en el barro" y lo que está pasando en la academia. Yo le digo "el barro", porque andamos siempre con los pies ahí, en estos baldíos. Por un lado, comprendo que no está tan desconectado, porque nosotras mismas vamos y venimos de un espacio hacia otro. Por otra parte, en esta charla en la que estuve sobre el documental del río, una compañera mencionó esta tensión y me quedé pensando. Tal vez nosotrxs pensamos que no hay tal distancia, dado que estamos con un pie en cada campo, en el "barro" y en la academia, pero desde afuera sí se siente la desconexión. Hay que continuar trabajando para trazar puentes.

Referencias

Bardon, A. (2022, 7 de diciembre). Vinciane Despret: La lucha contra la extinción de las especies debería movilizar pasiones alegres. *El Correo de la Unesco*. En línea: <https://courier.unesco.org/es/articles/vinciane-despret-la-lucha-contra-la-extincion-de-las-especies-deberia-movilizar-pasiones-alegres> (consulta: 6-2-2025).

Borsellino, L. (2019, 14 de octubre). Una investigación busca desmitificar y proteger a los misteriosos escuerzos. *Diario La Nación*. En línea: <https://www.lanacion.com.ar/buenos-aires/una-investigacion-busca-desmitificar-y-proteger-a-los-misteriosos-escuerzos-nid2296902/> (consulta: 5-11-2021).

Borsellino, L. (2021). La Colectiva de Observadoras de Aves Feminista. Comunicación ecofeminista con los pies en el barro y los ojos en el cielo. *Revista Latinoamericana*

de Estudios Críticos Animales, vol. 8, núm. 1, pp. 522-559. En línea: <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/89> (consulta: 16-12-2025).

Borsellino, L., Medina, M., Cosentino, P., Anzoátegui, M., Prieto, M., González, J., Avilés, G. y Simonet, C. (2021). Pensar la comunicación del ambiente y los vínculos que establecemos con el mundo: Una conversación con Laura Borsellino. *Revista Estudios Ambientales*, vol. 9, núm. 2, pp. 212-251. En línea: <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.13906/pr.13906.pdf> (consulta: 16-12-2025).

Ehrlich, P. y Reed, J. (dirs.). (2020). *My Octopus Teacher [Mi maestro el pulpo]*. [Película]. Foster - Netflix.

Florestanía. (2020). Manifiesto. *Florestanía. Ecología Política y Poética.* [Sitio web]. En línea: <https://florestania.ar/manifiesto/> (consulta: 16-12-2025).

Pereira, P. y Borsellino, L. (2020). Ecofeminismo y derechos de la naturaleza. Cruces entre ley, Estado y sensibilidades. *Papeles del Centro de Investigaciones* - FCJS, UNL, vol. 11, núm. 22, pp. 59-68. doi: https://doi.org/10.14409/P.V11I22.10362

MinSal Chile. (2012). *Diccionario Mapuche. Mapuche Tañi Mongen: Vida Mapuche.* Programa Especial de Salud y Pueblos Indígenas (PESPI), Servicio de Salud Metropolitano Oriente. Ministerio de Salud del Gobierno de Chile. En línea: <https://www.academia.edu/42282254/Cultura_y_Diccionario_Mapundungun_Cultura_Mapuche> (consulta: 16-12-2025).

Soubeyran, O. (1984). Darwin y Kropotkin: Dos concepciones opuestas del progreso y sus implicaciones en geografía humana. *Revista de Geografía*, vol. 18, pp. 31-46. En línea: <https://raco.cat/index.php/RevistaGeografia/article/view/45965/60090> (consulta: 16-12-2025).

Historias mínimas. Sensibilizar(nos) desde lo pequeño

Luciana Carrera y Micaela Anzoátegui

Una serie de coordenadas permiten definir el horizonte de la charla con Laura Borsellino: la centralidad de lo pequeño, lo cercano, lo que nos rodea y lo que está a nuestro alcance se despliega ante el abismo al que nos enfrentan los relatos catastrofistas acerca del futuro. Una inquietud por recuperar —o tal vez por encontrar por primera vez— una sensibilidad perdida, la mirada dirigida hacia y desde lo que está en los márgenes del discurso moderno hegemónico, la posibilidad de una comunidad otra, de una vecindad y de un estar disponibles para la llamada de lxs otrxs. Todo esto confluye (¿necesariamente?) en una crítica al Estado —de matriz moderna—, en el marco de las necesidades que se expresan en este presente complejo y atravesado por la crisis ecológica y social. ¿Qué hacer? ¿Por dónde empezar? ¿Con quiénes tejer alianzas? ¿Cómo habitar? ¿Dónde está la naturaleza? ¿Quién es este humano que somos? Estos son algunos de los interrogantes que podrían encontrar respuesta en las palabras de Laura Borsellino.

La crisis ambiental global, que al mismo tiempo es índice de una profunda crisis civilizatoria, hace proliferar reflexiones, propuestas, intentos de solución, pero también sensaciones de desesperanza, de impotencia, de estar frente a una problemática cuyas coordenadas son ininteligibles en su totalidad y en su profundidad. La autora propone empezar por

una revisión del modo de vida neoliberal, al que se han ido deslizando nuestras sociedades, que tiene al extractivismo como base y modelo de desarrollo. En este sentido, un posible punto de partida para pensar la cuestión ambiental es volver sobre el modo en que lxs humanxs nos relacionamos entre nosotrxs mismxs y con lo que nos rodea en lo inmediato. Prestar atención y entender la relevancia de ese vínculo en y desde los territorios que habitamos. Precisamente, es considerando que los vínculos pertenecen al orden de lo sensible que Borsellino cree indispensable establecer estrategias comunicativas basadas, no solo en la información científico-académica, sino también en el arte. Esta apuesta aparece en *Florestanía* (2020), una revista que desde su nombre pone el acento sobre un modo de habitar que rechaza el dualismo constitutivo de las sociedades occidentales (naturaleza *vs*. cultura) y que se funda más bien en la idea de un ambiente biocultural. En efecto, ese dualismo ha funcionado como un dispositivo que enmascara la esencial copertenencia de lo humano con lo natural, de lo humano como parte integrante de la biósfera. Esta separación ficticia ha llevado a la cultura occidental a pensar al entorno como una fuente de recursos, como un *stock* de productos inagotable, y nos ha puesto en la posición de soberanxs en relación a lo que nos rodea. *Florestanía* es entonces un concepto que propone entendernos como parte del ambiente y que, en consecuencia, invita a pensar formas de civilización alternativas. Esta propuesta aparece llevada a la práctica en diferentes experiencias que la autora relata y que acontecen en los entornos más inmediatos, aun en las grandes ciudades.

Uno de los principales ejes que recorre la charla, y que resume de alguna manera la tonalidad del presente, tiene que ver con el modo de abordar las problemáticas ambientales sin sucumbir a la parálisis a la que nos arrojan los discursos catastrofistas. ¿Es posible hacer algo? ¿Cuál es el tamaño de

la tarea que nos espera? ¿Cómo trazar un punto de partida? Desde su formación en comunicación, la autora intenta pensar estrategias que nos muestren posibilidades a nuestro alcance, lugares y seres a los que podemos llegar y con los cuales podemos (re)vincularnos. En este sentido, establece un contraste entre el impacto que buscan generar los grandes medios de comunicación, a través de noticias vinculadas a desastres inminentes (en una operación ideológica que resalta la escala gigantesca de los problemas: el calentamiento global, la destrucción del Amazonas, el derretimiento de los polos) y las formas de sensibilización favorecidas por relatos acerca de los modos de vida y las necesidades de organismos que forman parte de la naturaleza urbana, como los escuerzos o las lechuzas. En efecto, la autora nos recuerda que los grandes medios de comunicación son empresas y que, por lo tanto, necesitan de las ventas (o los clics en sus plataformas virtuales), de modo que no tienen en su agenda un verdadero interés por cuestiones ambientales, sino por noticias que puedan causar sensación. Esto, como venimos diciendo, va generando un clima de parálisis, a la vez que impide rastrear otras maneras de involucrarnos con estas problemáticas y con formas de vida que están en la cercanía (de cuyas historias y necesidades no conocemos lo suficiente).

Este es otro de los puntos centrales en esta entrevista: la idea de una naturaleza urbana o lo que, más arriba, llamábamos un ambiente biocultural. El mundo "vorazmente neoliberal" en el que vivimos promueve un "régimen de afectividad" (Giraldo y Toro, 2020)[18] que, precisamente, alimenta nuestra desafectación hacia el resto de lxs seres que conviven con nosotrxs, ya sean humanxs o no-humanxs. Frente a este panorama, recuperar la sensibilidad y prestar atención a las

18 Para profundizar sobre esta categoría véase la entrevista en este mismo libro "Explorar otras tramas de lo afectivo. Una entrevista a Omar Felipe Giraldo".

vidas que nos rodean, implica una resistencia a esa maquinaria que nos vuelve indiferentes. La práctica de esta sensibilidad no se verifica exclusivamente en los grandes gestos o en amplias organizaciones. Lxs seres sobre cuyos mundos la ciudad no cesa de avanzar, siguen estando ahí, a pesar de nuestra alienación. ¿Cómo recuperar ese vínculo que parece estar roto? Prestar atención a esos pequeños mundos, caracterizados por la fragilidad y la cercanía, diseminados en las zanjas de la vereda o en el parque de la esquina, entender que la ciudad también es de esxs seres, que "estamos todos en la misma, peleándola" (Borsellino *et al*., 2021: 222), puede ser —según Borsellino— un punto de partida: "Trato de trabajar lo pequeño porque, en realidad, lo pequeño es lo que va a cambiar todo" (Borsellino Borsellino *et al*., 2021: 218). Esa es la apuesta principal y sobre esto volveremos en breve. Pero antes es preciso analizar el rol que podría tener el Estado en este panorama.

La autora no desconoce que hay una urgencia, "que tenemos que encontrar el modo de incidir en la gente que hoy va a decidir sobre la vida de las jóvenes generaciones" (Borsellino *et al*., 2021: 229). Sin embargo, no cree que el Estado y el derecho, que pertenecen a la matriz moderna, puedan generar una transformación en el régimen de afectividad que ellxs mismxs promueven. Es decir, el núcleo del Estado se funda en una desvinculación o desafectación con el lugar, en una delegación de la capacidad de agencia que, otra vez, nos sume en la impotencia. Un ejemplo de esto es el enrejamiento y cierre de las plazas (en determinados horarios) que el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires viene practicando desde hace años. En contraste con esta forma de organización, Borsellino propone pensar una resistencia, una rebeldía y una suerte de ciudadanía ecológica, alejada de los dualismos fundantes de Occidente como naturaleza/cultura o humano/no humano. La autora cree que solo en

una revinculación activa, en una práctica de la vecindad con lxs seres humanxs y no-humanxs que nos rodean, podremos dejar de pensarnos como individuos con derechos (que un Estado da o quita), para empezar a concebirnos como parte de un colectivo ampliado y sensible, donde los problemas incumben a la totalidad de la comunidad. En efecto, el derecho y el Estado se fundan en la idea del individuo, y esto refuerza la idea dualista de un yo y unxs otrxs, de un adentro —el sujeto— y un afuera —los demás, el mundo "externo"—. Frente a esto, es necesario reivindicar que formamos parte de una red de relaciones a la que ponemos en crisis, justamente por desconocer su carácter de red y por creernos separados de ella. Si tejemos lazos con lo que está en la cercanía, sostiene Borsellino, es mucho más difícil que lo dañemos o que dejemos que alguien lo haga. De este hecho pueden dar cuenta todas las organizaciones vecinales que se unen para defender sus territorios del extractivismo avalado y financiado por Estados municipales, provinciales y nacionales.

Otro punto importante en esta charla tiene que ver con llamar la atención sobre la matriz patriarcal en la que se inscriben, no solo el Estado y el sistema jurídico, sino también algunas de las prácticas científicas. Este sesgo patriarcal influye también en la desensibilización y en el distanciamiento respecto del entorno y sus habitantes. La autora recupera dos experiencias que reflejan ese funcionamiento: por un lado, su participación en una Colectiva de Observación de Aves Feminista y, por otro, la relación con una nidada de lechuzas en un parque público de la ciudad de Buenos Aires. En ambos casos aparece este otro eje, transversal a todos los demás, que es la perspectiva feminista.

En cuanto a su experiencia en la observación de aves, la autora señala cómo esa actividad la conectó con estos mundos otros, de los que venimos hablando, y cómo a su vez le permitió vivenciar el sesgo androcéntrico de la ciencia y de

sus prácticas, no solo en relación a los aspectos que se tienen en cuenta (y los que se consideran irrelevantes) al observar, sino también en cuanto a los tipos de lazos establecidos entre los miembros de esos colectivos, generalmente jerárquicos. Estas dos dimensiones le permitieron pensar acerca de otras formas de hacer comunidad, de la importancia de analizar los avistajes bajo otras categorías —no androsesgadas— y de la centralidad de la noción de cuidado. Estos horizontes de sentido y las problemáticas provenientes de la misma matriz vuelven a aparecer en el caso de las lechuzas. Allí, quienes se preocupan por evitar que los nidos —ubicados en un parque céntrico de la Ciudad de Buenos Aires— sean arrasados o aplastados por quienes juegan al fútbol o asisten a recitales, se enfrentan con la indiferencia estatal, con la jerarquía androcéntrica (con el fútbol como una actividad privilegiada frente a las posibilidades de habitar de las lechuzas) y, nuevamente, con un régimen de afectividad que señala que "ahí no hay nada, solo unas lechuzas" (reafirmando, implícitamente, que nada que no sea productivo y aprovechable tiene garantizado su derecho a existir).

En este marco, la entrevistada vuelve a poner el énfasis en la necesidad de ir hacia una comunidad ampliada y consciente de la ecodependencia entre especies, y de generar los medios para recuperar una sensibilidad que es condición de posibilidad para su construcción. A partir de lo narrado, y de enmarcar nuestros problemas actuales en la matriz moderno-neoliberal, Borsellino resalta la importancia de establecer alianzas con lxs otrxs, humanxs y no-humanxs, y de pensar estrategias de resensibilización que permitan estar disponibles para el llamado de lxs otrxs así como desarrollar nuevos aprendizajes que eludan el sometimiento como modo único de habitar y nos hagan comprender que no es posible la supervivencia si rompemos nuestro entorno de vida, "una regla básica que el capitalismo no

entiende" (Borsellino *et al*., 2021: 233). Volvernos sensibles, por lo tanto, es habilitar la posibilidad de recuperar el viejo principio anarquista de la ayuda mutua entre humanxs y entre especies: esa es una de las condiciones necesarias para una civilización alternativa y para que una *florestanía* florezca en medio de la crisis civilizatoria y los relatos catastrofistas.

Referencias bibliográficas

Borsellino, L., Medina, M., Cosentino, P., Anzoátegui, M., Prieto, M., González, J., Avilés, G. y Simonet, C. (2021). Pensar la comunicación del ambiente y los vínculos que establecemos con el mundo: Una conversación con Laura Borsellino. *Revista Estudios Ambientales*, vol. 9, núm. 2, pp. 212-251. En línea: <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.13906/pr.13906.pdf> (consulta: 16-12-2025).

Florestanía. (2020). ¿Quiénes somos? *Florestanía. Ecología Política y Poética.* [Sitio web]. En línea: < https://florestania.ar/nosotres/> (consulta: 16-12-2025).

Giraldo, O. F. y Toro, I. (2020). *Afectividad ambiental: Sensibilidad, empatía, estéticas del habitar.* Ecosur - Universidad Veracruzana.

Disputar otros mundos posibles

Una conversación con Horacio Machado Aráoz*

Pablo Cosentino y Martín Medina

Una invitación a pensar otros mundos

Esta conversación con Horacio Machado Aráoz surge de la inquietud por pensar modos de habitar y de ser parte de nuestros territorios que fomenten la expansión de la vida.[19] 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

---

* Esta entrevista fue publicada previamente en la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, véase Cosentino y Medina (2022).

19 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 del libro *Potosí, el origen. Genealogía de la minería contemporánea*, editado en Argentina, Bolivia, Perú, Ecuador y Brasil, así como de otros libros en coautoría sobre minería, extractivismo y ecología política.

sentido amplio, que se plasma en la conformación de espacios que promueven interrumpir las lógicas extractivistas, que se resisten 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.

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 reposicionamiento ético, estético, político y epistemológico. Esto se evidencia en muchos de sus textos, los cuales se irán abordando a lo largo de la conversación. Al mismo tiempo, estos gestos de cuidado nos ofrecen 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 dentro del campo científico: Hacia la construcción de lenguajes de resistencia

Martín Medina (MM): La primera inquietud que tenemos surge a partir de la lectura de algunos de tus textos, donde desarrollas la idea de que el lenguaje tecnocientífico ha llevado a la cosificación y la muerte de la naturaleza. Este lenguaje funciona como un dispositivo para su apropiación y explotación. En este sentido, el lenguaje tecnocientífico 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". En este sentido, la pregunta es ¿cuáles son los rasgos o características que le atribuyes a este otro tipo de lenguaje?

Horacio Machado Aráoz (HMA): 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, aun 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.[20] 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

20 Entre otros muchos textos de los autores mencionados se sugiere ver Descola (2012), Latour (2017), Viveiros de Castro (2010) y Escobar (2017).

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 alrededor del año 2010 y estaba terminando de escribir mi Tesis de Doctorado.[21] 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 cientifización, 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 (2003) en *Novum Organum*.[22] Estamos hablando de una

21 Una versión de esta Tesis Doctoral se puede leer en Horacio Machado (2018).

22 Machado hace referencia al libro de Peter Bowler (1998).

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 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 el 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 consciencia 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 precientífica, 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, etcétera).[23] Es una noción precientífica.

Me parece que muchas culturas premodernas tenían conciencia de una temporalidad mucho más acorde a los

23 Entre otros textos de los autores mencionados se sugiere ver Prigogine (1997), Stengers (2017), Maturana y Varela (1994).

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 las grandes obras de grandes civilizaciones, como el Machu Picchu, insumieron 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.

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[24] va a ver que sigue embalado y encaminado dentro de este rumbo, que me parece que es

24 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.

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 Cosentino (PC): La segunda pregunta que habíamos pensado viene en línea con esto último que mencionas. Nos gustaría que nos comentes (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...

HMA: Lo primero que diría es que desde el poder hay una instrumentalización y una subsunción 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 de principios del siglo pasado, desde la Escuela de Frankfurt en adelante. En los años setenta Habermas (1989) escribe *Conocimiento e Interés* y ahí da cuenta de que lo científico siempre está situado, de que la ciencia es 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.[25] 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 cientificidad de carácter dudoso. Doy un ejemplo muy claro. Este año, cuando hubo un proceso de represión y de criminalización de la protesta en Andalgalá 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.[26] 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

25 Entre algunas de las obras que se pueden considerar de los autores mencionados, véase Horkheimer y Adorno (1997), Habermas (1986), Foucault (2001) y Marcuse (2003).

26 Para conocer sobre el comunicado que emitió Machado junto a otros/as investigadores/as del Conicet y la Universidad Nacional de Catamarca, se puede considerar la nota de ElDiarioAR (12 de mayo de 2021).

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, etcétera, como el modelo de agronegocios. Y ahí, 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 cientificidad.

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"[27] contribuye a la sofisticación y a una idea de conocimientos que sean más aptos para la vida.

27 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 ella (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

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[28] y —desde una sistematización más epistemológica— con Boaventura de Sousa Santos y esta idea de "ecología de saberes". A mí me parece que esto es 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.

MM: Escuchándote con atención, Horacio, se me ocurrían otros ejemplos. Vos mencionas la confrontación con la Directora del Conicet y la declaración de acompañamiento a la asamblea. Recuerdo a Andrés Carrasco,[29] alguien que estando en el núcleo del Conicet hace la denuncia del efecto nocivo 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.

---

de los saberes resulta entonces un modo de dar cuenta de este entrecruzamiento e interacción entre los conocimientos.

28 Sobre los autores mencionados, véase Habermas (1987, 2007), Fals-Borda (1986), Fals-Borda y Rodrigues Brandão (1986), Freire (1994).

29 Para contextualizar las investigaciones de Andrés Carrasco y sus repercusiones públicas en Argentina y la región se puede considerar la investigación de Blois (2016).

HMA: 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 ocluye 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 solo 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

MM: Bueno, Horacio, me van surgiendo más interrogantes con base en el comentario que haces. En particular, quisiera avanzar 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,[30] 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 hiperextractivismo 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

30 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 [Temporada de Incendios].

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.

HMA: 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.[31] Pensamos la idea del metabolismo social —que sostienen Marx y Engels (1970) en *La ideología alemana*—, acerca 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 coimbricación 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

31 Ver Scribano (2016, 2013).

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 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 sociohidrológico 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 sociohidrológico dentro del cual está implicado.

Esta distancia que necesariamente crea el metabolismo urbano-industrial, la hipertecnificación del mundo, tiene implicaciones a nivel de la sensibilidad y de la afectividad. La afección, 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.

Considero 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 hipermaquínico. Tiene un texto que se llama *El mito de la máquina* (Mumford, 1997), que habla del proceso de "deshumanización", de la hipertecnificación. 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 de 1972, 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 ultratecnificada 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 cotidianeidad de la práctica.

Tensiones entre humanismo y poshumanismo

PC: Nos surgió una inquietud a partir de 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 poshumanismo, 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.

HMA: Hace poco salió un libro de un antropólogo español, José David Sacristán de Lama, que hace una discusión sobre humanismo, poshumanismo, etcétera.[32] 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 desencializar 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.

32 El entrevistado se refiere al libro *A la caza de Moby Dick: El sueño poshumano y el crecimiento infinito*. Ver Sacristán de Lama (2020).

Con base en eso puedo decir que la humanización y la deshumanización no son una trayectoria unilineal e irreversible. Cuando a Margaret Mead le preguntaban 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. Porque eso daba cuenta de 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 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. 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, poshumanismo y transhumanismo, me parece 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 tecnooptimismo 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 tecnooptimismo 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 poshumano, me parece que puede ser muy fácilmente funcionalizada hoy. Yo más bien tengo una

sensibilidad más decimonónica: Reclus, Murray Bookchin.[33] Es esta idea de ser un poco más respetuoso del mundo de la vida y de ser muy cuidadoso al momento de intervenir en este entramado vital. 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 seudouniversalismo a partir del cual esta idea humanista se ha instalado. Es una idea antropocéntrica, colonial, productivista. Por supuesto que hay que distanciarse de estas posturas. Desde mi postura, 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, contrasto 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 se explotan los cerros en la minería —porque se explotan literalmente los cerros, "vuelan los cerros"— y decimos: "Bueno, lo necesitamos porque

33 Sobre los autores mencionados véase Bookchin (1999), Reclus (1998, 1975).

necesitamos autos, computadoras, etcétera", 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.

PC: Es muy interesante que en muchos de tus textos señalas 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.

HMA: 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, de 1967, que se llama *Las raíces de nuestra crisis ecológica*.

Habla de esta crítica a la concepción seudohumanista 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.

Diálogos posibles entre Marx y la ecología política

MM: Hay dos artículos, "Sobre la naturaleza realmente existente" (Machado, 2016) y "El territorio moderno y la geografía (colonial) del capital" (Machado, 2015a) 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.

HMA: Diría que un nudo central del pensamiento de Marx es que el sentido del trabajo tiene enormes consecuencias no solo 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 solo 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. Considero 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—[34]. 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 del taller, la 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 solo de sus condiciones materiales de vida, sino de sus capacidades y facultades específicamente humanas, de sus capacidades cognitivas, de sus habilidades prácticas y lo que está relacionado a ellas. 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

34 Sobre los autores mencionados véase Lovelock (1993), Margulis y Sagan (2005), Haraway (2019).

hoy escribiría muchas otras cosas más, porque es del 2015. Salió en la revista *Geographia* de la Universidad Federal Fluminense.[35] 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.

MM: 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 Mariátegui 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*.[36] 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.

HMA: Es cierto. Yo tomo más bien la definición y la concepción antropológica del trabajo en Marx como la capacidad

35 El entrevistado se refiere al artículo "Marx, (los) marxismo(s) y la ecología: Notas para un alegato ecosocialista". Ver Machado Aráoz (2015b).

36 Para una lectura detenida de la noción de 'trabajo' de la socióloga boliviana, véase Rivera Cusicanqui S. (2010).

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.

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 hiperindustrializadas, 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.[37] Son bienes oligárquicos que tienen no solo un alto valor de cambio, sino que tienen un alto valor simbólico, en término de que son bienes

37 Ver Veblen (2014).

exclusivos. Su valor está dado por el hecho de que es un consumo "distintivo" —diría Bourdieu—. Valen, en tanto y en cuanto, solo 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 solo 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 élites", 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*.[38] 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 poscapitalistas. 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

PC: 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

38 Ver Castro y Salazar (2021).

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—?

HMA: 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. 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. Considero 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.[39] 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,[40] también tienen sus problemas. Yo, efectivamente, me sitúo 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

39 Ver Modonesi (2017).

40 Se refiere al libro de Machado y Zibechi (2017).

gubernamental de las poblaciones en estas sociedades complejas? ¿Cómo y cuándo nació el Estado? ¿Para qué nació? 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 poscapitalista 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 confederales de autonomías que van convergiendo.[41] 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.[42] 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.[43] Se trata de pensar una democracia ecológica en este sentido.

41 Para profundizar en la propuesta del autor kurdo se puede leer Öcalan (2018).

42 Ver Kropotkin (2008), Michel (2021), Reclus (1998, 1975).

43 Ver Tapia (2009).

Sobre este punto 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. Brindo algunos ejemplos. Hay muchas leyes que fueron puestas "desde arriba". La legalización de los *transgénicos*, del *fracking*, de la megaminería y todo eso, fueron expresiones de lo que Boaventura de Sousa Santos llama el "Estado metarregulador".[44] 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

44 Tal como explica Maristella Svampa, el concepto de Boaventura de Sousa Santos sobre el Estado "metarregulador" refiere a un momento del capitalismo neoliberal posdictaduras, el cual ha tenido diferentes fases en América Latina. En un primer momento, desde finales de los años 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 metarregulador (Santos, 2007a), conlleva 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: 5). Para profundizar en esta noción véase también Santos (2007b, 2007a).

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.[45] 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. Me da la impresión, que forma parte de la crisis civilizatoria de este modelo de democracia. Considero 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

45 El entrevistado se refiere a las elecciones legislativas desarrolladas en Argentina en 2021.

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.[46] Esto es lo que hace complejo el debate político en este contexto.

MM: 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

46 El entrevistado se refiere a los candidatos Javier Milei, del espacio La Libertad Avanza, y José Luis Espert, de Avanza Libertad. Ambos son representantes de la ideología neoliberal. Como resultado de la contienda electoral que menciona Machado, Javier Milei asumió la presidencia el 10 de diciembre de 2023 y Luis Espert fue elegido diputado nacional.

***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 respectos del ambiente y de la relación que tenemos con la naturaleza.**

HMA: 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 superexplotación, a las que les resulta completamente ajena toda la cuestión de la sustentabilidad. Porque son 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 esto 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, 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 años setenta hablaba de "reformas reformistas" y "reformas no reformistas".[47] 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

47 El entrevistado hace referencia a Gorz (1976).

o no queramos, ya estamos tocando los límites planetarios de recursos críticos.

Hay estudios sobre eso de ciencias más físicas, sobre los umbrales del planeta. Los estudios del sueco Rockström 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.[48] 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 acondicionados 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 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. Creo que hay muchas tecnologías que no solo son eficientes

48 Uno de los estudios que refleja las afirmaciones de nuestro entrevistado es Rockström *et al.* (2009).

ecológicamente, sino que son muy productivas en cuanto a los beneficios en términos de satisfacción social y personal que proveen.

Sobre este punto, 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 ultraexplotados que están viviendo en las villas miseria. 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, solo 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. Interpreto 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 interpelador de nuestra escala de valores y de nuestra escala de prioridades en términos económicos y políticos. Cualquier economista, ante la frase que decimos los antimineros, "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

MM: También hay cierta urgencia en repensar socialmente lo difícil que es concientizar. 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,[49] conociendo también 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 apropiar 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, sean 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.

49 La Ley 27621 de Educación Ambiental Integral (2021) establece en la República Argentina 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.

PC: 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.

HMA: Primero, esto que plantean, 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.[50] 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.[51] 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. Es Marx quien 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

50 Para conocer más sobre los autores citados por el entrevistado ver Leopold y Riechmann (2017), Bugallo (2015).

51 Ver Boff (2011).

del capitalismo como una religión.[52] 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. 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

52 Ver Benjamin (1985).

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.[53] 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 habían preguntado, pero ya se me olvidó la idea.

PC: Respecto a si considerabas que este lenguaje de lo sagrado puede difundirse o ampliarse a lo macro.

HMA: 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 solo 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,

53 Ver Cronon (1992).

necesitamos hidrógeno, las partículas de eso.[54] 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 diaguita 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, considero 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 solo 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

54 Ver Machado Aráoz (2020).

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.

PC: Bueno, Horacio. Muchísimas gracias. La verdad es que nos dejas un montón de reflexiones y abrís muchas líneas de investigación, de autores, de temas. Queremos agradecerte por tu atención, por tu escucha y por compartir este diálogo. Siempre es un placer escucharte y leerte.

MM: Coincido con Pablo. Has sido muy generoso, nos diste un montón de referencias para seguir indagando. Como bien decís, uno siempre trata de hacer aportes. Me quedo pensando, con Foucault, que iremos de resistencia en resistencia.

HMA: 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. Creo que se trata de eso.

Referencias bibliográficas

Bacon, F. (2003). Novum organum. Aforismos sobre la interpretación de la naturaleza y del reino del hombre. Losada.

Benjamin, W. (1985). Kapitalismus als Religion [El capitalismo como religión]. En R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.), Gesammelte Schriften [Escritos completos], vol. 6, parte 1, pp. 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, núm. 43, pp. 73-93.

Boff, L. (2011). Ecología: Grito de la Tierra, grito de los pobres. Trotta.

Bookchin, M. (1999). La ecología de la libertad. (Col. Madre Tierra). Nossa y Jara.

Borón, A. (2014). América Latina en la geopolítica del imperialismo. Luxemburg.

Bowler, P. J. (1998). Historia Fontana de las ciencias ambientales. Fondo de Cultura Económica.

Bugallo, A. I. (2015). Filosofía ambiental y ecosofías. Arne Naess, Spinoza y James. Prometeo.

Cameron, J. (dir.). (2009). Avatar [Película]. 20th Century Fox.

Castro, D. y Salazar, H. (coords.). (2021). América Latina en tiempos revueltos. Claves y luchas renovadas frente al giro conservador. Zur/Excepción/Libertad Bajo Palabra.

Cosentino, P. y Medina, M. (2022). Disputar otros mundos posibles: Una conversación con Horacio Machado Aráoz sobre naturaleza y capitalismo. Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, vol. 61, núm. 161, pp. 257-279. doi: https://doi.org/10.15517/revfil.2022.52589

Cronon, W. (1992). Un lugar para las historias: Naturaleza, historia y narrativa. Journal of American History, vol. 78, núm. 4, pp. 1347-1376.

Descartes, R. (2012). El discurso del método. Universidad Autónoma de México.

Descola, P. (2012). Más allá de naturaleza y cultura. Amorrortu.

ElDiarioAR (2021, 12 de mayo). Investigadores del Conicet se manifiestan contra megaminería en Catamarca. ElDiarioAR [sitio web]. En línea: https://www.eldiarioar.com/sociedad/medio-ambiente/investigadores-conicet-manifiestan-megamineria-catamarca_1_7927789.html (consulta: 16-12-2025).

Escobar, A. (2017). Autonomía y diseño. La realización de lo comunal. Tinta Limón.

Fals Borda, O. (1986). Conocimiento y poder popular. Siglo Veintiuno.

Fals Borda, O. y Rodrigues Brandão, C. (1986). Investigación Participativa. Instituto del Hombre.

Fernández Durán, R. y González Reyes, L. (2018). En la espiral de la energía. Volumen 1: Historia de la humanidad desde el papel de la energía (pero no solo). Libros en Acción-Baladre.

Foucault, M. (2001). Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones. Alianza.

Frankenheimer, J. (dir.). (1994). The Burning Season [Temporada de Incendios] [Película]. HBO.

Freire, P. (1994). Pedagogía del oprimido. Siglo Veintiuno.

Fromm, E. (2020). La revolución de la esperanza. Hacia una tecnología humanizada. Fondo de Cultura Económica.

Gorz, A. (1976). Estrategia obrera y neocapitalismo. Era.

Habermas, J. (1986). Ciencia y técnica como 'ideología' (trad. de M. Jiménez Redondo). Tecnos.

Habermas, J. (1987). Teoría de la acción comunicativa, vols. 1-2. 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.

Horkheimer, M. y Adorno, T. (1997). Dialéctica de la Ilustración. Trotta.

Kropotkin, P. (2008). La moral anarquista y otros escritos. De Anarres.

Latour, B. (2017). Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas. Siglo Veintiuno.

Leopold, A. y Riechmann, J. (2017). Una ética de la Tierra. Antología. Catarata.

Ley 27621 (2021). Ley para la implementación de la educación ambiental integral en la República Argentina. Honorable Congreso de la Nación Argentina.

Lovelock, J. (1993). Las edades de Gaia. Una biografía de nuestro planeta vivo. Tusquets.

Machado, D. y Zibechi, R. (2017). Cambiar el mundo desde arriba. Los límites del progresismo. Bajo Tierra.

Machado Aráoz, H. (2015a). El territorio moderno y la geografía (colonial) del capital. Una arqueología mínima. Memoria y Sociedad, vol. 19, núm. 39, pp. 174-191. doi: http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.mys19-39.tmgc

Machado Aráoz, H. (2015b). Marx, (los) marxismo(s) y la ecología: Notas para un alegato ecosocialista. Revista Geographia, vol. 17, núm. 34, pp. 9-38. doi: https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2015.v17i34.a13710

Machado Aráoz, H. (2016). Sobre la naturaleza realmente existente: La entidad 'América' y los orígenes del Capitaloceno. Dilemas y desafíos de especie. Revista Actuel Marx Intervenciones, núm. 20, pp. 205-230.

Machado Aráoz, H. (2018). Potosí, el origen. Genealogía de la minería contemporánea. Abya-Yala.

Machado Aráoz, H. (2020). La minería colonial y las raíces del Capitaloceno: Habitus extractivista y mineralización de la condición humana. Ambientes: Revista de Geografia e Ecologia Política, vol. 2, núm. 1, p. 65. doi: https://doi.org/10.48075/amb.v2i1.25278

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. (2006). ¿Qué es la vida? Tusquets.

Marx, K. (2004). Manuscritos económicos y filosóficos. Colihue.

Marx, K. (2012). El capital. El proceso de producción del capital, vol. 1. Siglo Veintiuno.

Marx, K. y Engels, F. (1970). La ideología alemana (trad. de Wenceslao Roces). Grijalbo.

Maturana, H. y Varela, F. (1994). El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano. Universitaria.

Michel, L. (2021). La comuna de París. De Anarres.

Modonesi, M. (2017). Revoluciones pasivas en América. Universidad Autónoma Metropolitana/Itaca.

Mumford, L. (1997). El mito de la máquina. Técnica y evolución humana. Pepitas de Calabaza.

Öcalan, 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., Steffen, W., Noone, K. J., Persson, Å., Chapin, F. S., Lambin, E. F., Lenton, T. M., Scheffer, M., Folke, C., Schellnhuber, H., Nykvist, B., De Wit, C. A., Hughes, T., Leeuw, S., Rodhe, H., Sörlin, S., Snyder, P. K., Costanza, R., Svedin, U., Falkenmark, M., Karlberg, L., Corell, R. W., Fabry, V. J., Hansen, J., Walker, B., Liverman, D., Richardson, K., Crutzen, P. y Foley, J. (2009). Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity. Ecology and Society, vol. 14, núm. 2, art. 32. En línea: https://www.ecologyandsociety.org/vol14/iss2/art32/ (consulta: 16-12-2025).

Sacristán de Lama, J. D. (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.

Santos, B. S. (2007a). La reinvención del Estado y el Estado plurinacional. Revista OSAL, vol. 8, núm. 22, pp. 25-46.

Santos, B. S. (2007b). Más allá de la gobernanza neoliberal: El Foro Social Mundial como legalidad y política cosmopolitas subalternas. En B. S. Santos y C. A.

Rodríguez Garavito (eds.), El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita, pp. 30-60. Anthropos.

Santos, B. S. (2010). Descolonizar el saber, reinventar el poder. Trilce.

Scribano, A. O. (comp.). (2013). Teoría social, cuerpos y emociones. Estudios Sociológicos.

Scribano, A. O. (2016). La sociología de las emociones en Carlos Marx. A Contracorriente.

Stengers, I. (2017). En tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene. Ned.

Svampa, M. (2010). Movimientos Sociales, matrices sociopolíticas y nuevos escenarios políticos en América Latina. OneWorld Perspectives, vol. 1, núm. 1, pp. 1-29.

Tapia, L. (2009). Pensando la democracia geopolíticamente. CLACSO/Muela del Diablo/CIDES-UMSA.

Veblen, T. (2014). Teoría de la clase ociosa. Alianza.

Viveiros de Castro, E. (2010). Metafísicas caníbales. Líneas de antropología poses-tructural. Katz.

White, L. (1967). The Historical Roots of Our Ecological Crisis. Science, vol. 155, núm. 3767, pp. 1203-1207.

Reconocernos (en la) tierra

Una epistemología de los cuerpos y las sensibilidades

Pablo Cosentino

Hay una apuesta que subyace a la obra de Horacio Machado y que permite articular una lectura de la conversación anterior. Se trata de una exhortación a regenerar un vínculo con la tierra en donde esta recupere cierto carácter sagrado que ha sido abandonado en el proceso de secularización de la modernidad occidental. Este puede ser comprendido desde tres aspectos que delinean los rasgos centrales de aquel período histórico: el desarrollo de una economía capitalista que adquiere una dimensión global, la hegemonía epistémica de un paradigma de ciencia objetivista y mecanicista, y el desarrollo de una determinada forma de tecnología ligada al aumento de la productividad.

En relación al primero de estos aspectos, Horacio Machado retoma las tesis de Karl Marx (1970, 2004, 2012) y de Walter Benjamin (1985) sobre el capitalismo como religión. En este sentido, menciona que la secularización moderna fue acompañada por una sacralización del mercado en donde las mercancías y el dinero se transformaron en objetos de reverencia y veneración. Asimismo, al objetivar y cosificar la tierra, el ser humano se ha escindido de ella por lo que ya no se siente parte del entramado vital que une las distintas formas de existencia. De este modo, únicamente las transacciones en el mercado constituyen el lazo que mantiene religadas a las personas bajo el culto al capital.

Al respecto, podemos señalar las implicancias que tuvieron los procesos desencadenados por la conquista del territorio americano. En este sentido, el autor menciona como caso paradigmático el "descubrimiento" y la explotación del Potosí, aquel lugar donde los colonos han ido en busca de *El Dorado*, fundando la minería moderna y dando origen a la lógica extractivista, instancia decisiva para la conformación del capitalismo.[55] El estudio de Potosí exhibe, simultáneamente, el vínculo entre economía y epistemología ya que no fue posible la planificación del saqueo sin generar un modo de conocimiento que cosifica la naturaleza, simplifica las relaciones que constituyen la trama vital y valora cada elemento de esta según su utilidad en términos de acumulación del capital. Allí también se observa el modo en que la tecnología cumple un papel clave en la aceleración de los tiempos requeridos para extraer las energías vitales de la manera más rápida posible.

En relación al segundo aspecto, la ciencia moderna-occidental supuso una valoración de la abstracción, la matematización, la medición y el cálculo frente a otros saberes que fueron deslegitimados dentro del paradigma epistemológico moderno. Machado señala que las ciencias fueron transformadas en una "empresa de conquista" y reducidas a un uso instrumental que tuvo como fin la expansión y el dominio de los territorios de lo que hoy conocemos como sur global (Cosentino y Medina, 2022). Además de concebir a la naturaleza como inerte y mecánica, esta perspectiva supuso otorgar valor únicamente al conocimiento que se encuentra en sintonía con una idea de utilidad y rentabilidad acorde a la lógica mercantilista. Este proceso de cosificación de la naturaleza es explicitado por Machado cuando expone la triangulación desarrollada en la conformación de la ciencia moderna:

55 Ver Machado Aráoz (2020).

"Es una cosificación que es cientifización, mercantilización y militarización" (Cosentino y Medina, 2022: 258). Esto resultó indispensable para que la ciencia moderna europea tuviera como gran campo de estudio a América, donde los científicos llegaban en barcos militares a estudiar e investigar la naturaleza bajo una lógica baconiana de sometimiento.[56]

Por último, como tercer aspecto, la concepción de tecnología delineada en la modernidad persigue el aumento de la productividad pero, como indica el autor, produce el empobrecimiento de facultades cognitivas, afectivas o prácticas. Retomando ciertas ideas de la tradición marxista, Machado afirma que la potencialidad de nuestras capacidades es absorbida por el funcionamiento de las máquinas, provocando un fenómeno paradójico en el que los seres humanos pierden destrezas cognitivas mientras que los artefactos tecnológicos se vuelven ultrainteligentes (Cosentino y Medina, 2022). En otras palabras, siguiendo lo reflexionado por Horacio Machado, podemos afirmar que la secularización implicó un proceso de deshumanización del ser humano. En este sentido, según el autor, los actuales tiempos de crisis ambiental y civilizatoria exigen reposicionarse ética, política, estética y epistemológicamente. Se vuelve necesario, de esta manera, recrear un humanismo que se interrogue acerca de las

56 Es relevante señalar que esta triangulación entre ciencia, mercado y militarización se rectifica, se ratifica y se ramifica en la actualidad. En este punto, podemos establecer un diálogo con lo que Guillermo Folguera indica, más adelante en esta misma obra, al afirmar que el modelo científico hegemónico está a disposición de las grandes multinacionales extractivistas y de los grandes medios de comunicación. Para dar cuenta de estos enmarañamientos del poder, Folguera sostiene que, "lamentablemente, la forma que tienen las comunidades de hacerse valer —y en general todas las formas sociales, sobre todo debido a la lógica de los medios corporativos de comunicación— es a través de la validación del dato científico" (Prieto *et al.*, 2023: 147). Así, podemos reflexionar que en la actualidad la cosificación de la naturaleza sufre un proceso cada vez más siniestro y complejo, donde los medios de comunicación corporativos colaboran en la legitimación de la ciencia hegemónica, invalidando otros discursos (como los de las comunidades que resisten al embate del extractivismo).

condiciones de existencia que posibilitan procesos de humanización diferenciándolas de aquellas otras que prolongan la deshumanización. Del mismo modo, urge replantearse, sin esencialismos ni determinismos, la pregunta por la función de la especie dentro del sistema Tierra y sobre cuáles son las matrices de relaciones que nos llevan a realizarnos colectivamente sin poner en riesgo al planeta.

Un aspecto central en esta dirección apunta a revalorizar el papel de lo corporal en nuestras prácticas de conocimiento. El cuerpo y la percepción sensorial se establecen como el punto de partida a partir del cual coproducir saberes arraigados a la tierra que enfrenten los procesos de deshumanización que debilitan las capacidades perceptivas, sensibles, afectivas y emocionales. Según Machado, el metabolismo urbano-industrial y la hipertecnificación producen una sensación de ajenidad y lejanía frente a los procesos físicos, químicos, biológicos y geológicos de la tierra que tienen como efectos la insensibilidad y la conformación de un régimen afectivo en el que nos sentimos fragmentados de ella (Cosentino y Medina, 2022). De ahí la importancia de recordar y hacer propio el lema de muchas comunidades y pueblos de nuestra región que afirma "somos tierra", encarnando el lazo inescindible que nos une a la red vital que compone los territorios. Por lo tanto, se requiere de un *habitus* epistémico que habilite prácticas de construcción de conocimientos sostenidas en una sensibilidad y una emocionalidad mediante las cuales nos reconozcamos dentro del entramado de relaciones establecidas con otras formas de vida humanas y no humanas.

Según Machado, se trata entonces de reinventar la labor científica reconfigurando nuestras relaciones con el cuerpo y el territorio. En la misma línea, Silvia Federici (2020) sugiere que el "reencantamiento del mundo" se cifra en la revalorización de las prácticas de cuidado en las que contactamos

con otras temporalidades y ritmos más allá de los tiempos y las lógicas que impone el capitalismo global. En palabras de la autora, tareas como la crianza o el cultivo de la tierra demandan dirigir nuestra atención hacia los ciclos y los ritmos de la naturaleza que exceden las exigencias de aceleración de la producción y el consumo mercantil (Federici, 2020). En consecuencia, podemos apreciar en ambas propuestas una convergencia que señala la incompatibilidad entre el ilimitado afán de lucro de un sector dominante de la sociedad y los límites que marcan los ciclos de la tierra (que posibilitan su regeneración y expansión).[57]

Asimismo, es preciso insistir en la importancia de visibilizar las resistencias de las comunidades frente a los avasallamientos extractivistas. Esto conlleva asumir una postura que, desde un paradigma de ciencia digna, entre en disputa con un sector mayoritario del campo científico. Al respecto, Machado señala 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" (Cosentino y Medina, 2022: 260). La impunidad de estas prácticas se relaciona con un proceso de naturalización e irreflexibilidad acerca de sus fundamentos ontológicos, epistémicos y éticos, pero sobre todo se fundamenta en un desprestigio constante hacia todo aquello que resista o presente una alternativa.

Por último, Horacio Machado invita a repensar la dimensión de lo sagrado desde una "epistemología de la humildad"

57 Al respecto, Machado destaca figuras claves del pensamiento y la militancia ambiental latinoamericana tales como Chico Mendes, quien en defensa de la Amazonía deja un legado de lucha que da cuenta de la necesidad de sostener los vínculos históricos que su comunidad mantuvo con la naturaleza. En la figura de Mendes puede apreciarse la denuncia al extractivismo moderno que, signado bajo una lógica de aceleración de las ganancias del capital, impide la regeneración de los ciclos de la vida.

que no solo nos enfrente a nuestros límites (en el plano ontológico, ético o epistemológico), sino que además dé lugar al misterio y al enigma frente a la obsesión por el desvelamiento (en el que se sostienen las epistemologías extractivistas) (Cosentino y Medina, 2022). Como puede apreciarse en ciertos modos de lenguaje y de vida de los diversos pueblos y comunidades que habitan el territorio del Abya Yala, lo sagrado se erige como una invitación a religar aquello que fue fragmentado y a incorporar una perspectiva de cuidado de la vida en nuestras prácticas de conocimiento.

Referencias bibliográficas

Benjamin, W. (1985). Kapitalismus als Religion [El capitalismo como religión]. Tiedemann, R. y Schweppenhäuser, H. (eds.), *Gesammelte Schriften [Escritos completos]*, vol. 6, parte 1, pp. 100-103. Suhrkamp.

Cosentino, P. y Medina, M. (2022). Disputar otros mundos posibles. Una conversación con Horacio Machado Aráoz sobre naturaleza y capitalismo. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. 61, núm. 161, pp. 257-279. doi: https://doi.org/10.15517/revfil.2022.52589

Federici, S. (2020). *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*. Tinta Limón.

Machado Aráoz, H. (2020). La minería colonial y las raíces del Capitaloceno: Habitus extractivista y mineralización de la condición humana. *Ambientes: Revista de Geografia e Ecologia Política*, vol. 2, núm. 1, p. 65. doi: https://doi.org/10.48075/amb.v2i1.25278

Marx, K. (2004). *Manuscritos económicos y filosóficos*. Colihue.

Marx, K. (2012). *El capital. El proceso de producción del capital*, vol. 1. Siglo Veintiuno.

Marx, K. y Engels, F. (1970). *La ideología alemana* (Trad. de Wenceslao Roces). Grijalbo.

Prieto, M., Avilés, G., Anzoátegui, M., Medina, M., Gómez, L. y Cosentino, P. (2023). Sobre prácticas científicas y lógicas del poder. Un diálogo con Guillermo Folguera. *Revista Estudios Sociales Contemporáneos*, núm. 29, pp. 139-157.

Explorar otras tramas de lo afectivo

Una entrevista a Omar Felipe Giraldo*

Participan de esta conversación: Martín Medina, Micaela Anzoátegui, Pablo Cosentino, Martín Prieto, Gabriel Avilés y Juliana González

Introducción

La presente conversación con Omar Felipe Giraldo busca desarrollar aproximaciones y análisis críticos y transdisciplinarios sobre la cuestión ambiental.[58] Así, nos disponemos a revisar y problematizar conceptos, nociones e imaginarios que se articulan a la hora de pensar nuestra relación con el ambiente. Es por esto que se considera decisivo incorporar miradas nuevas, disruptivas y comprometidas con el cuidado de los territorios, desde una perspectiva situada en nuestra región. En este sentido, la experiencia en los territorios y el recorrido teórico de Omar Felipe Giraldo ofrecen la oportunidad de conversar y reflexionar acerca de tópicos de profunda relevancia al momento de abordar lo ambiental: la

* Esta entrevista fue publicada previamente en la *Revista Castalia*, véase Medina *et al.* (2023). Agradecemos al doctor Omar Felipe Giraldo su disponibilidad al diálogo y el tiempo dedicado a leer, corregir y adecuar el presente texto.

58 Omar Felipe Giraldo es un activista e intelectual colombiano referente en el pensamiento ambiental latinoamericano. Es Doctor en Ciencias Agrarias de Sociología Rural de la Universidad Autónoma de Chapingo, investigador en el Sistema Nacional de Investigación de México (SNIM) y Docente en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), sede Mérida. Sus líneas de investigación son la ecología política, las alternativas al desarrollo, la filosofía ambiental y la agroecología política. Entre sus publicaciones podemos destacar *Utopías en la era de la supervivencia* (2014), *Afectividad ambiental* (2020) en coautoría con Ingrid Toro, y *Multitudes agroecológicas* (2022).

cuestión de la sensibilidad y los afectos, la empatía, los lenguajes de la naturaleza, la dimensión estética del conocimiento y el valor de los saberes de las comunidades que, durante siglos, intentan resistir al avance de las lógicas del desarrollo, devastadoras para los pueblos y sus ámbitos de vida.

Si bien la obra de Giraldo es prolífera y aborda diversos ejes de investigaciones que van desde la agroecología, las utopías, el paradigma del *buen vivir*, las sensibilidades, las corporalidades o las luchas de resistencia de los pueblos de nuestra región, queremos destacar la importancia que tuvo —para el armado de este encuentro y en nuestras reflexiones previas— la lectura del libro que el autor ha escrito junto a Ingrid Toro (2020), *Afectividad ambiental: Sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*. En él se tematizan distintas aristas acerca de la cuestión ambiental desde el planteamiento de que lo que subyace al actual tiempo de crisis, problemáticas y conflictos ambientales es una disputa en torno a los regímenes afectivos. En tal sentido, creemos que la siguiente conversación brindará la posibilidad de seguir profundizando en dichas temáticas a lxs lectorxs de su obra, además de ofrecer una inmejorable oportunidad de acercamiento a quienes aún no se han aproximado a ella.

Adentrarnos en la conversación

Martín Medina (MM): Omar, nuestras inquietudes sobre la temática ambiental nos han llevado a empezar/pensar una serie de conversaciones, y en ese sentido planificamos a lo largo del año un ciclo de encuentros con pensadorxs que tratan la cuestión ambiental desde diferentes aristas, que van desde la sustentabilidad, la educación, la autonomía y la transición ecológica. Tuvimos la

posibilidad de conversar con una pensadora muy interesante, Laura Borsellino, una ecofeminista y comunicadora social de Argentina.[59] Ella dejó una serie de interrogantes que nos condujeron hacia la afectividad ambiental. En ese sentido, encontramos esta escritura enriquecedora que has desarrollado junto a Ingrid Toro y, a partir de ahí, nos dimos a su lectura y formulamos una serie de preguntas que hoy quisiéramos compartirte.[60] Así que, sin mucho más preámbulo, si te parece bien, vamos a esas preguntas.

Omar Felipe Giraldo (OFG): En primer lugar, antes de que comience el conversatorio, voy a agradecerles por esta invitación, por el honor de que se hayan tomado el tiempo, primero de leer el libro, que eso es una cosa maravillosa, segundo, de hacer unas preguntas, y tercero, de convocarnos. Ingrid es muy tímida, por eso no anda por acá. Pero bueno, les agradezco muchísimo por la ocasión. Este libro nos ha dado unas alegrías muy grandes, no es la primera vez que se hace un espacio como este, hace poco estuve en un doctorado en la Universidad Veracruzana en México. También se hizo algo muy similar, dentro de un seminario de posgrado, y esta semana me ha llegado otra invitación de la Universidad de Montreal, que también fue una sorpresa. Y acá estoy con ustedes. Es una alegría muy grande, no me ha pasado antes. Tal vez es porque ahora se nos hace más fácil reunirnos por estas plataformas, probablemente eso lo permite. Es una alegría también la idea de escuchar, pues la labor de la escritura es muy solitaria. En este caso no es en solitario porque lo hice con Ingrid, pero ya uno después no escucha a los lectores. Eso es algo muy bello, muchas gracias.

59 La conversación mencionada refiere a Borsellino *et al.* (2021).

60 Se hace referencia a Giraldo y Toro (2020).

Ciencias veterinarias, agroecología y pensamiento crítico

Pablo Cosentino (PC): Gracias a vos, Omar, para nosotros es un placer enorme tener este encuentro. Comienzo con la primera pregunta que es, justamente, la que tiene que ver con tu formación en ciencias veterinarias. La pregunta es cómo te inclinaste a estas investigaciones posteriores, cómo fue ese viraje, y si podés relacionar cuestiones de veterinaria con la cuestión de la ecología política. Y, por último, si sentís que te alejaste de aquella disciplina, si la sentís hoy lejana.

OFG: Sí, te contesto rápido, superalejado. Nada que ver. México es un lugar extraordinario para cambiar de viraje en lo que haces porque acá lo que estudiaste en tu formación básica apenas es una anécdota. No tengo que estar excusándome por mi profesión, lo que en todo caso no tiene sentido. Fíjense ustedes, por ejemplo, Enrique Leff no es filósofo, él es ingeniero químico, o Arturo Escobar, en Colombia, también es ingeniero químico, nada que ver, ¿no? No sé por qué hay estas rebeldías de parte de muchas personas que están en el pensamiento ambiental que vienen de otras áreas y se acercan a la filosofía. Pues esta característica de México me dio la oportunidad de que, al momento de hacer mi doctorado, me acercara a la filosofía, aunque venía de otras áreas completamente diferentes, además del trabajo comunitario con campesinos y campesinas que, de hecho, ustedes saben que el libro tiene ese matiz que son los saberes ambientales de los pueblos.

Para mí el trabajo que sigo haciendo en la agroecología y la ecología política es como tener siempre dos gorritas. Por un lado, tengo la gorrita del trabajo más activista, más pragmático. Ahí veterinaria nada que ver, más bien es un trabajo como colaborador de procesos sociales y comunitarios. Y, por otro

lado, está el espacio de la reflexión teórica. Yo creo que esos son dos espacios que deben retroalimentarse permanentemente. En mi parte activista, actualmente acompaño procesos diferentes, desde la academia, como es el caso del plan de vida de la comunidad de la Selva Lacandona, con pueblos indígenas choles y tzeltales, principalmente tzeltales. Este es un trabajo que acabamos de terminar y que ha sido una enseñanza extraordinaria: la formación de un documento a cientos de manos, con toda una comunidad inventándose su propio futuro. También acompaño procesos, cuando me invitan, en las escuelas agroecológicas de América Latina, como los institutos latinoamericanos de agroecología de la Vía Campesina México y de otros países. Es más una colaboración en la formación, en la epistemología, en la educación popular en alianza con los comités pedagógico-políticos de estas escuelas. Y ahora aquí en la península comienzo a involucrarme con las organizaciones locales mayas. Entonces, hay algo, en la parte más activista, que llaman "investigación-acción", que yo le llamaría "en colaboración"; en procesos desde la academia, para habitarla de una manera diferente. Y por el otro lado, mantengo esa parte de reflexión teórico-epistemológica que no abandono, que me gusta mucho, y el libro se escribe en esa segunda parte.

En realidad, haber partido de una carrera desde un área que no se relaciona con el pensamiento teórico y reflexivo sociológico, filosófico y antropológico permite hacer esos tránsitos de una manera muy fácil. En el libro hay referencias antropológicas, hay referencias de neurocognición, desde la fenomenología principalmente. Es necesario mirar los estudios de psicología, lo que se está haciendo en términos de estudio de la empatía, entrar en cuestiones que se podrían llamar *ecologías*, de otras áreas, de ecología política y propiamente de la filosofía. Fíjense que esa libertad de romper barreras disciplinares y nutrirlo con la experiencia del

trabajo colaborativo con organizaciones campesinas e indígenas es lo que me permite ir de un lado a otro, y poder —no sé si decir algo diferente— pero al menos no repetir lo que siempre se dice.

Entonces eso sí es una ventaja, el hecho de no definirse por un área ni por otra. Creo que es muy importante el eclecticismo, es algo que es superbienvenido. A mí, por ejemplo, me pasó una cosa. Si yo quiero escribir de agroecología, por ejemplo, lo último que hago es leer textos de agroecología, me pongo a leer, en cambio, cosas de otros temas, porque solamente estudiando otras cosas, pero pensando en la agroecología, se me ocurre algo diferente. Si empiezo a leer sobre lo mismo todo el tiempo, pues lo que voy a hacer es repetir hasta el infinito lo que ya se ha dicho. Entonces, esa idea de poder entrar a los temas desde la periferia, desde los márgenes, considero que es supremamente útil para pensar desde otros lugares de enunciación completamente distintos, que te permiten pensar tu campo, en este caso el pensamiento ambiental. Allí, por ejemplo, es necesario explorar qué te puede decir a ti la lectura sobre inteligencia artificial. Para este libro yo leí sobre inteligencia artificial. Entonces, qué te dice la inteligencia artificial, qué es lo que ha hecho la inteligencia artificial para conocer el mundo, para entender cómo esos aparatos y cómo esos robots se ubican significativamente en el mundo y romper la idea de la cognición como un ámbito de representación de información y reemplazarla más bien por la idea de significar creativamente un mundo. ¿Qué te dice a ti eso, en términos cognitivos, para entender esta manera de cognición, de conocer el mundo, este ambiente? Esto te da otras cosas. Si solamente me meto a leer a Kant para hacer un libro de ética ambiental pues no voy a hacer nada diferente de lo que dijo Kant. Entonces, creo que esta posibilidad de ir de la transdisciplina al diálogo de saberes implica también todo un trabajo en diálogo epistémico

con otros pueblos, los cuales son, pues, las amistades de uno ya. A partir de esto, uno permanentemente está construyendo el campo, si es que se puede llamar de esa manera.

Derivas del conocimiento práctico: Epistemoestesis

Martín Prieto (MP): Esto que comentas nos lleva a uno de los puntos centrales de tu propuesta, que es la cuestión de la epistemología y la *epistemoestesis*.[61] Me parece que es uno de los conceptos teóricos más resonantes que están en tu texto, en tu libro, que articula estos caminos, este itinerario. Me parece interesante y muy complejo. En función de esta libertad que hablás, necesaria, de moverse entre disciplinas, hay una cuestión que es la diversidad de campos organizados de conocimiento, de aspectos que están muy fragmentados. Entonces, una cosa es moverse entre la diversidad de disciplinas, otra cosa es moverse en la diversidad epistemológica, es decir, una epistemología es una organización de múltiples organizaciones que configura sujetos de conocimientos, no solamente objetos. Y lo que yo veo, y esto es para abrir la conversación, es que vos te movés no solamente entre una diversidad de epistemologías, sino que, de alguna manera, cuestionás, debilitás un poco, este concepto de epistemología, ¿no? Es decir, son construcciones racionales y presuponen un centro racional, porque eso, de alguna manera, está diciendo que hay un desanclaje

61 Por medio del concepto de *epistemoestesis* se debe entender la propuesta de Giraldo de conectar el impulso de los sentidos a través de un aprendizaje sobre cómo habitar el mundo, en donde se coloque el cuerpo y su sensibilidad en primera escena. El deseo de la vida estará siempre presente, pero para eso el cuerpo debe conectarse con otros. Para interiorizarse en el concepto y la propuesta véase el capítulo 1 "Epistemoestesis ambiental: Los cuerpos entre cuerpos", en Giraldo y Toro (2020).

entre la razón y el aspecto afectivo. Me parece que vos tratás de invertir esto, pero al mismo tiempo, como decís, utilizás teorías y conocimientos de la biología, de las ciencias cognitivas para, dentro de esta diversidad disciplinar, intentar revertir, cuestionar, posicionarte o problematizar la idea de epistemología misma. Este movimiento es bastante complejo, ¿cómo lo pensás? ¿Qué valor crees que tiene también tener cierta libertad de adscribir a conocimientos que están generados en un régimen epistemológico que es típicamente ilustrado para, justamente, fundamentar tal vez un cuestionamiento de eso mismo? O sea, ¿cómo te situaste en eso, con total libertad o encontraste obstáculos? ¿Cómo se puede hacer eso? ¿Qué peligros hay en hacerlo? ¿A qué hay que estar atentxs?

OFG: Claro, fíjate, por ejemplo, que esto de la *epistemoestesis* agrega simplemente un nombrecito más a algo que ha sido parte de la tradición de la reflexión fenomenológica por tanto tiempo, y es la idea de que estamos en el mundo gracias a que tenemos un cuerpo, a través del cual nosotros interactuamos con el mundo. A mí eso me parece de una potencia enorme, porque incluso dentro del pensamiento ambiental —lo escucho en comentarios una y otra vez, todo el tiempo—, estamos permanentemente en la división, en el dualismo entre la razón y la sensibilidad. Es este pecado original platónico de la división en dos mundos que retoma tan consistentemente Descartes. Nosotros somos herederos de eso de cabo a rabo. Todo el tiempo estamos diciendo que hay cosas sensibles y además hay cosas racionales, como si existiera la posibilidad de separar lo uno de lo otro. Yo mismo, hasta repensar con cuidado todo esto, me di cuenta de que caía en la dicotomía. Y siento que todavía hago estos fraccionamientos, porque somos herederos, somos platónicos, somos megaplatónicos. Entonces uno piensa: esto es racional,

esto es emocional, esto es sensible, como si pudiera hacer divisiones anatómicas, aislar el cerebro, las piernas, y aislarlo todo. Pero no. Entonces, lo más fructífero para romper esta idea y estos dualismos tan raros, es partir desde el cuerpo en su totalidad. Cuando partimos del cuerpo, ya iniciamos de la idea de un cuerpo que está en el mundo con otros, y que está en el mundo habitando con otros... Ustedes saben de toda la reflexión que hay en esos trabajos y si le han echado un ojito a mi libro *Ecología política de la agricultura*[62] podrán ver una reflexión supremamente fenomenológica en ese sentido. Lo que pasa es que yo no me pongo a citar a Husserl ni a lo que dijo Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción*[63] y toda esa tradición filosófica. Bueno, a Heidegger sí, pero no con tanta rigurosidad, más bien cómo usamos esas intuiciones fenomenológicas que son fundamentales para partir desde el cuerpo, desde la experiencia del cuerpo. Y cuando ya partimos del cuerpo, del cuerpo en el mundo, entonces de esa manera ya estás saliendo de cualquier forma de comprensión del mundo que sea solamente *logos*. Pero, al mismo tiempo, también es entender que el pensamiento, lo racional y el raciocinio también son sensibles y afectivos. Entonces, esa intuición te lleva a la pregunta ¿cómo conocemos el mundo? Conocer el mundo es un conocimiento en donde no existen estas separaciones, sino que ocurre en el cuerpo, en su integralidad. Ocurre cuando esta relación del mundo la haces gracias a que tenemos este cuerpo, así es posible entender cómo lo conocemos, cómo interactuamos con él, pero porque estamos en esta actitud expuesta, en esta actitud abierta al mundo (como diría Heidegger).

62 El autor se refiere a Giraldo (2018).

63 Giraldo hace referencia a la obra de Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* (1945). Dicha obra es fundamental para la corriente de la filosofía fenomenológica, ya que aborda el lugar del cuerpo en el proceso de reflexión.

Y en esta actitud expuesta ante el mundo lo que te encuentras es con otros cuerpos. Y entonces, en las relaciones con otros cuerpos, empiezas a entender que hay unas corporalidades que, además, no son solamente las humanas. El pecado de todo este pensamiento es que suele ser antropocéntrico, pues se asume que el otro cuerpo es siempre humano. Pero nosotros estamos pensando en otros cuerpos más allá de lo humano; esos cuerpos son más que humanos, lo que nos lleva a preguntar por el encuentro del cuerpo humano con el cuerpo abeja, por poner solo un ejemplo. Esa es la diferencia radical que ya implica cualquier disolución de pensamiento sujeto-objeto, y más bien tomarse en serio que somos cuerpos entre cuerpos, que entre otras cosas es un pensamiento muy spinoziano, pero que ha sido una guía muy interesante para un pensamiento ambiental que busca romper estas dicotomías modernas, tanto de los antropocentrismos como de todos los dualismos. Aunque también es necesario decir que el pensamiento ambiental, o por lo menos una de sus vertientes, suele ser supremamente dualista. Digamos que no sería dicotómico, pero sí se piensa siempre en dualidades o de una manera muy dialéctica. El problema de pensar en dialécticas es que siempre estás considerando pares, y creo que eso tiene ventajas, pero también desventajas. Cuando pensamos en lo humano y lo demás como una díada, eso tiene inconvenientes... No obstante, lo sigo usando como marco epistémico para mí, ya que es muy útil.

Esa, por ejemplo, ha sido la base del pensamiento de todo el edificio de Enrique Leff, esta dualidad de lo real y lo simbólico, y de que lo humano obedece a unas leyes de la inconsciencia, del deseo, del poder, de la formación del inconsciente, de la racionalidad, de la cultura, de lo simbólico, de la tecnología, de la ciencia, de la economía, y que eso obedece a leyes muy diferentes —lo dice así, como leyes—, que son las de la vida en la tierra, que se rigen principalmente

a través de la termodinámica.[64] Este, digamos, es el edificio a través del cual se fundamenta todo el pensamiento de Enrique Leff, que es muy interesante, porque te da una salida muy sencilla, aunque en un lenguaje muy academicista. La verdad es que lo que está diciendo Leff, y lo digo con todo el aprecio que le tengo, a la vez de profundo es muy sencillo. Básicamente, como hay una incongruencia entre todos esos aparatos simbólicos de la economía, de la ciencia, de la política, de la tecnología, entonces lo que toca crear es una nueva congruencia, un diálogo con lo real de la vida, con la *physis*, con las fuerzas creativas de la vida, y que en eso consiste la salida a esta crisis ambiental.[65] Es muy sencillo y muy útil, supremamente útil para pensar en serio, porque resulta que todo esto (lo económico, político, científico, tecnológico) se ha construido de manera independiente al orden de la vida. Entonces, volver a una congruencia es algo muy importante, pero siempre con la advertencia de que es necesario mantener la dualidad. Si no, empiezas a hacer monismos que terminan generando algo que a este pensador le incomoda muchísimo. Y es que lo que ha ocurrido con los monismos, pienso en las propuestas de Arne Naess[66] —que es otro gran

64 Para interiorizarse en la relación entre las leyes termodinámicas, la economía y el ambiente se puede visitar el capítulo 4 "La ley límite de la naturaleza: Entropía, productividad neguentrópica y desarrollo sustentable" en Leff (2004).

65 Un fragmento que puede ser de ayuda para comprender la idea que desarrolla Giraldo es la siguiente referencia de Leff (2004): "Hoy, la teoría y el conocimiento han intervenido de otra manera el ser, el ente, el organismo, el cuerpo. La ciencia se hace tecnología; ya no solo observa, sino que penetra lo real desnaturalizándolo, desustantivándolo, tecnologizándolo. El dualismo entre el concepto y lo real de la relación de conocimiento que reduce la comprensión del mundo a esa identidad que dentro del régimen de racionalidad busca la adecuación entre la naturaleza y la idea, pasa al del instrumento que disecciona, sintetiza, clona y hace estallar el núcleo del ser entre la mismidad y la diferencia" (p. 264).

66 Giraldo hace referencia al pensador noruego Arne Dekke Eide Naess (1912-2009), quien es reconocido como el fundador de la corriente de pensamiento y acción "ecología profunda". El filósofo noruego desempeñó su carrera en la Universidad de Oslo. Naess promulgaba el uso de la acción

pensador— con la ecología profunda, o Edgar Morin,[67] o tantos otros, es que han dicho "como el problema de la crisis ambiental es el dualismo, entonces disolvamos el dualismo y fundemos un monismo". ¿Qué es el monismo? La idea de que solo existe una sustancia, que no hay una sustancia cultural y otra natural, sino que todos somos naturaleza y lo que hay son modos. A mí me encanta eso. No obstante, la tendencia cuando tú terminas haciendo este borramiento de la diferencia simbólica es que terminas generando análisis biologicistas. Y eso es realmente lo que le molesta, por ejemplo, a Enrique Leff, que todo entonces se va a regir por el código de la biología. Pero resulta que los seres humanos, como simbólicos, tenemos una diferencia muy grande con respecto a los otros seres.

De todas formas, a mí y a Ingrid —bueno, esto fui más yo—, esto me dejó una incomodidad muy grande porque si bien la distinción siempre es la diferencia con lo humano, ¿cómo que lo humano "es necesariamente diferente"? Y la respuesta que daría ante eso es: no, cada cuerpo es diferente a los demás, y ese cuerpo implica diferencias de especie, pero no solamente de especie. La experiencia de un conejo no es la misma experiencia que la de otro conejo porque depende no solamente de su historia filogenética, sino también de su experiencia en el mundo. La experiencia olfativa, por ejemplo, no es lo mismo en un conejito que en otro conejito. Entonces, a partir de la diferencia de la corporalidad te agrega esta posibilidad para decir "bueno, claro que nosotros somos diferentes" y no hay que hacer biologicismos...

---

directa para protestar en contra de las actividades extractivistas. Para indagar los aportes del autor en la filosofía ambiental véase Bugallo (2019).

67 Edgar Morin (1921) es un sociólogo y antropólogo francés. Es reconocido como uno de los fundadores del "pensamiento complejo". Estudió en la Sorbona y en la Universidad de Toulouse. Licenciado en Geografía e Historia y en Derecho en 1942, cursó posteriormente estudios universitarios de sociología, economía y filosofía.

Así, ¿cómo pensarnos en "la diferencia"? No en dualidades sino en multiplicidades, en rizomas, en relaciones múltiples, ¿cómo hacerlo?

En este libro quedó medio enunciado. La verdad que ahí hay todo para poderlo hacer, quedó como para un programa de trabajo, de investigación de pensamiento. Pero yo sigo poniéndonos de tarea cómo hacer para pensar el estatuto simbólico propio de lo humano, de sus significaciones, de su manera de comprender el mundo, pero no como un orden que se va a relacionar después con otro orden, que es lo no humano, sino desde un principio ya en la relación múltiple, en este tejido de multiplicidades. Esto implica otra epistemología, aunque también le quitamos el nombre para ponerlo de una vez desde la idea del cuerpo, que es el tema de la *aesthesis*, que tiene que ver con esta intensidad de las percepciones de los sentidos: el sentir, lo sensible, el afecto, la belleza, la fealdad también, lo hórrido, lo barroco —que tampoco lo analizamos mucho, porque a veces en el libro se nos fue a un pensamiento más griego de la estética—. Pero no solo por las proporciones, sino porque tiene que ver con los patrones de la vida. Dentro de esta mezcolanza absolutamente caótica y desordenada hay orden, y este orden sigue un patrón. Esos patrones explican la regularidad que existe en ciertos contenidos, en ciertos sentidos, y eso es lo que nosotros entendemos como bello. Pero esto bello implica una relación filogenética, evolutiva, coevolutiva, ¿por qué algo nos sabe sabroso o desagradable? Pues por un proceso coevolutivo, porque ha habido una relación con lo nutritivo y el veneno, una relación con aquello que nos nutre y conserva y con lo que me hace daño, a tal punto que nosotros podemos llegar a decir "de esto me alejo y de esto no". No es tan fácil, porque ustedes van a decir que hay remedios bien feos. Pero en términos metafóricos es lo que se está diciendo, porque estamos conociendo el mundo a través del cuerpo, y no es un

cuerpo que es mi individualidad, sino que incluye a mis antecesores, incluye una coevolución, una historia filogenética que influencia la manera en como yo experiencio el mundo en el aspecto simbólico, en el lenguaje, en todos los entramados simbólicos que fueron depositándose en mi herencia cultural y biológica. Y al final eso es lo que abre esta posibilidad de percepción, de conocimiento hacia el mundo y de cómo concebirlo sin andar pensando en dualidades, sino en todas estas relaciones. Para mí eso es lo fuerte de pensar una *epistemoestesis*. Porque entonces ya te abre todo esto desde el cuerpo, como les decía al comienzo, pero también en la relación entre cuerpos, en relaciones múltiples de imbricaciones profundas, y a partir de ahí entramos en una *epistemoestesis* que sea más coherente con lo ambiental. No desde esa teoría de conjuntos, porque pareciera que es una teoría de conjuntos donde está lo social y lo natural, una dualidad que me sigue pareciendo muy problemática, por lo menos en términos epistémicos.

Escrituras situadas y lecturas no antropocéntricas

Gabriel Avilés (GA): Omar, junto a ese intento de superar las limitaciones de la comprensión del mundo como *logos* y el planteo que parte desde la experiencia de los cuerpos, ¿hubo alguna reflexión sobre la experiencia de escritura, particularmente, sobre la de este libro?

OFG: Sí, la experiencia es la escritura. Tú cuando te sientas estás apenas con intuiciones y en el momento en que se hace la experiencia de la escritura, es donde empiezan a aflorar, de una manera mucho más ordenada, esas intuiciones que vas plasmando. Esto implica tener un orden argumentativo,

lógico-racional, coherente, y eso abre una experiencia muy importante. Ahí es donde entra también mi experiencia, esa es otra cosa que seguramente me van a preguntar, pero me anticipo, que es la experiencia de cómo escribir a dos manos. Entonces esa experiencia de escribir a dos manos, en este caso no se dio tanto así, Ingrid es mi esposa y mi ser amado. Entonces, muchas de estas cosas están en el transcurso del diálogo de la intimidad. En la intimidad de estar en el jardín tomándose un café, que un día nos levantamos y nos dio por mirar, por hacer una reflexión sobre el momento que estábamos trabajando. Ingrid es una persona supremamente sensible, y siempre llega con ideas muy novedosas, entonces en el diálogo van aflorando cosas. Muchas de las cosas que están ocurriendo en el texto no solamente aparecen en la experiencia de la escritura. Como también esto es una experiencia oral, dialéctica, se sedimentan en texto, pero primero surgen en las conversaciones de la absoluta intimidad de una pareja. Entonces, a partir de eso, es muy bonito hacer pensamiento así, muy bello, hacer un pensamiento desde la intimidad. Y entonces está también no solamente la experiencia de la escritura, sino la experiencia del diálogo, del poder contar con la persona con la que se comparte la vida, y cómo esas ideas que tiene la otra persona, esos afectos que tiene la otra persona entran en diálogo con los tuyos y eso crea unas cosas que son las que están rondando en el texto. Yo diría que son las dos experiencias fundamentales.

MM: Omar, nos enriquece ver este entramado amoroso que tiene la escritura, es conmovedor, es alentador y también expresa una coherencia interna en su propuesta. Por mi parte, cuando leía el libro me surgió una inquietud que me parece relevante. Me gustaría consultarte si podés profundizar el vínculo que delineás entre la cosificación de la naturaleza y la cosificación de ciertos sectores sociales o

poblaciones humanas. En este sentido, desde la conquista de América, hay un proceso de animalización de los indígenas o pueblos originarios. Me gustaría saber cuáles creés que son las herramientas más adecuadas para repensar estas cosificaciones de la naturaleza y de determinadas poblaciones, y qué herramientas les fueron más útiles para pensar otros modos de relacionarnos afectivamente.

OFG: Ay, Martín, pues mira, lo primero que toca entender es de dónde vengo yo, y es que soy colombiano. Como colombianos, somos hijos de la guerra. En mi caso personal, pues no tengo afortunadamente víctimas, no he sido víctima ni ha habido personas que han sido afectadas directamente a nivel familiar o algo así. Pero por mucho tiempo, una de las cosas que hice, antes de dedicarme al doctorado, fue trabajar en Naciones Unidas. Y uno de los trabajos que tenía que hacer era ir a las zonas donde había cultivos de coca, que después se vuelven cocaína principalmente —también había amapola, pero particularmente cocaína—. Porque los programas sobre los que me tocaba hacer evaluación supuestamente, no sirven para nada. Eran los programas supuestamente de sustitución de cultivos ilícitos por cultivos lícitos. A mí eso me permitió tener un acercamiento muy grande a la Colombia profunda porque son zonas donde está la guerra, zonas muy peligrosas, donde tú puedes caminar y sabes que hay minas antipersonales. Esa época era el período más feo de Álvaro Uribe, donde realmente la guerra estaba a lo que daba, con unas violaciones a los derechos humanos espantosas, con paramilitares, con falsos positivos, y mi diario vivir era escuchar historias de la guerra, todo el tiempo.

Yo mismo hice parte de esto, porque a mí me tocó también prestar servicio militar obligatorio en Colombia, ser parte de un ejército, tener un fusil 365 días cargado al pecho. Además, después de que me voy de Colombia, llego a México donde

ustedes saben cómo está la guerra y la descomposición social, y a Chiapas nada más... Entonces eso es lo primero que toca entender de la experiencia, porque no es lo mismo escribir de un lugar a otro, desde un tiempo a otro. No es lo mismo lo que les ha tocado escribir a ustedes que lo que le tocó a la generación anterior, o lo que le ha tocado a mi generación y a la que sigue, porque esto sigue sin solucionarse.

Pero, ¿a qué voy? Esta experiencia me ha hecho reflexionar sobre algo que todavía me deja mucha inquietud y es cómo nosotros narramos la guerra desde una perspectiva antropocéntrica. Hay unos relatos antropocéntricos de la guerra y siento que ahí hay mucho que trabajar para descentrar lo humano y empezar a entender que la guerra es una ecología que en el texto se llaman las "ecologías de la crueldad". No me acuerdo de donde saqué eso, creo que de Guattari, no sé. Eso de la ecología de la crueldad, a mí en lo personal me quedó clarísimo gracias a una referencia que pongo en el libro de un documental de unos mamos de la Sierra Nevada de Santa Marta, en Colombia.[68] Resulta que les acababan de matar a una de las personas más reconocidas de la sierra. Ya había una cantidad de personas que habían enterrado en esta guerra principalmente por asesinatos de paramilitares en confluencia con el ejército de Colombia. Y entonces hubo un documental en el que le preguntan al señor sobre "¿qué pensamos de la violencia?", se llama así, ellos mismos son los productores de esos documentales. Entonces, a mí me encantó, porque resulta que el señor, a pesar de que estaban en el entierro de este otro señor, no empieza a hablar de cómo nos están matando a nosotros los indígenas de la sierra, como nos están acabando a nosotros desde que llegaron estas personas con fusiles, que es lo que uno esperaría que dijeran. La reflexión era más profunda, él dice "es que

68 Se refiere al documental de Gil *et al.* (2009).

esto empezó hace mucho tiempo atrás, cuando empezaron a irrespetar a la madre tierra, cuando empezaron a cortar los árboles sagrados, no saben que tienen árboles sagrados y sí tienen árboles sagrados. El hermanito menor —porque así lo llaman— no entiende que desangrando a la tierra desangran al ser humano, pero no solamente por una relación directa sino porque se están royendo sus propias entrañas" (Gil *et al*., 2009: 2m36s). Y en esta relación es lógico que, si hay un irrespeto tan grande frente a lo que te da la vida, pues cómo no va a ser posible que tú entres en esta relación de dominio con otros seres humanos.

Entonces a mí eso me pareció tan lúcido, porque fíjense que es una lectura no antropocéntrica de la guerra: le matan a una persona, pero hace un análisis desde los árboles. Precioso, doloroso, pero precioso. Bello, en el sentido de entender esto de una manera en donde el irrespeto ante la vida es un irrespeto que va en cadena por todas las relaciones. Es como ahora en la guerra que hay en Ucrania… Si no hay muertos humanos entonces no pasa nada, ¿no? Si en este momento hay una explosión sobre un montón de seres de la tierra pues, son áreas despobladas. ¿Por qué? Porque los ucranianos ya se fueron para Polonia, o se fueron para el resto de Europa. Pero, ¿qué pasa con los otros seres o con todos los ejercicios nucleares que ha habido? ¿Solamente puede haber guerra nuclear cuando cae sobre Hiroshima y Nagasaki, que está poblada de seres humanos?

¿Qué pasa con todos los demás ejercicios militares que se hacen en el Pacífico, y en el resto de los mares? ¿Ahí acaso no habitan seres? ¿No es una guerra que le hemos declarado al mundo? ¿Qué ha pasado con estas relaciones en las que se van creando todas estas relaciones? Entonces esto también empezó a ser muy importante para entender toda esta relación que se crea entre la violencia que les infligimos a los

animales y la violencia que repetimos y nos infligimos a todos los seres humanos.

Entonces ahí está todo eso que leyeron, los estudios de esa relación entre las masacres en Colombia y la violencia contra los animales. Ahí había un caso, por ejemplo, que se llama Mapiripán, es una masacre en Colombia.[69] Por ejemplo, hoy salió [en las noticias] que uno de los más grandes narcotraficantes en Colombia —que es Otoniel— dijo que participó en esa masacre y fue con el Ejército nacional. Y esa masacre la hicieron en un lugar donde desuellan cerdos. Entonces, cuando en los trabajos etnográficos iban y le preguntaban decían: "No, es que no sentimos nada, es que son como animales". En el momento en que tú animalizas a la víctima, te desconectas. Pero, ¿por qué te desconectas cuando animalizas a algo? Porque hay un estatuto ontológico que es que nosotros estamos en la cima, y en la medida en que nos vamos separando hacia abajo en esa escala, en esa pirámide, lo que está más separado de nosotros pues es más fácil matarlo. No tenemos problema para andar matando cucarachas porque se parecen poquito a nosotros... Matar un panda... mmm... medio asesino, ¿no? Pero matar una cucaracha o ratas que normalmente los seres humanos les tenemos aversión, pues no es tan malo, ¿no? Eso es precisamente lo que ha ocurrido en las guerras del mundo, la animalización: "ratas" eran llamadas las víctimas en el Holocausto nazi, a los tutsis se les decía "insectos", es un patrón que los asesinos seriales se entrenen con animales... Entonces, fíjense que uno puede ir contando toda una historia de la violencia y de la crueldad, que acá contamos desde el régimen de la afectividad, que me parece que es fundamental para desantropizar el relato de

69 La denominada Masacre de Mapiripán ocurrió entre el 15 y el 20 de julio de 1997, en el municipio Mapiripán, del departamento de Meta, Colombia. Fueron asesinadas aproximadamente cuarenta y nueve personas, víctimas de grupos paramilitares provenientes de diferentes partes del país.

la guerra y de las violencias. Y de la violencia frente a la vida y de los genocidios y los feminicidios, y los ecocidios y los animalicidios y todos los "cidios"... Están todos relacionados unos con otros, pero en los relatos tradicionales solamente importa el relato humano.

La violencia solamente es una violencia entre humanos y no hacia todas las formas de vida. Pero, además, ¿qué es lo que pasa precisamente frente a estas violencias contra la vida, contra la tierra, contra la montaña? Ahí es cuando te enseñan a tener la piel gruesita, que no puedes sentir lo que te pasa. Entonces, a partir de todo esto es que se va a construir todo esto del régimen de la afectividad. Pero bueno, hasta ahí la respuesta a esa pregunta.

Me parece que hay que seguir explorando por ahí, bastante. Y mi experiencia pues es esta que les digo: ser una persona, un colombiano que tiene una historia larga dentro de la guerra, que trabajó mucho con comunidades rurales, que incluso vio como algunos campesinos con los que trabajo fueron presentados como falsos positivos, etcétera, muchas historias dolorosas de la guerra en la que me ha tocado estar, tanto portando el uniforme como por el hecho de estar en un país que te duele todos los días, por no ser capaz de superar la guerra. Entonces, a partir de todo eso, este relato biográfico, considero que es fundamental para entender por qué nos importa tanto pensar la guerra y por qué es tan importante pensar todo esto desde ese registro.

Tensiones entre ética animal y agroecología

Micaela Anzoátegui (MA): Es muy interesante lo que decís Omar y respecto a eso estuvimos charlando un poco y se nos ocurrió una pregunta: la agroecología considera al

animal fuera del circuito de hiperproducción más tecnificado, pero, ¿creés que realmente eso conllevaría un cambio en el trato? Y también, respecto a la perspectiva que teorizas, ¿se considera o se incluyen aspectos de ética animal o de bienestar animal en sentido de las ciencias veterinarias, o algo relativo a todo esto, o qué nos podés contar?

OFG: Sí, yo creo que el tema del bienestar animal es un tema pendiente en la agroecología. Estamos como en dos momentos: los sistemas agroecológicos son sistemas que integran a los animales. Es decir, los que son ecológicamente más potentes son los que integran a los animales, pero muchos de esos animales hay veces que están confinados. Por ejemplo, si tú vas a hacer un biodigestor que nutra de gas a una casa y que por tanto no use fuentes fósiles para alimentar la energía del hogar, implica una conexión con los animales pero, de alguna manera, en las experiencias agroecológicas aún no es común privilegiar el buen trato con los animales. Yo creo que esa es una cuestión pendiente. Lo cual no significa que no existan sistemas. Hay de pastoreo de cerditos, de gallinas: pasan primero los cerditos, pasan después las gallinas que están libres, semipastoreo, las vacas en los sistemas agropastoriles, que son lugares mucho más adecuados para los animales que los sistemas de estabulación o que otros sistemas (incluso que solamente pasto y cielo, ¿no?). Entonces yo creo que en todo el tema de lo animal hay una tensión, que también se nombra en el libro, entre la idea de los derechos individuales, que es de buen trato a los animales, del individuo, del perrito, de la vaquita, de la oveja, de la cabra, del cerdo, de ese ser. Esto implica una relación ética hacia ese ser. Por el otro lado, está la totalidad. Entonces, en esto que te estoy diciendo hay una tensión, porque por un lado estamos sacrificando el bienestar de los animales por la totalidad, en este caso por la totalidad de un sistema agroecológico,

pero además esto es muy común con los pueblos indígenas, por ejemplo.

Hay esta tensión entre la idea de totalidad de la madre tierra como una relación total, sus relaciones, todo lo que implica, y los individuos particulares. Y esa tensión no siempre se resuelve de una manera satisfactoria. Entonces, en el libro quedó apenas nombrada. Existen estrategias que se han buscado desde la ecología política, como en las constituciones de Ecuador o en la ley de la Madre Tierra en Bolivia,[70] y que ahora se está discutiendo también en la constitución chilena, como para tener dientes, para poder generar algún tipo de coacción jurídica frente a destrucciones que no incluyen a seres humanos. Se ha tratado de buscar, aunque ha sido muy ineficiente, en gran medida porque los abogados que legislan son antropocéntricos y se basan en el derecho kantiano o en el derecho romano, que estudiaron en las escuelas, y entonces al final estas constituciones son superesquizofrénicas, porque lo que importa es el derecho del individuo y no el derecho de la totalidad.

Acá hay toda una cosa para que podamos hablar largo. Claro que en este tema de los animales hay todas unas contradicciones con las que toca lidiar. Esas contradicciones son el individuo *versus* la totalidad, ¿es posible solventar esas tensiones? Yo digo que sí, pero por lo menos hay que decir que ambas son fundamentales. Porque si no, no puedes tener empatía ambiental, no puedes crear una afectividad ambiental con el sufrimiento de otros seres.

MA: O sea que en tu propuesta está integrado esto también como una parte más...

70 Se refiere a la Ley 071 de Derechos de la Madre (2010).

OFG: Ambas, sí, claro. En esto hay una autora australiana que nombro en el texto que se llama Val Plumwood —no sé si la conocen—.[71] Ella hace mucho hincapié sobre la idea de tener ojo con la idea de totalización, porque termina pasando lo mismo que en los fascismos. Y es que al final, tú terminas privilegiando la totalidad y sacrificando a los individuos y entonces, pues, esto también puede pasar en los sistemas ecológicos donde terminamos, en pos de la totalidad, sacrificando a los seres sensibles que, en este caso, vendrían siendo los animales.

Conocimiento, cuerpo y territorio

MP: Omar, hay dos temas que se abrieron, uno es el de hacer una crítica y una propuesta alternativa a cómo reorganizar el lenguaje del conocimiento en el contexto de las problemáticas de la crisis ambiental, de las situaciones ambientales. Ahí planteás una redirección hacia un conocimiento encarnado que no olvide, sino que tome como fundamental la parte afectiva, sensible, corporal y demás. Y hablás del lenguaje poético, como un lenguaje desterrado, más relacionado a imágenes, figuras, formas de sensibilidad, por una parte. Por otra, está este tema de lo que vos decís de las escalas, de lo micro, de lo macro, de lo total y de lo individual, que es una cuestión que tiene que ver porque creo que, en el contexto de la política ambiental, no solo se discuten programas, ideas, medidas y demás, sino cuál es la escala del cambio. Siendo que la realidad es

71 Val Plumwood (1939-2008) fue una filósofa y ecofeminista australiana conocida por su trabajo sobre el antropocentrismo y por desempeñar un papel central en el desarrollo de la ecosofía radical.

multiescalar y los problemas son multiescalares, no es lo mismo plantear algo de arriba hacia abajo que de abajo hacia arriba. Me parece entonces que vos haces una apuesta por esta forma de conocer de abajo hacia arriba, de lo local a lo general, del cuerpo a realidades de los entornos con los que se relacionan el cuerpo y las sensibilidades. Y acá está todo tu trabajo con la agroecología considerada de manera integral y las iniciativas autonomistas. Hay un punto importante porque no es solamente una idea instrumental — que instrumentalmente el cambio ambiental o la sanación ambiental es más operativa en una escala local—, sino sustantiva, una idea sustantiva de que esto es bueno, digamos. Queda poco claro de qué manera es una idea fuerte operando a escala local, de qué manera te parece que estos lenguajes poéticos, que son más limitados a cierta comunidad de hablantes que tienen relaciones afectivas, corporales, dentro de un territorio, un espacio, un entorno, sirven para resolver cuestiones que se plantean en escalas de alta interconexión, escalas más globales. ¿Pensás que es algo que se puede resolver en este nivel de escala de una manera automática, así como vos lo planteás, o hay que meter otras consideraciones que, en algún punto, tal vez, hay que seguir con epistemologías más tradicionales, por ejemplo, y con cuestiones planteadas a otro nivel?

OFG: Sí, mira es muy importante entender que este libro de *Afectividad ambiental* no busca ser uno de esos tratados que quieren abordarlo todo y tratan de no dejar fisuras ni nada por el estilo, no. No tiene esa intencionalidad. Todo eso que tú me estás contando son fisuras del trabajo, porque definitivamente pienso que necesitamos abordar el problema por todos los lados posibles. Por supuesto que mi corazoncito vibra mucho más por apuestas locales y esta es una constatación empírica. O sea, este fin de semana empezamos un

trabajo con una organización extraordinaria que se llama Ka Kuxtal, acá en Campeche, en la península de Yucatán.[72] Está trabajando en todas las áreas de la autonomía, en educación, en agroecología, en semillas, en agua. Vamos a ir a trabajar, a hacer una especie de minga, que es un trabajo colectivo, acá se les dice "fajina", para acabar de limpiar el hospital propio, que acaban de tener. Pues claro, cuando miras ese tipo de cosas, te das cuenta que ahí hay una revolución, en ese lugar está ocurriendo una revolución. Pero es una revolución a una escala muy pequeña, son microrrevoluciones. A medida en que vas aumentando escalas, la política se va haciendo más conservadora, esa es la constatación empírica. Hay una política muy radical que es la que puede hacerse en lugares concretos. Empezando por tu cuerpo, comienzas a tener efectos inmediatos. Si tú fumas —esta es una reflexión que me hizo un permacultor—, el día que tú decidas dejar de fumar, ese día empieza a tener efectos directamente en tu cuerpo. Entonces ya es una revolución. Te costará, y todo lo demás, te dará ansiedad, pero ya tu cuerpo empieza un proceso de sanación, que es un acto ya revolucionario en tu propio cuerpo. Si tú te planteas procesos con tu vecino y con tu espacio local, tú puedes empezar a hacer cambios impresionantes en tu lugar, en tu territorio. Se ven, los ves, antes era así, y ahora es así, implica tu agencia, no necesitas pedirle permiso a nadie. Hay una escala en la que incluso, si tú puedes, te juntas con vecinos y empiezas a hacer cambios dentro del barrio, pues imagínate todo lo que puede ocurrir, experiencias interesantísimas que hay. Ahora se están haciendo ecobarrios, municipios en transición, ciudades pospetróleo, una cantidad de experiencias interesantísimas. Entonces, empiezan a

72 Giraldo hace referencia a la agrupación Autonomía y Autodeterminación del Pueblo Maya, Ka Kuxtal, de Campeche. Para más información se puede remitir al siguiente enlace: <https://www.kakuxtal.org/>.

armar huertos comunitarios, gente que toma decisiones para transformar sus relaciones cotidianas, organizar espacios de trueque, son microrrevoluciones. Y en la medida en que se empieza a agrandar el tema, te vas hacia lo municipal, pucha... empieza a aparecer lo problemático porque entonces hay un montón de regulaciones. Es una política muy conservadora, hay intereses de poder muy fuertes, y así empiezas a crecer, a crecer, a crecer hasta que llegas a Glasgow, París, Kioto, a todas las capitales internacionales, donde te das cuenta de que no puedes hacer un carajo.

Esa es una constatación. Sin embargo, yo creo que es muy grave el asunto. Es lo que dijo el panel intergubernamental de expertos sobre cambio climático la semana pasada: si no hacemos nada, en el 2050 este planeta va a ser inhabitable.[73] Es algo que no hay una facultad de representación para entender lo que está ocurriendo y que solamente nos quedan tres años. El límite máximo es el 2025. Y si no empiezan a caer las emisiones... No va a pasar, porque el problema es el capitalismo y no los gases con efecto invernadero. O sea, hay unos juegos enormes porque te hablan sobre las consecuencias y no sobre la estructura que genera esas emisiones. Entonces no vamos a poder hacer nada, porque de ahí en adelante todo lo que sigue es irreversibilidad.

La semana antepasada, en el Ártico, se acabó de derretir un témpano del tamaño de Los Ángeles. Puede subir tres centímetros el mar, o sea, realmente estamos en una vorágine de cambios. Y uno dice, pues, qué puede hacer esta gente de Hopelchén (Campeche) *versus* esa onda en la que están todos los chinos metidos ahora, del hiperdesarrollismo absoluto.

---

73 Giraldo se refiere al Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC). Esta es una organización de las Naciones Unidas, creada en 1988 con el fin de realizar evaluaciones integrales del estado de los conocimientos científicos, técnicos y socioeconómicos sobre el cambio climático, sus causas, posibles repercusiones y estrategias de respuesta. Ver el sitio: <https://www.ipcc.ch/languages-2/spanish/>.

Pues uno dice, no hay correlación de fuerzas, no se puede, y esa es una tragedia en la que estamos. Sin embargo, creo que las revoluciones importantes ocurren más a ese nivel de escala, que son más pequeñas. Hay mucha gente, también en China, que están transformando sus relaciones: bueno, están ocurriendo cosas.

Considero que tenemos que hacer una transformación en la manera de pensar la revolución. Pensar la revolución ya no desde las estructuras, sino de hacer procesos estructurantes, pues lo que pasa es que el tiempo no nos da, eso es real. ¿Pero ustedes creen que algo se va a solucionar en las reuniones internacionales? Es desesperante el asunto porque claro que al final se apuesta más a las soluciones locales y autónomas. En gran medida tiene que ver con eso que dice el libro, porque está involucrado el cuerpo, la sensibilidad, el descubrimiento. Pero eso no significa que sea la única vía, aunque en el libro hay una apuesta por esta perspectiva ética, que es un despertar. Fíjense cómo se maneja el concepto de la ética en el libro, como un despertar ante la potencia del propio cuerpo, descubrir lo que el cuerpo puede en términos spinozianos, qué es lo que el cuerpo puede, cuál es el poder del cuerpo. Pregunta spinoziana que retumba en esto: ¿qué es lo que puede el cuerpo? Y eso nos llevó precisamente a preguntarnos por nuestra capacidad empática, por nuestra capacidad de conectar, por nuestra capacidad de ser sensible, por nuestra capacidad de ser afectado, por la capacidad también de decir: "¿qué es lo que ha podido el cuerpo o los cuerpos sensibles durante otros tiempos?" Entonces esto nos condujo a toda esta discusión de los saberes ambientales de los pueblos. Porque mi cuerpo lo ha podido, el cuerpo puede. Entonces la pregunta es: ¿los cuerpos pueden en este momento? ¿Los cuerpos pueden en este momento en el que está en amenaza la supervivencia de esta especie, de millones más de especies? Que no lo dice ahora Omar Giraldo,

sino Guterres, secretario general de Naciones Unidas, diciendo "es que no están teniendo cuidado, es que va a haber extinción de millones de especies y nadie pone cuidado".[74] Y la gente sigue pensando en Messi... es desesperante este asunto. Yo creo que no hay salidas completamente satisfactorias. Lo que planteamos en el libro es una salida sumamente parcial, y aun así creo que es una salida que tiene mucho corazón.

Entonces, creo que hay que seguir explorando por ahí y que, esto sí hay que decirlo, no es parte de una reflexión desterritorializada, es una reflexión que parte del activismo político y del acompañamiento y de lo que vemos todos los días y de lo que hacemos. En ese sentido es una reflexión con más ciencia. Hay ciencia detrás de esto, en términos de un conocimiento más riguroso, con pretensiones de verosimilitud, por no decir pretensiones de verdad. Si vamos en ese sentido es una reflexión que tiene una constatación empírica, que no salió de los libros, de leer a otros, sino de una experiencia que está sedimentada en este trabajo. Hasta ahí lo que yo podría decir, pero no vamos a encontrar soluciones de una manera muy satisfactoria en medio de esta locura. Yo permanezco entre el profundo negativismo y la esperanza, porque el problema de la desesperanza es que hace que entres en un bucle de afectos basados en el miedo, y el miedo lo que hace es inhibir. En el libro también se dice en algún momento que, justamente, donde ha habido una respuesta política más fuerte ha sido a través de emociones más vinculadas con la ira, con la rabia, con la indignación, con el enojo, con todo esto. Esa es otra característica del libro, que comienza de una manera muy epistémica, si se quiere, pero que termina en una perspectiva de ecología política. Yo siento y quiero defender esto, en este sentido, que lo hace muy diferente a

74 Giraldo se refiere a António Guterres, noveno Secretario General de las Naciones Unidas, quien asumió el cargo el 1 de enero de 2017.

libros similares que vienen de perspectivas no latinoamericanas. Los libros del pensamiento anglosajón, por ejemplo, son muy conservadores, son muy pobres para pensar esto desde una perspectiva política. Eso sí es importante, pensar que el libro transita (es) un pensamiento ambiental hacia una ecología política. Por lo menos, ese es el intento.

Formas de habitar desde una perspectiva de cuidado

PC: Omar, quería preguntarte, en primer lugar, ¿si le reconoces algún papel performativo a los afectos negativos? ¿Considerás que pueden, de alguna manera, aportar en la construcción de otras maneras de habitar el ambiente desde una perspectiva de cuidado? Y lo segundo, se me ocurrió cuando te escuchaba. Vos escribiste un texto sobre las utopías,[75] y quería pedirte si podés comentar algo en relación a cómo pensás hoy la cuestión de las utopías y sobre todo cómo piensas una relación entre las narrativas y la desarticulación de la afectividad hegemónica de una manera en que las narrativas no se vuelvan limitantes, que no se vuelvan algo así como un dogma que no nos permite encontrarnos con esos afectos o no nos habilitan la posibilidad de conectar con esa sensibilidad.

OFG: En relación a los afectos negativos fue fundamental meter el tema de la sombra, que no todo es luminosidad. Entonces, ¿qué hacemos con la envidia, con la ira, con el odio?, ¿qué hacemos con todo esto? Pues primero reconocerlo, tratar de encauzar esto, no se trata de decir que no, que

75 El libro al que se hace referencia es *Utopías en la era de la supervivencia: Una interpretación del buen vivir* (Giraldo, 2014).

solo somos amor y *buena onda*, pues no. El problema es que más bien si ocultamos esto se expresa más fuerte. Es justamente el edificio de pensamiento de Jung. Entonces creo que por eso fue fundamental pensar cómo es posible canalizar a una forma más creativa toda esta pulsión tanática que nos habita. Por lo menos hubo un pedacito de eso, creo que se podría llevar para cuestiones más creativas, creo que eso es un reto que hay, pero sin lugar a dudas lo otro va a seguir siendo destructivo. Tenemos que seguir entendiendo nuestra sombra ecocida de alguna manera, no es que esto se vaya a resolver de una vez de manera completamente satisfactoria. No creo que eso pueda ocurrir. Entonces, de una vez entender que esto va a ser parcial, pero en esta parcialidad hay que tener una idea de que hay una parte, digamos, muy tanática, muy destructiva que nos habita y, por lo menos, reconozcámosla. No creo que todo se pueda pasar de lo oscuro a lo luminoso, y creo que ni se debería tampoco. Estamos en un momento del tiempo en donde la sombra es tan larga que no permite que se exprese nuestra parte más luminosa, nuestra creatividad infinita. Pienso como colectivo, no como individuo. Pienso en esta sombra colectiva, este inconsciente colectivo, que tiene en este momento una sombra de unos niveles tan enormes que tendremos que llegar a un buen acuerdo con esa sombra que nos habita, que es destructiva, para que la sombra no sea tan larga y empezar por lo menos un proceso diferente. No creo que sea completamente satisfactorio lo que acabo de decir, pues no creo que todo pueda llevarse hacia una canalización más positiva.

Utopías y praxis política

PC: Lo segundo a retomar es qué potencialidad ves hoy en las utopías, cómo podes articular eso que desarrollaste en el texto de utopías, que creo que fue tu primer libro...

OFG: Mira, creo que las utopías son una herramienta fundamental de la acción política. En ese libro usé a Paul Ricoeur, en donde él hace precisamente la dualidad entre ideología y utopía, tomando la dualidad propuesta por Mannheim.[76] Entonces lo que dice Ricoeur, básicamente, es que la ideología es conservadora trata de mantener lo existente.[77] Estamos, en este sentido, en un mundo lleno de ideología. A Foucault no le gustaba, ni mucho menos, ninguno de estos conceptos, pero estos conceptos estuvieron muy en boga en Europa durante la primera parte del siglo XX y ya los abandonamos por completo. Considero que no los deberíamos abandonar. El caso es que la ideología, lo decía en ese texto, tiende a reafirmar lo existente. En ese sentido es conservadora y, de hecho, esa es su función: dar coherencia para que todo esto que existe siga existiendo y no haya posibilidades de que alguien lo quiera cambiar. Entonces las ideologías..., por ejemplo, la ideología neoliberal es muy potente para hacernos entender que eres un empresario de ti mismo y que el sentido de la vida es poner todo tu capital humano en pos de tu propia explotación; toda la idea de la capacidad de entender este mundo de una manera en la que supuestamente el problema es que no todos se han esforzado igual, ni han puesto individualmente sus propias capacidades para progresar y para salir adelante, etcétera. Te explica el mundo y te lo pone en unos términos más o menos concretos.

76 Karl Mannheim (1893-1947), fue un sociólogo de origen húngaro.

77 Véase Ricoeur (2009).

Entonces, la utopía en oposición a la ideología, decía Paul Ricoeur, es precisamente lo que permite liberar la imaginación, detonar los sueños despiertos, la ensoñación despierta, y abrir el mundo.[78] Si la ideología es conservadora, la utopía es liberadora, porque proyecta las posibilidades de imaginar otro mundo. La utopía, literalmente, en el sentido de la palabra, es el no-lugar, la ensoñación. Y el libro, precisamente, lo que trata de buscar, haciendo ese análisis que fue mi tesis de doctorado, es cómo es posible entender las utopías contemporáneas desde el análisis del *buen vivir*. Ustedes saben que esto recorre Latinoamérica, cada vez en más lugares. Es como un significante vacío. Ahora, por ejemplo, en la política en Colombia ya la pusieron ahí, es un significante vacío, porque viene de los pueblos originarios, pero lo que se busca es que la gente la llene de contenido. En Colombia está esta discusión porque Francia Márquez puso en la mesa el "vivir sabroso".[79] ¿Qué es vivir sabroso? Significante vacío. Y toca llenarlo de contenido. Ahora todo el mundo en Colombia está en esa discusión, por lo menos desde la perspectiva más alternativa, está pensando eso. "Vivir sabroso es vivir sin miedo" dijo Francia Márquez, bellísimo. "Vivir sabroso es vivir con los otros"... Bueno, hay que rellenarlo y eso es lo que es la utopía. Pues creo que es profundamente vigente este análisis. Seguir manejando esa perspectiva que se enfrenta a una ideología que sigue ridiculizando, manteniendo lo existente y manteniendo esta dialéctica.

Ahora, lo que yo pienso también de las utopías, te lo voy a poner en sentido muy pragmático. Les decía que venimos acompañando el plan de vida de la comunidad lacandona.

78 Véase Ricoeur (2009).

79 Francia Elena Márquez Mina (1981) es una lideresa social, activista medioambiental, defensora de derechos humanos, feminista y abogada. Desde el 7 de agosto de 2022 es la vicepresidenta de la República de Colombia. El 4 de enero de 2023 fue designada como la primera Ministra de Igualdad y Equidad.

Diseñamos las preguntas metodológicas con las cuales la comunidad iba a preguntarse cómo elaborar ese documento comunitario. En toda la comunidad se hicieron talleres, fueron más de mil seiscientas personas en múltiples talleres en todos los barrios de las comunidades, se hicieron en tzeltal, en chol, etcétera. No las hice yo, de ninguna manera, las hicieron los mismos activistas del plan de vida, pero nosotros colaboramos con la metodología. Siempre está el elemento utópico como ordenador de todo lo demás. Entonces la pregunta metodológica que hicimos fue: ¿cómo soñamos nuestra comunidad en el futuro, en diez o en veinte años? Primero partimos de la imaginación y de la ensoñación porque ahí está la política. Partimos no de lo que te falta, de los problemas, de un diagnóstico, nada de eso... Eso hace que la gente se quede en la carencia. No, partamos desde la imaginación política, desde la utopía, ¿cómo soñamos nuestra comunidad? Recuerdo que estaba un día con Franklin, un bello compañero indígena maya tzeltal haciendo la experiencia, y entonces él dijo "yo me imagino la comunidad, yo les voy a contar como es mi sueño, yo quiero volver a ver volar las guacamayas encima de mi casa". Precioso, miren la utopía de Franklin. Precioso. Acto seguido, la pregunta que seguía, como metodología, como de respuesta frente a esta era: "¿Y qué tenemos que hacer nosotros como comunidad para lograr ese sueño?". Entonces ya te lo llevaba y te lo traía al presente. En términos del libro, está la temporalidad. La temporalidad ya no es una temporalidad lineal orientada hacia el futuro, sino cómo traemos ese sueño al presente. Pero como ese sueño del presente se nutre también del pasado, en ese caso el pasado de la comunidad, abre la posibilidad de un advenir. En este caso, esa discusión te llevó a que hay que sembrar más árboles, a que hay que recuperar los saberes de los abuelos y abuelas, a que hay que crear un sistema

de reforestación comunitaria dentro de las áreas urbanas de la ciudad para atraer a estas guacamayas.

Después la pregunta que seguía es: "¿Qué tiene que hacer nuestro gobierno comunitario para cumplir ese sueño y qué voy a hacer yo para cumplirlo?" Entonces, fíjense las preguntas metodológicas... cómo una cosa muy abstracta, que está por allá en la estratósfera, puede ser una cosa superútil para el trabajo político comunitario. Y es partir de la imaginación política y desde la utopía, porque abre la imaginación. No partimos de lo que hay en este mundo tan desolador. Realmente reducir el mundo a lo que existe es tan conservador. Lo que necesitamos es abrir el mundo a las utopías, imaginarnos posibilidades, pero no para quedarnos soñando, sino para decir: "Listo, ahora cómo hacemos para traer ese sueño al presente y empezar a hacer una acción política".

Ética ambiental y ética del deber

MM: Omar, ya nos vamos acercando al final, todavía nos quedan algunas inquietudes que compartir con vos. A mí en particular me interesaba conocer un poco esa postulación que haces de una ética ambiental que se enfrenta a una ética del deber, en tanto que la ética ambiental está basada en el estar y no en el ser. Sobre este punto me parecía interesante saber qué autoras o autores les llevaron a postular esta propuesta y cuáles son las influencias nítidas para pensar este punto. Por ahí ustedes mencionaban a Varela y yo me quedo pensando en otros autores, tal vez más allegados a esta región, como Rodolfo Kusch, no sé si lo han podido considerar...

OFG: Rodolfo Kusch en el estar... Pero esta idea muy, muy específica de la ética como descubrimiento, que está más cercana a la sabiduría que a la razón, sí es de *La habilidad ética* de Francisco Varela.[80] Yo siento que el libro de la habilidad ética tiene unas intuiciones extraordinarias, maravillosas, pero para mí se quedó a medio camino. Entonces, un poquito lo que intenta hacer el libro es seguir esta intuición, pero hacerla ir más allá. Realmente si yo quisiera decir que hay un libro que orienta todo es este de *La habilidad ética*, porque te da el curso. Por eso también nos metimos por el lado de la neurocognición y la neurofenomenología, porque el camino ya lo había trazado Francisco Varela desde allí. Pues, ¿cómo juntar esto con Spinoza, con todos esos autores que trabajamos desde el pensamiento ambiental sur? Entonces, realmente el libro es una continuidad de eso. Pero sí, lamentablemente no me he dado la oportunidad de leer cuidadosamente a Rodolfo Kusch y es una tarea que tengo que hacer, que me debo. Sí que es un trabajo extraordinario. ¿Cuál me recomiendas, el de geocultura?

MM: Sí, *Geocultura* me parece que es muy potente. También *América profunda* puede ir en línea con esto que venís pensando de la ecología profunda. En ese libro ya delinea bastante bien su obra. Después *La negación en el pensamiento popular* tiene mucha fuerza para pensar algunas líneas de conexión entre lo popular y los pueblos originarios.[81] Me parece que tiene una apuesta bastante grande sobre los pueblos originarios y también sobre la cuestión popular, donde pone a jugar una metodología muy fecunda, en tanto se allega a ciertos sectores sociales, hace una

80 Se refiere a Varela (2002).

81 Los libros de Kusch mencionados son: *Geocultura del hombre americano* (1976), *América profunda* (1999) y *El pensamiento indígena y popular en América y la negación del pensamiento popular* (2000).

escucha antropológica-filosófica y de ahí deslinda ciertas potencias, ¿no?

MP: ¿Conocés a Gregory Bateson?

OFG: Sí, el de ecología de la mente.[82]

MP: Sí, me genera muchas resonancias con algunas de tus ideas.

OFG: Sí, pues, precisamente toda la parte de la idea de la ecología de la crueldad y todo eso, creo que es importante verlo desde ahí. Sobre todo, también esta idea de la neurocognición. Lo había leído hace mucho tiempo y no lo volví a revisar para este trabajo.

Repercusiones de la obra

MM: Es sumamente potente Omar, escucharte y ver esta formación ecléctica —no sé si es la palabra correcta— donde tomás varias herramientas de diferentes lugares y son tan coherentes. Eso me parece sumamente alentador. Siempre guiado por esta visión ética de la vida, cómo vitalizar y contraponer a este proceso de cosificación...

OFG: Gracias Martín por ese comentario, hay una cosa que me llamó mucho la atención de este trabajo que sí fue sorpresivo y es que no ha tenido tanta resonancia hasta ahora en espacios de filosofía. No les interesa mucho. Falta ver ahora porque tengo la buena noticia de que el libro se va a

82 Véase Bateson (1998).

traducir al inglés en la editorial Bloomsbury en el área de filosofía. Pero donde el libro ha tenido mucha resonancia ha sido en el campo de los educadores ambientales. Ahí ha habido un espacio muy rico, porque lo que les digo muchas veces es "ustedes están haciendo muchas cosas interesantes". Y está bonito que ellos busquen sus referentes epistémicos para nutrir eso que ya hacen, o para mejorar lo que hacen. Eso ha sido muy chévere, cómo el pensamiento y la filosofía puede ser mucho más que una cosa que se quede en un trabajo, en un libro, que pueda también nutrir la imaginación de los educadores, la imaginación política, tantas cosas. Yo creo que esa es la reivindicación que se tiene que hacer de la filosofía, porque si no nos quedamos comentando a Hegel mil años, eso va a ser muy aburrido. Pero si pensamos realmente que estos tiempos necesitan pensamiento, y pensamiento latinoamericano, propio... No por chauvinismo, sino porque todo es tan eurocéntrico en el pensamiento y la filosofía. Pasé ese documento y resulta que lo van a publicar en esta gran editorial. Entonces, claro que se puede hacer, y no me da miedo, independientemente de que yo sea un veterinario y todo lo demás, no importa, porque lo importante es la idea de crear pensamiento. Fíjense que no usamos la palabra filosofía ambiental sino pensamiento ambiental, porque en la filosofía te lo ponen en un campo disciplinar que vendría siendo "los estudios filosóficos", pero el pensamiento es una cosa que le responde en este caso a los seres humanos por ser seres humanos. En el caso del pensamiento ambiental, es decir, cómo la vida nos habla y cómo la vida piensa, cuál es el pensamiento ambiental de la vida, cómo se manifiesta la vida... esa es una pregunta fundamental. Juliana, tú que eres bióloga, la pregunta fundamental de la vida: "¿cómo se manifiesta la vida?, ¿qué nos dice?" No lo que nosotros decimos sobre la vida, que es diferente. Y, en ese sentido, también esa es una cosa muy importante para cuando uno está

escribiendo, dejarse decir cosas. A veces, cuando uno entra en esta lógica uno dice "qué bonito quedó, pero yo no fui…", "qué bonito, pero yo siento que esto no lo escribí, yo siento que algo habló a través de mis dedos y al final esto quedó". Y es cuando llegas a este momento un poquito místico, que esto ocurre, que no estás hablando tú, estás dejando que eso que nos excede también hable a través de este lenguaje articulado. Me parece que, además, eso es muy bonito en la experiencia de la escritura, en estos temas por lo menos.

PC: La lengua de la naturaleza, de la que habla con Ana Patricia Noguera.[83]

OFG: Sí, que no es cuento, es verdad. Parece una licencia poética, que lo es, pero es en serio. Por eso también en el libro decimos cómo los pueblos hacen una hermenéutica de esa lengua y la traen al paisaje. Esa, por ejemplo, es de verdad.

Algunas reflexiones sobre la pandemia

Juliana González (JG): Primero que nada, es muy lindo escucharte Omar, es muy enriquecedor y a mí se me ocurrió algo, un poco para cerrar… Estaba leyendo una entrevista tuya en la que vos hablabas sobre ecología política y el concepto capitalista de las sociedades de querer más y más, un crecimiento exponencial. Me preguntaba si vos creés que la pandemia influyó o puede llegar a tener una influencia a futuro en esta idea de crecer y acumular más y más como sociedad y si creés que puede llevar a un replanteo de mayor alcance de nuestra forma de vivir.

83 Ver Ana Patricia Noguera (2010).

OFG: A ver, pues yo creo que la pandemia nos dio como una pequeña muestra de lo que puede pasar cuando el mundo para, cuando el mundo "para en seco", como dice el escritor William Ospina.[84] Y hubo cosas muy bellas que ocurrieron durante la pandemia en muchos lugares, muchas solidaridades, muchas cosas que ocurrieron... Una crisis muy fuerte económica para tantas personas y que también muestra lo dependientes que somos de este sistema, lo adictos que somos de estas necesidades que nos crearon externamente y cómo hemos perdido toda capacidad de hacer y crear. Yo siento que mucha gente salió de la pandemia transformada, otra salió igual —si es que se puede hablar de salir, completamente—, la mayoría creo. Pero no sé si es la pandemia en sí misma o si esto fue como un aviso, más bien como decir "así puede ser...". Y puede ser mucho peor en un eventual colapso de un sistema. Ya estamos todavía en los coletazos de este colapso. Ahorita, por ejemplo, los precios de los alimentos, de la energía, de todo... Ahí nos está anunciando cómo está siendo este colapso, no es cómo llegará a ser, sino cómo está siendo ya. Hoy estaba viendo, por ejemplo, el precio del boleto de los aviones, con el precio de la gasolina... Esto de andar volando por todo el mundo va a ser una cosa, muy pronto, del pasado. A causa del nivel de los precios, de cómo se va a poner, y no es por la guerra, es por el saqueo completo de esta tierra, que ya no da más y esto se expresa, en términos capitalistas, en precios. Pero yo siento, de una manera más espiritual si se quiere, que quien habló de nuevo fue la tierra. Como un grito de la tierra, en muchos sentidos, como tratar de hacer entender algo. Por supuesto, si yo digo esto en otros espacios van a pensar que estoy loco, pero profundamente lo creo.

84 Giraldo se refiere al poeta, ensayista y novelista colombiano, William Ospina (1954).

PC: Muchísimas gracias Omar, la verdad que es sumamente enriquecedor, nutritivo, todo lo que nos compartís. No sé si alguien quería comentar algo más o hacer una última intervención, así podemos ir cerrando.

Urbanismo, reconversión de las ciudades y recampesinización

MP: A mí me quedaba una cosa que habíamos anotado, que también apuntaba a esto de las escalas, de los límites y las propuestas para caminar y para anclar nuevas ideas, desarrollarlas y hacerlas crecer. Este es un planeta cada vez más urbano, y hay un imaginario de que la naturaleza son árboles, animales grandes, ríos y ese tipo de cosas, ¿no? Es bastante borrosa esa categoría, uno puede hablar de naturalezas urbanas y de muchos problemas ambientales a nivel urbano. Pero hay una cuestión positiva, un refuerzo positivo a nivel de la afectividad, que es biológico y que, para mí, sí está en ciertos entornos, en las ciudades, sobre todo en las grandes ciudades. Acá, por ejemplo, en la ciudad de Buenos Aires tenemos muy poco espacio verde. Se puede discutir que es un espacio verde o no, pero en definitiva es muy poco. Tal vez es difícil, no sé qué pensás, establecer una sensibilidad ambiental positiva y una conciencia con los entornos, justamente a través de la afectividad, en lugares donde no hay mucho espacio corporal, donde no hay entidades que puedan conectar con otro régimen que no sea el de la organización espacial, como es el de los territorios urbanos que están orientados hacia la producción en general, hacia movimientos rápidos y demás. ¿Cómo pensás que se puede cautivar a las personas urbanas —considerando, además, que, dentro de los movimientos

ambientalistas, el movimiento joven y, fundamentalmente, urbano es uno de los que más crece? ¿Cómo se lo puede cautivar desde ese lugar?

OFG: Gracias por esa pregunta. Yo creo que hay un error grande en este libro. Uno se da cuenta después porque uno va escribiendo, obviamente y necesariamente, con el corazón. Y más un libro de estos. Pero, después, uno se empieza a dar cuenta de los errores. Y uno de los errores de este trabajo fue haber dejado la impresión de que en las ciudades no hay absolutamente nada que hacer. Ese es un *mea culpa* que, como me ha dado tan duro, estoy tratando de solucionar en un nuevo libro que ya está casi terminado de escribir y, pues, hará su proceso, todo el *vía crucis* que tienen que hacer los libros para que se publiquen, que es *Multitudes agroecológicas*.[85] Se llama así, y ese nuevo libro sí es un libro mucho más político, menos reflexivo, muchísimo más pragmático en muchas cosas. Ahí precisamente abordo todo el tema de la ciudad. Digamos que, por un lado, hay una fatalidad que es que estas ciudades, como hoy las conocemos, son inviables. No sé, la ciudad de Buenos Aires y el conurbano ¿de cuántas personas estamos hablando?

MP: Aproximadamente 13 millones.

OFG: Eso es inviable. Esa aglomeración de personas en determinados lugares es inviable en términos energéticos, en términos de agua. Pero no solamente en esos términos, sino que el problema de estas aglomeraciones es que se hicieron con diseños hechos para la libre circulación de las mercancías. Las ciudades fueron hechas para la circulación del capital, entonces está la contradicción de que unas ciudades que

85 Giraldo, O. F. (2022).

están hechas para la libre circulación de las mercancías son inviables para los lugares de la afectividad ambiental, que se supone que deberían ser lugares relocalizados, recomunalizantes, barrios ecológicos y productivos, de cercanías, de otras cosas, de esas naturalezas, como tú las llamas. Esto lo abordo en este nuevo trabajo porque no quiero dar esa impresión. Sí creo que una de las vías que tenemos que dar es la desurbanización. Considero que se tiene que dar una migración urbano-rural, creo que una de las cosas que dejó la pandemia es precisamente esa posibilidad de que tú puedes habitar más los campos y seguir usando herramientas de internet. Me parece que esto es una herramienta que, aunque está lejos de estar cero carbono, por lo menos sí cambia esta idea de movilidad excesiva que nos encuentra a todos. Una vía tiene que ser la recampesinización, un fenómeno completamente contrario al que ocurrió durante los últimos cincuenta, setenta años, que fue la migración rural-urbana. Y creo que el mismo sistema eventualmente va a empezar a dar la vuelta y empezar a hacer otra migración. Eso termina ocurriendo, ocurrió en otras civilizaciones. Acá, por ejemplo, estudian la civilización maya como si hubiera desaparecido cuando se terminaron las ciudades. No, fue un cambio de asentamientos. Acá los mayas siguen, los veo todos los días, son mis contemporáneos, son mis vecinos, mis amistades, son los mayas actuales que tuvieron un patrón de cambios de asentamientos, abandonaron esas ciudades inmensas que tenían en el período posclásico y se dispersaron. Entonces los mayas del posclásico se dispersaron en unidades pequeñitas. Pues eso para mí es un extraordinario modelo de lo que sucede cuando hay un colapso económico político. En los mayas no sé si ambiental, pero por lo menos en nuestro tiempo sí. Pero, por otro lado, ahí están las ciudades y tenemos que transformarlas en una manera en la cual podamos volver a tejer abundancias, crear esas abundancias

socialmente productivas, reformular los ciclos sociales del hacer. Todo eso está en el nuevo libro. Me quedo con esa sensación de dar la idea de que en las ciudades no hay nada que hacer, cuando sí hay para hacer y mucho. Hay que buscar las distintas vías y una de esas cosas es transformar, reconvertir las ciudades en modos en donde la afectividad pueda ser practicada. Claro que tiene que ser posible. Entonces esa sería mi respuesta, pero pues hasta ahí lo dejo.

MM: Quedamos con expectativas para el próximo libro.

OFG: Sí, dejo el suspenso como los programas esos de Netflix. Un gusto que ustedes hayan tomado la decisión de leer este trabajo tan respetuosamente, una lectura tan cuidadosa, pues lo noto por sus preguntas. Fue una conversación espléndida para mí, muy interesante porque precisamente nos hace hablar de todas estas cosas que no quedan en un texto y que solamente se pueden hacer cuando hay unos lectores tan cuidadosos y respetuosos como ustedes. Entonces, al contrario, quedo en deuda con ustedes para leer la producción del grupo también y poder hacer yo el mismo ejercicio.

MP: Te agradecemos mucho. No sé si en algún momento tenías idea de venir para acá, te recibimos con los brazos abiertos, organizamos algo.

PC: Por mi parte, quería agradecerte nuevamente, fue un placer tanto la lectura del texto y de toda tu producción, así como también esta conversación. Para nosotrxs fue sumamente rica. Esperemos que nos encontremos en algún momento de forma presencial también.

OFG: Por allá nos vemos y, si no, por acá también tienen su casa en las playas del Caribe mexicano.

Referencias bibliográficas

Bateson, G. (1998). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Lohlé-Lumen.

Borsellino, L., Medina, M., Cosentino, P., Anzoátegui, M., Prieto, M., González, J., Avilés, G. y Simonet, C. (2021). Pensar la comunicación del ambiente y los vínculos que establecemos con el mundo: Una conversación con Laura Borsellino. *Revista Estudios Ambientales*, vol. 9, núm. 2, pp. 212-251. En línea: <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.13906/pr.13906.pdf> (consulta: 16-12-2025).

Bugallo, A. I. (2019). Aportes de Arne Naess para pensar-vivir nuestra ecoantropeidad, desde una ontología relacional. *I Congreso Internacional de Ciencias Humanas: Humanidades entre pasado y futuro*. Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín. En línea: <https://www.aacademica.org/1.congreso.internacional.de.ciencias.humanas/1195.pdf> (consulta: 16-12-2025).

Gil, S., Gil Zarabata, S. y Villafaña, A. (2009). *Palabras mayores: Nuestras autoridades tradicionales le responden al mundo*. Centro de Comunicación Zhigoneshi, Organización Gonawindúa Tayrona. [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=rul8IzzebR8 (consulta: 16-12-2025).

Giraldo, O. F. (2014). *Utopías en la era de la supervivencia: Una interpretación del buen vivir*. Itaca.

Giraldo, O. F. (2018). *Ecología política de la agricultura: Agroecología y posdesarrollo*. Colegio de la Frontera Sur.

Giraldo, O. F. (2022). *Multitudes agroecológicas*. Universidad Nacional Autónoma de México. En línea: <http://www.librosoa.unam.mx/handle/123456789/3503> (consulta: 16-12-2025).

Giraldo, O. F. y Toro, I. (2020). *Afectividad ambiental: Sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*. Ecosur - Universidad Veracruzana.

Kusch, R. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Fundación Ross.

Kusch, R. (1999). *América profunda*. Biblos.

Kusch, R. (2000). El pensamiento indígena y popular en América / La negación del pensamiento popular. *Obras Completas*, vol. 2, pp. 255-546 y 567-698. Fundación Ross.

Leff, E. (2004). *Racionalidad ambiental: La reapropiación social de la naturaleza*. Siglo Veintiuno.

Ley 071 (2010). *Ley de Derechos de la Madre Tierra*. Asamblea Legislativa Plurinacional de Bolivia. En línea: <https://www.planificacion.gob.bo/uploads/marco-legal/Ley%20N%C2%B0%20071%20DERECHOS%20DE%20LA%20MADRE%20TIERRA.pdf> (consulta: 16-12-2025).

Medina, M., Anzoátegui, M., Cosentino, P., Prieto, M., Avilés, G. y González, J. (2023). Afectividad ambiental: Una entrevista a Omar Felipe Giraldo. *Revista Castalia*, núm. 41, pp. 185-211. doi: 10.25074/07198051.41.2496

Merleau-Ponty, M. (1945). *Fenomenología de la percepción*. Gallimard.

Noguera, A. P. (2010). Cuerpo-Tierra: *Ethos* ambiental en clave de la lengua de la Tierra. *Revista Sustentabilidad(es)*, núm. 2, pp. 147-157.

Ricoeur, P. (2009). *Educación y política: De la historia personal a la comunión de libertades*. Prometeo.

Varela, F. (2002). *La habilidad ética*. Debate.

Entramados de una ecología política de los afectos

Una apuesta por la construcción de territorios sensibles de vida

Martín Medina

En esta conversación se comparten una serie de gestos e indicios que, por su relevancia y potencial a la hora de pensar lo ambiental, nos llevan a reconsiderar y profundizar las palabras de Omar Felipe Giraldo. Para comenzar, es preciso mencionar la referencia que el autor realiza a su forma de llevar a cabo las investigaciones y a la importancia que en ellas adquieren su trayectoria y movimientos vitales (y vitalizantes). Estos nos ofrecen un contrapunto a los actuales tiempos de desesperanza, negacionismos y angustia frente a la crisis civilizatoria. En este sentido, al hablar sobre su metodología de trabajo, Giraldo indica que, luego de encontrar un determinado eje de estudio o temática en particular, no centra sus lecturas de forma exclusiva en dicho tópico o cuestión. Por el contrario, una parte decisiva del proceso de investigación consiste en acercarse a materiales que corresponden a otras áreas del saber, lo que le permite seguir pensando, desde otras ópticas o perspectivas, en aquel objeto de estudio. De este modo, no solo nos brinda una estrategia para ayudarnos a encontrar palabras que digan algo diferente, sino que también señala un camino desde el cual eludir el ensimismamiento al que, por lo general, conducen las lógicas de la academia.

Esta apuesta por cierto modo de construir saberes y conocimientos, por meditar colectivamente acerca de una problemática y por ensayar trayectos alternativos de escritura y de diálogos con otrxs, expresa una cierta rebeldía plasmada ya desde su formación, aquella que lo llevó de las ciencias

veterinarias a un pensamiento nutrido por la filosofía, la ecología política, la agroecología, la economía ambiental y los saberes de las comunidades indígenas y campesinas. Pero, además, se condice con su manera de habitar la academia sostenida por una disposición a la escucha y a la atención de las demandas de los pueblos de nuestra región, en el caminar y pensar junto a estos.

En su trabajo, la reflexión parte del cuerpo, de la afectividad y la sensibilidad, tal como se sugiere en el libro realizado junto a Ingrid Toro (2020), *Afectividad ambiental. Sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*. En este aspecto, la noción de "epistemoestesis" explicita la imbricación entre cuerpo y mundo, cuestionando de manera radical el dualismo, propio de la modernidad eurocéntrica, que nos escinde de la tierra y de la multiplicidad de seres con los que cohabitamos. Siguiendo esta dirección, se abre una perspectiva que nos habilita a recrear nuevas imágenes y sentidos en nuestro estar en el mundo, favoreciendo una politización de los afectos acorde con una propuesta epistémica que disuelve el binomio sujeto-objeto y que elude los mecanismos de objetivación de la vida (que ponen a esta al servicio del capital).

Asimismo, esta reconfiguración nos convoca a explorar ciertas estéticas de la multiplicación y la reproducción de lo vivo, que favorezcan los procesos de territorialización junto a otrxs y cultiven una sensibilidad que permita (con)movernos ante los patrones rítmicos que caracterizan la regeneración y el despliegue de la vida (aquellos que la lógica del capital extermina, en su búsqueda de ganancia y acumulación al menor costo y tiempo posible). De este modo, frente a una racionalidad y una narrativa hegemónica basada en la exaltación y expansión de un yo autocentrado, aislado y ocupado en reafirmarse a cualquier precio, la propuesta de una afectividad ambiental coloca en el centro a las necesidades y las potencias de los cuerpos en interacción, humanos y

no humanos. Son estos los que, en su agenciamiento, transforman y reinventan el entramado vital que conforma un ecosistema.

La propuesta de Giraldo, plasmada en sus escritos, sus conversaciones y su participación en prácticas colectivas de cuidado de la tierra y composición de mundos alternativos, teje entonces una epistemología que cuestiona el lugar central de lo humano y abre a la crítica del antropocentrismo. Son especialmente relevantes, en este punto, sus palabras acerca del modo en que la guerra por el narcotráfico en Colombia es vivenciada de una forma radicalmente diferente por los sabios mamos de Sierra Nevada en Santa Marta. Ellos indican que los orígenes de aquel conflicto se hallan en el maltrato hacia la tierra y los árboles ya que es esta misma violencia la que se replica entre los seres humanos.[86]

En este aspecto, se vuelve relevante considerar una serie de interrogantes planteados por el autor acerca de lo que concebimos como guerra: "¿Solamente puede haber guerra nuclear cuando cae la bomba sobre Hiroshima y Nagasaki, que está poblada de seres humanos? ¿Qué pasa con todos los demás ejercicios militares que se hacen en el océano Pacífico, y en el resto de los mares? ¿Ahí acaso no habitan seres? ¿No es una guerra que le hemos declarado al mundo?" (Medina *et al*., 2023). Esta serie de inquietudes no buscan ser despejadas de manera rápida, sino que requieren de profundas indagaciones y de una actitud contraria a la parálisis y la desesperanza ya que "el problema de la desesperanza es que hace que entres en un bucle de afectos basados en el miedo, y el miedo lo que hace es inhibir" (Medina *et al*., 2023).

86 En una misma línea, previamente en este libro, Laura Borsellino afirma que "la forma en que les humanes nos vinculamos con la naturaleza es una reproducción de cómo nos vinculamos entre nosotres". Véase también en Borsellino *et al.* (2021).

Lo anterior conlleva plantearnos una serie de tópicos que representan desafíos para ciertas modalidades de la atención y la imaginación limitadas por lo que el sentido común postula como posible. El acercamiento a los múltiples conflictos y situaciones que atraviesan nuestra región (que nos interpelan y demandan la construcción de respuestas colectivas), precisa de la configuración de narrativas alternativas y, quizá también, de liberar el acto de soñar para dar lugar a nuevas utopías. En un mundo en guerra contra la vida, en el que se desata un ataque permanente contra los ecosistemas y los cuerpos humanos, animales y vegetales (pero que también apunta sus misiles contra el pasado, las tradiciones y los legados históricos mediante los cuales nos reconocemos en una red de significados y prácticas que exceden nuestra mera individualidad), el valor de la utopía consiste en el llamado que efectúa a la creatividad y la invención para dirigirnos hacia la concreción de otros modos de vivir y cohabitar la tierra. Por lo tanto, para hacer frente a estos tiempos marcados por la crisis ecosocial, es preciso considerar con absoluta seriedad el compromiso de conjugar un pensamiento y una imaginación que vislumbren otros mundos donde sea posible vivir, comer y sembrar bien. En otras palabras, es necesario concebirnos como "multitudes" capaces de construir de manera colectiva lo que Giraldo, retomando a Francia Márquez, denomina un "vivir sabroso".

A modo de ejemplo, Giraldo nos ofrece una experiencia realizada junto a los pueblos tzeltal y chol, donde una pregunta acerca de los anhelos y los mundos que soñamos habilita una reflexión sobre el potencial del trabajo comunitario y sobre aquello que es posible transformar en el propio territorio. Nuevamente, las propias vivencias, la teoría y la ecología política se entrelazan para formar un anudamiento en el que se fortalece el tejido de lo común, se ensayan otras formas de relacionamiento y se recrean sentidos y significados

colectivos. Esta simbiosis entre afectividades, pensamiento, lenguajes y corporalidades, a los que permanentemente convoca la conversación, compone el entramado de gestos desde los que configurar una afectividad ambiental que reemplace las formas de (in)sensibilidad hegemónicas.

Solo a través de esas historias más que humanas podremos entonces habilitar un régimen de sensibilidad que esté a la altura de los desafíos que imponen estos tiempos antropocénicos. Recalibrar nuestros afectos y deseos, las modalidades atencionales y formas de la percepción es una instancia imprescindible en la sintonización con esa multitud de cuerpos en devenir que componen nuestros ámbitos de existencia. Porque, como sostiene Giraldo, detrás de esta guerra contra la vida, hallamos una disputa por los afectos en la que rivalizan, por un lado, aquello que retroalimenta las configuraciones que nos insensibilizan o anestesian ante la violencia y el daño hacia lxs demás y, por otro lado, lo que aspira a articular sentidos y corporalidades provistos de una piel que se deja tocar, interpelar o conmover por lo que sucede a su alrededor.

En un bello artículo que Giraldo escribió junto a Ana Patricia Noguera, se planteaba en su título "¿Para qué poetas en tiempos de extractivismo ambiental?" (2017) (retomando aquel famoso interrogante de Heidegger). Por supuesto, la pregunta sigue vigente, pero tal vez los eventos acontecidos en los años recientes implicarían agregar otra serie de nociones a aquella pregunta. Así, además, podríamos cuestionar la razón de la poesía en estos tiempos de guerra, pandemia, masacres, crisis ecosocial agravada o neofascismo. Sin embargo, pese a que la inquietud presentaría ligeras variaciones, la respuesta que nos animamos a ensayar se estructura a partir de un mismo motivo. En lo poético, seguiremos buscando las palabras, las imágenes y los gestos desde donde recrear sentidos y sensibilidades que nos ayuden a movernos, organizarnos y crear (junto a otrxs) las condiciones que permitan

sostener la vida a largo plazo (a pesar de la precariedad, el caos y la finitud que nos azotan). Es a través de la poesía, y del arte en general, que podemos corporizar nuestras razones, para así potenciarlas ante quienes, a fuerza de publicidad, ejércitos o totalización algorítmica pretenden arrebatárnoslas. Es entonces en la palabra-imagen donde reside la posibilidad de abrir la imaginación, la escucha y la sensibilidad hacia nuevos mundos en los que forjar, recrear y expandir esas formas de reexistencia. Esas que han sido plasmadas, como bien explica Giraldo, en los innumerables caminos y trayectorias desplegados por tantos pueblos y comunidades de nuestra región.

Referencias bibliográficas

Borsellino, L., Medina, M., Cosentino, P., Anzoátegui, M., Prieto, M., González, J., Avilés, G. y Simonet, C. (2021). Pensar la comunicación del ambiente y los vínculos que establecemos con el mundo: Una conversación con Laura Borsellino. *Revista Estudios Ambientales*, vol. 9, núm. 2, pp. 212-251. En línea: <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.13906/pr.13906.pdf> (consulta: 16-12-2025).

Giraldo, O. F. y Toro, I. (2020). *Afectividad ambiental: Sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*. Ecosur - Universidad Veracruzana.

Medina, M., Anzoátegui, M., Cosentino, P., Prieto, M., Avilés y G., González, J. (2023). Afectividad ambiental: Una entrevista a Omar Felipe Giraldo. *Revista Castalia*, núm. 41, pp. 185-211. doi: 10.25074/07198051.41.2496

Noguera, A. P. y Giraldo, O. F. (2017). ¿Para qué poetas en tiempos de extractivismo ambiental? En H. Alimonda, C. Toro Pérez y F. Martín (coords.), *Ecología política latinoamericana: Pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*, vol. 1, pp. 69-93. Clacso / Universidad Autónoma Metropolitana / Ciccus.

Sobre prácticas científicas y lógicas del poder

Una conversación con Guillermo Folguera*

Participaron de la conversación: Martín Prieto, Gabriel Avilés, Micaela Anzoátegui, Martín Medina, Lilén Gómez y Pablo Cosentino

Introducción

La conversación con Guillermo Folguera[87] tiene el propósito de indagar la cuestión ambiental desde el cruce entre academia(s) y territorio(s), más bien se plantea atravesar horizontalmente esas relaciones. Se proponen desplazamientos y cuestionamientos a los modos hegemónicos de ejercer las profesiones científicas, y la politización de nuestras prácticas. La propuesta pasa por aquello a lo que, desde la antropología, Rita Segato (2018) nos convoca, a ponernos al servicio de los pueblos, así se gesta una ciencia que demanda por los pueblos, para resistir a los avasallamientos siniestros del extractivismo. Sobre este punto surgen desde una ciencia crítica una serie de tensiones, donde las comunidades que saben que les están contaminando los ríos, fumigando sus cabezas, desmontando los bosques, requieren investigadores comprometidos que demuestren científicamente los

* Este capítulo es una versión actualizada del artículo publicado originalmente en la *Revista Estudios Sociales Contemporáneos* (Prieto *et al.*, 2023).

87 Guillermo Folguera es biólogo y filósofo (UBA) y militante socioambiental. Fue integrante del Grupo de Reflexión Rural (GRR). Actualmente se desempeña como investigador del Conicet y como Profesor universitario (UBA), donde también forma parte del grupo de Filosofía de la Biología. Es parte del colectivo "Después de la Deriva" en FM La Tribu. Es padre de dos niñas.

efectos nocivos que provocan las multinacionales en complicidad con los municipios, provincias y el Estado.

Estas tensiones y contradicciones nos llevan a la necesidad de profundizar en las relaciones entre la ciencia y el poder, la lógica del conocimiento y la lógica de lo político, los choques de cosmovisiones, el rol del cuidado, las ambivalencias del humanismo. A través de una reflexión situada y fundamentada en su experiencia acompañando las luchas políticas de las comunidades, Folguera sugiere relaciones fructíferas y problemáticas, límites y oportunidades, certezas e incertezas. Pone en primer lugar los territorios, evita los universales abstractos de las filosofías eurocéntricas, se dispone a los festivales con las asambleas, a la escucha y los cuestionamientos que tienen las comunidades hacia los funcionarios del Conicet. Las reflexiones son un aporte filosófico, ético y político sobre los vínculos mutuamente constitutivos entre los conceptos generales con los cuales leemos e intervenimos en las cuestiones ambientales contemporáneas, y las formas de intervención que dan connotación, y a veces llevan a transformar, nuestros conceptos de base.

La convivencia tumultuosa de experiencias y saberes

Martín Prieto (MP): Una cuestión que queríamos indagar con vos es la tarea de pensar la conexión entre las ideas que uno trabaja y defiende discursivamente con la praxis más amplia. Vos estudiaste biología y filosofía, y por un lado intentas hacer una síntesis entre esas dos disciplinas, salir de los compartimentos habituales de cada profesión, y por otro lado buscás llevar esa síntesis a la práctica pública para ayudar a pensar las problemáticas ambientales actuales. ¿Cómo se fue dando esto en tu biografía? ¿Qué facilidades,

ventajas o qué dificultades y desventajas encontraste en esta búsqueda?

Guillermo Folguera (GF): Bueno, primero, yo no siento que hago una síntesis. Siento que conviven en mí tanto mi lugar de sujeto político, de persona que está preocupada por la situación, como de papá de Alma y Uma, de persona que trabajó en biología y trabaja en filosofía, y de docente. Esa convivencia es medio tumultuosa y con los años me acostumbré al tumulto y a entender que eso es una práctica habitual. Y esa manera tumultuosa a veces radica en mi propio sentir, por ejemplo, cuando tengo que elegir bibliografía sobre un tema, me agarro la cabeza porque si quiero buscar fuentes latinoamericanas son escasas. Incluso entre las editoriales locales, editoriales que quiero pero que publican básicamente autores estadounidenses o europeos. Pensar de manera territorial es muy difícil, desde el momento que elijo la bibliografía, y desde el momento que vuelvo a la formación que he tenido en filosofía —la omisión del siglo XIX en el plan de estudios, la ausencia en mi época de estudiante de reflexiones que vengan por el lado del feminismo o de ciertas líneas políticas como el anarquismo, como me hubiera gustado formarme— veo estos agujeros. Y lo mismo sentí en biología, omisiones, agujeros. Entonces esa cuestión tumultuosa la siento cotidianamente, y por eso digo que no es una síntesis.

Me importa empezar por ahí, porque a partir de esto se me plantea la pregunta de cómo hago para llevar eso a la práctica. Y ahí entra en juego la cuestión del afuera. Cuando publiqué el libro *La ciencia sin freno*[88] hubo una persona muy reconocida en el ámbito de la filosofía que me dijo "Vos no haces filosofía". ¡Y qué sé yo si hago filosofía o no! Lo que me pasó con los años es que esto me importa menos. Logré

88 El entrevistado se refiere a Folguera (2020).

que me importe menos y focalizarme más en los problemas de afuera, problemas socioambientales. Por eso no lo quiero plantear como la realización de una síntesis, porque me cuesta mucho hablar marcando cómo habría que hacerlo. Pero me da la sensación de que tenemos que inventar, nos queda todo por inventar para abordar estas problemáticas. Y cualquier persona que quiera inventar, bienvenida sea, porque quién sabe cómo se sale de esta situación. Y después viene la cuestión de cómo conecto todo ese tumulto que menciono —tumulto que además es genealógico, porque yo vengo de una familia donde mis padres fueron doblemente desarraigados, estuvieron en la Noche de los Bastones Largos[89] y se fueron y les agarró el golpe de Pinochet en Chile, y se vinieron para Argentina exiliados, con lo cual mi militancia inicial fue en derechos humanos, como todo hijo o hija de exiliados. Empecé con derechos humanos a fines de la década de 1990 con el *menemato*,[90] y después, cuando en 2002 se dio la expansión de la soja, intuí que había ahí algo fuerte y me metí en el Grupo de Reflexión Rural,[91] del que me fui en 2015 en muy buenos términos.

La militancia se me conformó entonces por un lado, y del otro estaba una academia que era esquiva, no solo en cuanto a la formación sino también porque no es una academia que festeje demasiado el hacer; es una academia que se despega del *populacho*, hace todo lo posible por despegarse de las

89 Se conoce como la Noche de los Bastones Largos a un episodio represivo que tuvo lugar el 29 de julio de 1966 en cinco facultades de la Universidad de Buenos Aires, cuando fuerzas policiales desalojaron de manera violenta a estudiantes y profesores congregados en defensa de la autonomía universitaria y la libertad de cátedra, que se oponían a la intervención de las universidades por parte del gobierno de facto del teniente general Juan Carlos Onganía.

90 El término "menemato" alude al gobierno de Carlos Menem.

91 El Grupo de Reflexión Rural surge en la década de 1990 como un colectivo multidisciplinario de investigación y discusión sobre los impactos sociales y ecológicos del capitalismo global y los modelos asociados de explotación agraria.

comunidades en los territorios, por mantenerse en esa torre de cristal, tanto del lado de filosofía como de biología. Hay una forma latinoamericana de pensar que para mí es clave, pero que no abunda, o por lo menos hay que ir a buscarla. Por ejemplo, estuve ahora en Oaxaca en México, fui a buscar a Gustavo Esteva, y ayer me encontré con Maristella Svampa, siempre tratando de buscar pensamientos locales. Porque la pregunta de qué hacer para mí es una obsesión.

Y acá vienen tres o cuatro cosas que son, de vuelta, balbuceos. Una que comprendí claramente y que trato de llevar a cabo, sobre todo a través del trabajo en la radio y en las redes sociales, es contribuir con información diferente a la que circula por los grandes medios de comunicación. Eso me obligó a algunos desafíos, como el de explicar cuestiones científicas o filosóficas en siete frases, para el cual no estaba formado. Y esto es algo que si alguien me lo objeta voy a tener que concederle gran parte de esa objeción. Pero hoy por hoy lo tengo como una obsesión. Por suerte tuve un montón de gente que me ayudó, porque todo es colectivo, es el caso del programa *Después de la deriva* en FM La Tribu donde participo de un colectivo muy bueno, con dos periodistas como Natalia Concina y Sergio Arboleya que me enseñaron un montón.

Además de toda esta parte informacional hay otra parte que a veces aparece de manera más azarosa, a veces de manera más buscada, que es el asesoramiento frente a situaciones. Ahora estoy asesorando a legisladores y trabajando con el Secretario de Salud de Gualeguaychú, para que se concrete, espero, la prohibición del trigo HB4 y el glufosinato de amonio,[92] lo que sería muy importante. Sobre todo, en términos simbólicos, como señal para el resto del territorio.

92 El HB4 es un tipo de trigo genéticamente modificado especialmente tolerante a las sequías y el glufosinato de amonio es un pesticida. Ambos forman parte de un paquete tecnológico

Después lo que intento son, prioritariamente, dos cosas más. Una es tratar de comprender los engranajes de poder, cómo actúan los poderes. El libro *La ciencia sin freno* pretendió eso. No importa si lo logró, el objetivo fue ver cómo los poderes cooptaron parte de las ciencias y las tecnologías. Esto viene de un aprendizaje que recibí de alguien que también me formó en la militancia, que me dijo: no hagamos lo que antes hacían los servicios de inteligencia, no describamos las resistencias, no le hagamos ese juego, sino describamos el modo en el cual operan los poderes. Me pareció una gran frase y la terminé de comprender cuando entendí que, por ejemplo, gran parte de la antropología entra con mucha facilidad en las casas de qom o de wichís,[93] pero traten de entrar al Jockey Club o a la Sociedad Rural. Entonces ahí tenemos un problema. Y el último intento que tomo como eje —y esto lo tomo más como una práctica cotidiana— es ir a los territorios, nunca dejar de ir, nunca dejar de moverme, y nunca dejar de, aunque sea, abrazar. Ese trabajo en el que a veces podemos sentirnos más útiles, a veces menos, para mí es fundamental. Porque me parece que también nos lleva a todas las personas que estamos moviéndonos en la academia a comprender nuestras propias limitaciones. Y cuando digo limitaciones no me refiero solo a limitaciones físicas, sino a lo que sabemos, los límites de lo que sabemos o creemos saber, y por lo tanto a la importancia de la escucha.

Esos son algunos de los ejes que intento trasladar en la práctica, en este estar tan tumultuoso que tengo, que reitero, al que ya me acostumbré y que trato de sacarle un aspecto positivo. Pero no dejo de ser consciente de que nuestra academia está estructurada en términos de disciplinas y yo no

ampliamente utilizado en el agronegocio y son objeto de controversias por sus impactos sociales y ecológicos.

93 Los qom y los wichís son pueblos originarios de América del Sur, en Argentina habitan la región noreste.

estoy en ningún lado, no hago filosofía, no hago biología. A esta altura, lo que sí entendí a mis cuarenta y cuatro años es que la clave es que no importe, y nunca olvidar para quiénes hacemos esta práctica.

Ontologías feministas del cuidado

Martín Medina (MM): En varios lugares —libros, entrevistas, charlas— hablás de tus hijas y de la paternidad. ¿Qué vínculo entablás entre tu trabajo alrededor de las problemáticas ambientales y tu rol como padre?

GF: ¡Qué linda pregunta! Acá podemos hablar de paternidad, pero también se puede hablar de sobrinas, sobrinos, y ni siquiera tienen que ser vínculos de sangre. Me refiero al momento en el cual interactuamos y cuidamos a alguien más joven. A mí se me hace palpable lo que dice un filósofo australiano, Roman Krzanaric: que las futuras generaciones nos van a recordar como delincuentes. Ahí hay una cuestión con el aspecto intergeneracional del conocimiento que nos exige, de vuelta, entender nuestras limitaciones, nuestra finitud espacial y temporal. Esta idea de que deberíamos pensar como sujetos finitos me parece clave. Otro aspecto fundamental, sobre el que estoy avanzando en un libro que vengo escribiendo, tiene que ver con algo que aprendí del ecofeminismo, que es la noción de cuidado. El libro es sobre la ontología del cuidado. Me parece fundamental tener ese vínculo con personas, en este caso con mis hijas, de cuidado; donde cuidar no es solo que no las pise un auto cuando están cruzando la calle, sino que es cuidar el mundo que van a tener ellas cuando yo ya no esté. Claro, después aparecen ciertas cuestiones: ¿Cómo yo compatibilizo una

mirada intergeneracional con ciclos gubernamentales que no pueden pensar más allá de un año y medio? Y no solo por el gobierno que está ahora, ninguna de las políticas ambientales que se viene motorizando involucran estudios a cinco años; ni siquiera ya el largo plazo, el mediano plazo no está. Y cuando se habla del largo plazo es siempre la condena del largo plazo. En la exploración de hidrocarburos *offshore*,[94] por ejemplo, estamos hablando a cincuenta años, pero cincuenta años de explotación, no se habla de los efectos. Imagínense lo que pueden ser los efectos en caso de un derrame. Entonces, ¿qué significa que yo esté hablando de algo que a mí me va a impactar a los noventa y cinco años? Voy a estar muerto, y mis hijas van a estar muy grandes ¿Qué significa discutir eso? ¿Quiénes están discutiendo eso? Hoy justo estuve en el Ministerio de Ambiente. ¿Qué significa que Cabandié[95] haya firmado el 31 de diciembre el sí a eso? Cabandié va a estar muerto, igual que yo. Entonces, ¿qué es lo que se está aprobando? ¿Qué significa discutir litio de la manera que lo estamos discutiendo, cuando hablamos directamente de la desaparición de pueblos? Fiambalá corre riesgo de desaparecer con la planta que le pusieron al lado.

Entonces, en primer lugar, está la cuestión de nosotros como delincuentes del futuro, en segundo lugar, el eje del cuidado. En tercer lugar, esos sujetos de cuidado además hablan e interpelan. Mis hijas son personas con las que he tratado siempre de compartir esos espacios, de incluirlas. Y observan, y me resulta muy maravilloso lo que observan, aprenden muchísimo. Hace poco fui con la más pequeña, Uma, a una actividad en una huerta en Lavallol en la Provincia

94 La exploración de hidrocarburos *offshore* es la actividad de búsqueda mediante estudios de hidrocarburos mar adentro. Actualmente existe un proyecto de realizar explotación *offshore* en el Mar Argentino que ha generado masivas movilizaciones socioambientales oponiéndose a su realización.

95 Juan Cabandié fue Ministro de Ambiente y Desarrollo Sostenible de la Nación durante el gobierno de Alberto Fernández, en el período 2019-2023.

de Buenos Aires, y me maravillaba. Por ejemplo, ella consume galletitas, me pide galletitas, y en ese ambiente encontró una discusión para pensar la galletita. Veía cosas muy contradictorias en torno a la galletita, a lo que significaba para ella. Es algo simple lo que estoy contando, pero en su mundo no lo era, y estaba impresionada y comparaba y dibujaba galletitas y zanahorias. Hoy la grande, que tiene doce años, me preguntó sobre el tema de la plata, sobre qué actividades eran rentadas. Y traté de explicarle que trabajo como investigador del Conicet,[96] que de alguna manera considero que el Estado me está pagando para defender lo público, y que no necesito cosas adicionales, y que la mayoría de la gente que me invita tampoco podría pagar y que no le pienso cobrar. Ella lo tiene como eje, me lo pregunta seguido, "¿eso te lo van a pagar?". Y ahí vuelvo a la pregunta del principio, de cómo se conecta eso con las formaciones profesionales. Cuando voy a la teoría, por ejemplo, a la bibliografía que estoy consumiendo ahora en torno a la cuestión de la comunidad, el asunto es justamente cómo vincular, como multiplicar vínculos humanos que no estén ligados por lo mercantil, y la importancia de eso como lógica de estructuración de comunidad. Con esto viene el comprender que una vez que uno habilita el vínculo no comercial empiezan a pasar cosas mágicas, y eso es también lo que trato de hacer, en un mundo en que estas experiencias no se multiplican mucho. Entonces la presencia de Alma y Uma en mi vida es algo que he incluido en todas las presentaciones de los últimos años. Obviamente que mucho de lo que estoy hablando no podría ocurrir sin la mamá de las nenas, que hace otra parte increíble y nos podemos ir alternando en ese cuidado. Incluso también tienen un rol clave los vecinos, a pesar de que vivo en la Ciudad de Buenos

96 El Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) es el principal organismo del Estado argentino para la promoción de la investigación científica y tecnológica.

Aires hemos logrado armar cuidado colectivo. Me fui un poco de la pregunta, pero independientemente de que en este caso son mis hijas el objeto de la pregunta, subrayaría la importancia de comprender el cuidado, y no solo en términos sincrónicos sino en términos diacrónicos, la proyección del cuidado como principio rector de nuestras prácticas. Por supuesto que cuando hice la materia Ética en la carrera de Filosofía no apareció nada de esto, pero me parece que el feminismo ha introducido ahí una dimensión, por suerte, tremendamente rica, tremendamente necesaria. Por ahora sobre todo más teorizada que aplicada, porque aplicarla significaría realmente subvertir varias cosas.

MP: Esta preocupación tuya de formar comunidad, de entender la comunidad en la que estamos y hacia la que podemos ir, está fuertemente relacionada al territorio que es habitado por la comunidad, ese territorio que tenemos y el que en un futuro podríamos tener. Los dilemas ambientales actuales tienen mucho que ver con cómo producimos activamente nuestros entornos de vida, cómo generamos condiciones ambientales para poder vivir juntos de ciertas maneras, bajo ciertos ideales. Y si bien hay mucho conflicto alrededor de esto, en general hay bastante acuerdo en relación a otro ideal que dice que para entender los daños ambientales y solucionarlos comunitariamente tenemos que diferenciar lo más posible la práctica científica de la práctica política. Institucionalmente, racionalmente, necesitamos una ciencia autónoma del resto de los poderes. Y vos como científico y militante político insistís en que es crucial volver a pensarlas y hacerlas juntas. Me imagino que la receptividad para esta idea es complicada, entre otras cosas porque siempre se hacen presentes ejemplos de usos políticos del conocimiento que son peligrosos. ¿Cómo entendés entonces, desde la teoría y la práctica, esa epistemología

política que se orienta al bien común, a la formación de comunidades más justas y sostenibles?

GF: Ante todo quiero que vean el nivel de contradicción que me genera esta situación. Mi posición parte de que la prioridad epistémica, fáctica, la tienen las comunidades territoriales. De alguna manera lo que tengo que hacer entonces es poner mi lugar profesional al servicio de lo que ellas necesitan y señalan. Cuando de hecho hago eso, lo primero que veo es que a su vez las comunidades hacen lo que pueden, entonces una de las cosas que intentan es multiplicar los análisis científicos y profesionales. Tomando un ejemplo real: cuando hay fumigaciones en la localidad de Presidencia Roca en el Chaco, en los campos de Eduardo Eurnekian,[97] la primera reacción que tiene la comunidad es "necesitamos saber el nivel de contaminación que hay en el agua y en la tierra y la presencia de químicos en nuestros cuerpos". En ese momento me pongo al servicio, cuentan conmigo. Pero, ¿por qué lo hacen? ¿Por amor a la ciencia, porque quieren tener un diagnóstico preciso de lo que les pasa? No, no quieren eso, eso querrán cuando llegue el momento y aparezcan enfermedades, y ahí buscarán a un médico para que los ayude.

En este caso lo hacen respondiendo a ciertos motivos. Uno es que, lamentablemente, la forma que tienen las comunidades de hacerse valer —y en general todas las formas sociales, sobre todo debido a la lógica de los medios corporativos de comunicación— es a través de la validación del dato científico. Si no, la percepción de las comunidades no tiene ningún valor. Fíjense como algo que consideraría que es una buena práctica, la de ponerse al servicio, nace en el fondo de una situación que es un despropósito, que es la del conocimiento profesional validando la peor de las lógicas. En relación

97 Eduardo Eurnekian es un empresario argentino.

a esto hay una historia muy emblemática, que para mí fue impactante. Es cuando la asamblea de Jáchal,[98] para validar el conocimiento que tenía de la contaminación del río San Juan, tuvo que hacer una vaquita y convocar a un hidrogeólogo estadounidense. Si lo analizamos, es terrible. Es una comunidad que tiene ahí las tumbas de sus bisabuelos y bisabuelas y que necesita de un hidrogeólogo estadounidense que venga y les diga si el río está contaminado, como si no tuvieran conocimiento de cuando el río está sano o no está sano. Pero ¿por qué lo hizo la asamblea de Jáchal, y por qué lo hicieron los de Pampa del Indio en el Chaco, en un caso con megaminería y en otro con fumigaciones? Porque tenían que avanzar legalmente. Fíjense cómo la cuestión profesional se enhebra directamente con la estructura estatal. Como tenían que avanzar legalmente tenían que validar las percepciones que tenían. Y validar significa a través de profesionales. En ese tejido, ¿dónde está la voz de las comunidades? No está, está absolutamente desaparecida, está atrás, está como sujeto inicial, sujeto individual o social demandando algo, sujeto sufriente o lo que sea; pero está lejos de la toma de decisiones, lejos de la zona de discusión pública. No hay mecanismos institucionales. Salvo la situación de Esquel y alguna más, después no hubo consultas populares, con lo cual hay un alejamiento total.

Entonces, ¿qué hago como profesional? ¿Les voy a dar lo que ellos quieren, que significa directamente su invisibilización? ¿O no se los voy a dar? Como eso implica su invisibilización, ¿me retiro? Pero si me retiro los dejo más desnudos de lo que están, no pueden ni siquiera avanzar legalmente (después habrá que discutir qué implica avanzar

98 La Asamblea Jáchal No Se Toca es una asamblea popular y socioambiental que se formó en la provincia de San Juan para denunciar y resistir un proyecto de megaminería de la empresa Barrick Gold y sus impactos en el territorio.

legalmente). Esa tensión, que como decía al comienzo es parte de mis contradicciones internas, es brutal. Y es brutal también porque conozco un montón de profesionales que se están moldeando a imagen y semejanza de los grandes poderes, trabajan en empresas o en el Estado, y sus discursos aplastan a las comunidades. Por otro lado, conozco algunos y algunas profesionales que intentamos bienintencionadamente ayudar a las comunidades, cuando a su vez esa manera de ayudar es también invisibilizar o reforzar esa invisibilización. Hice un viaje relativamente largo por cuatro provincias del país y vi cómo las comunidades de Santa Fe insultaban a la Universidad Nacional del Litoral y al Conicet por el trigo HB4, vi cómo la gente que está luchando contra la empresa Porta Hermanos insultaba a la Universidad Nacional de Córdoba, vi cómo la gente de Catamarca insultaba a la Universidad de Tucumán, vi cómo la gente de Fiambalá insultaba a la Universidad Nacional de La Plata. Entonces, tenemos esas instituciones académicas llenas de investigaciones, de profesionales, pero sea que nos guste más o nos guste menos lo que hagamos, se están posicionando muy evidentemente a favor de los intereses económicos estatales-empresariales, y mucho menos en términos de cuidados. ¿Qué hacemos entonces? Yo creo que acá nos debemos una discusión hacia adentro. Y si eso tampoco sucede es porque esta dinámica está acompañada a su vez por instituciones tremendamente antidemocráticas. Nosotros ni siquiera sabemos la forma de dar discusiones hacia adentro sobre todo esto, salvo en espacios marginales como este. Así que considero que el problema del lugar de los profesionales es un problema enorme que enraíza con esto que hablábamos antes de nuestra formación y sus agujeros, que no son inocentes y que independientemente de nuestras voluntades y deseos, caemos como guillotinas en los territorios. Ahí hay una tensión fuerte y un problema muy serio que algunas

personas vieron muy claramente. He leído cosas de Rodolfo Kusch o de John Berger en esa línea, pero que como sector no hemos abordado.

Entramados epistemológicos en los territorios

Pablo Cosentino (PC): Muchas veces vemos que grupos de poder se encargan de deslegitimar el conocimiento de comunidades indígenas y campesinas frente a las científicas ¿Considerás una buena estrategia epistemológica y política hacerlas valer como ciencias legítimas, o más bien plantear un diálogo entre saberes distintos? Donna Haraway y Vinciane Despret han seguido algunas de estas líneas y muchas veces se las desautoriza. ¿Qué opinás de sus trabajos?

GF: De Despret leí varios y de Haraway el último que leí fue *Seguir con el problema*.[99] Pero confieso que me gustan más sus títulos que sus textos, aunque eso es personal. Más allá de eso es interesante lo que plantean y tampoco lo tengo resuelto, así que les puedo contar qué es lo que hago. He tenido algunas discusiones públicas, por ejemplo con Gabriela Merlinsky,[100] donde discuto contra el intento de meter bajo el formato de la ciencia un saber que no tiene pretensiones de serlo. Respeto la posición de Gabriela, incluso entiendo su utilidad estratégica en una sociedad donde los grandes medios de comunicación inflan a la ciencia constantemente. No estoy de acuerdo con decir que una comunidad wichí, por ejemplo, hace ciencia, cuando ella misma lo niega. Lo cual

99 El entrevistado se refiere a Haraway (2019).
100 Gabriela Merlinsky es una socióloga argentina.

no quiere decir que si hablo con vecinas de los barrios de San Antonio Oeste e Inaudi en Córdoba (casi todas mujeres), por ejemplo, no sepan de ciencia. Lo que saben de todo el discurso científico y de todo lo que les ha pasado realmente me impacta. Pero nunca diría que hacen ciencia, ellas lidian con esto y bastante esfuerzo les genera, pero no tengo duda que se trata de diferentes tipos de conocimiento.

Cuando estuve en Oaxaca, México, me encontré con Gustavo Esteva (que si no lo han leído los invito a hacerlo, falleció hace muy poquito).[101] Y en un momento me dijo que usaría otras palabras porque lo que la ciencia hace es conocer el mundo, o intervenir, y las comunidades lo que tienen es sabiduría. Fíjate cómo invirtió la cuestión y no acepta la equivalencia epistémica. Él justifica esto diciendo que hay una lógica del saber, que no solo tiene que ver con una descripción del mundo, sino que tiene que ver también con un principio rector de sus vidas, lo que me pareció muy hermoso también. ¿Cómo resuelvo este *intríngulis*? Trato de focalizarme en los problemas y poner el acento ahí. Asumir que hay problemas comunes, por ejemplo, un río contaminado, 50% de personas bajo la línea de pobreza en una comunidad, un tejido roto, mujeres que denuncian que sus hijos e hijas tienen leucemia. Trato de pensar el problema y cómo los diferentes sujetos están entendiendo y abordando el problema. Lo que trato es el aglutinante problema y no tanto la caracterización de los enfoques.

Sé que un poco esquivo la pregunta planteando otra cosa que a su vez tiene problemas asociados. Al mejor estilo fenomenológico, tengo tantos problemas como actores, o grupos de actores que se vinculan de manera específica al problema. Ahí trato de estudiar, comprender y trabajar de una manera no ingenua, porque lo que veo es que efectivamente no solo

101 El investigador Gustavo Esteva falleció el 17 de marzo de 2022.

empieza a tener preeminencia el conocimiento científico respecto a otros saberes o conocimientos, sino la forma de caracterizar el problema que tiene el conocimiento científico respecto a los otros saberes y conocimientos. El ejemplo más claro de todo esto es la crisis climática. Haber caracterizado la crisis climática básicamente como gases de efecto invernadero significa un alejamiento de cualquier percepción social en torno a ese tema, y una prevalencia o predominio de la mirada no solo científica, sino de algunos científicos y científicas de algunas ramas específicas. Acá no solo se corre a las humanidades sino a una gran parte de las ciencias naturales, y siempre tienen predominio las escalas globales respecto a las regionales y locales. Esto es un problema enorme. En mi caso, le doy a todas las voces el carácter epistémico de conocimiento, no considero que las comunidades hacen ciencia, ni considero una virtud hacerla. Trato sobre todo de preguntarme cuál es el problema, cuáles son las vías de descripción y caracterización de ese problema, y las vías de acción.

Lilén Goméz (LG): Pensando en términos de problemas y recuperando la idea de cuidado que traías antes, muchas veces alrededor de las problemáticas ambientales aparece la idea del "cuidado de la vida" como eje de discurso político. ¿Cómo pensás esa noción de vida desde el cruce de la biología y la filosofía?

GF: Me llama mucho la atención cómo llegaron a problematizarse varias nociones relacionadas con los conceptos de vida y comunidad. En este sentido me parece clave revisar y luchar contra la idea del individualismo. La vida como eje rector y como forma es además donde se reúnen todas las dimensiones que hablábamos antes, la epistémica, la ética y la política. Por eso me gusta la noción de *reproducción de la vida*, que enfatiza su devenir como capacidad reproductiva de sus

condiciones y justamente en ese devenir tenemos que cuidarla; si no, estamos pensándola ahistóricamente bajo una concepción fija, derivada de alguna idea del pasado. Si esto resulta muy abstracto habrá que buscar la instanciación de qué es ese cuidar la vida. Cuando estamos entretejidos en comunidades sabemos de qué se trata: tiene que ver con abrigar a la persona que tiene frío, cuidar a la persona mayor que ya no puede hacerlo sola, darle de comer a ese chico o a esa chica, no contaminar, y no acabar con esos bienes que son escasos y comunes.

Tanto el tema de la reproducción de la vida como el de la dimensión comunitaria, son dos de los ejes que en esta etapa de mi vida más me atraen ética y políticamente. Después, en algunos debates me han dicho "tu posición no tiene una dimensión nacional, ¿qué hacemos con Argentina como país?" ¡Y qué sé yo! No tengo ni idea, y eso que trato de visitar, conocer, pero no tengo idea cómo tiene que vivir Jujuy, por ejemplo, son escalas que no manejo. Sí sé que la comunidad de Fiambalá no puede vivir sin agua, que en Exaltación de la Cruz les están fumigando en la cabeza y se les está muriendo la gente, sé que en Pampa del Indio cuando mandaron setecientas personas al hospital, perdieron todo lo que estaban cosechando con lo que tiraron encima. Por mi parte hago esa lectura porque creo que cuando uno se entreteje en las causas se requieren escalas mucho más pequeñas, locales y regionales. A mí me maravilla ver a gente hablando y diciendo "hay que pensar la transición energética del mundo" y yo digo, ¿de qué están hablando?, ¡qué sé yo de pensar la transición energética del mundo! También me dicen "vos no podés negarte a que haya menor cantidad de autos que tiren monóxido de carbono". Y no sé. Si me pregunto si eso es compatible con la vida de la gente del Salar de Antofagasta, sé que no es así y que esa gente tiene nombre y apellido, viven ahí desde hace mucho tiempo cuidando formas de

reproducción de la vida que les son propias, donde hay pueblos originarios que no queremos perder. En muchos textos y consignas encuentro demasiada abstracción, como una forma de despegarse de la vida, una forma tan presente entre personas que hemos tenido formación en filosofía. Pero no se cuida la abstracción, se cuidan cosas concretas.

Indagaciones entre el Estado y el humanismo

LG: Nos das pie para la siguiente pregunta, pero tenemos que reformular porque hablar de lo humano casi que sería abonar a esa misma abstracción, como si no hubiera diferentes formas de ser humano. Comentabas al principio sobre tu militancia en derechos humanos, que es algo que aparece mucho cuando se habla de comunidad, y nos gustaría saber cómo te relacionas con la tradición más fuerte del humanismo y con sus críticas más recientes. Y en relación a eso y retomando el punto anterior, ¿cómo ves este rol de lo humano respecto de otras formas de existir, tanto vivas como no vivas?

GF: Tengo algunas lecturas y conversaciones con compañeros y compañeras, pero no he sido muy sistemático en mis acercamientos a las corrientes antiespecistas. Lo que sí me marcó mucho inicialmente, sobre todo por mi formación, fue la biología evolutiva, que pone a lo humano en un contexto de millones de años. Nos reconocemos pequeños, pero además interrelacionados, con lo cual, dentro de la perspectiva evolucionista y por lo menos desde la década de 1960, lo humano tiene un lugar descentrado que no se puede entender bien con el humanismo. Esto tiene mucho que ver con lo que marca Donna Haraway, que somos ecosistemas,

esa visión de nosotros mismos creo que es clave. Pensar en los ácaros de las pestañas y las bacterias del intestino nos conforma, no como un sujeto y una persona, sino como un conglomerado de seres. Esta fue una cuestión fundamental. Llevando esto a la política pública podemos pensar en el abuso de los antibióticos. Estamos llegando a niveles de saturación, estamos barriendo con todas las bacterias buenas que tenemos en el intestino y ya hay alarmas mundiales, pero esa visión de nosotros y nosotras como ecosistemas no es algo que esté como principio rector de las políticas públicas.

El tema de cómo impulsar políticas públicas en instituciones que ya vienen de esa tradición humanista también es interesante. Diálogo bastante con organismos de derechos humanos que no comprenden gran parte de lo que estamos hablando, y donde esto no forma parte de la agenda, pero me da la sensación que es algo que va a implicar una revolución. No solo por la multiplicación de la noción de persona, que eso lo he estudiado muy poco y no me animo a decir qué significa un "orangután persona", una "ballena persona". Ahí le estoy aplicando a esos seres la categoría 'persona' de una forma que a mi parecer no deja de ser una antropomorfización de otras categorías. Por ahí les estoy diciendo algo que no es y debería pensarlo más, pero creo que es necesario que los organismos de derechos humanos se acerquen a las temáticas de las que estamos hablando. En general cuesta mucho que se posicionen en temas ambientales. A la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos le costó mucho, pero lograron lanzar el comunicado sobre la represión policial y la pérdida de bienes comunes en relación al tema del agua en Andalgalá. Costó por coyunturas políticas, porque en muchos casos se respondía a signos partidarios de las provincias, pero más allá de ello, cuesta conceptualmente porque todo está estructurado en torno a lo humano. No soy abogado ni quiero serlo, pero sí trabajo cerca de gente

que sabe un montón, y con quienes hablo seguido de esto coinciden en que el propio derecho necesita ser reestructurado. El derecho ambiental es un área que no está pudiendo rearmarse a pesar de que hay enormes intentos, pero lo quieren meter dentro del derecho civil, dentro del derecho penal. Hay una revolución que todavía no se gestó en términos de derecho.

Micaela Anzoátegui (MA): ¿Cómo entendés la relación entre las organizaciones de base autoconvocadas que impulsan luchas ambientales y el Estado nacional? ¿Pensás que el Estado constituye un actor social con el que dialogar o hay espacios con los que no dialogarías?

GF: Considero que las organizaciones territoriales ambientales están haciendo un trabajo impresionante, han logrado cosas que solo las vamos a ir viendo conforme avancen las décadas. Cosas que inicialmente muchos objetores no vaticinaban que iban a hacer. Las organizaciones territoriales nacen frente a un problema, por su naturaleza son locales, no están buscando la revolución, buscan defender su territorio de amenazas externas. Con mayor o menor éxito, con diferentes estrategias. Nunca nos hubiésemos imaginado el *mendozazo* y el *chubutazo*[102] y aun así lo que lograron fue impresionante. La marcha del agua de Mendoza creo que fue la marcha más grande en la historia bajo esa consigna. Pablo Lada, un compañero de Chubut, me contó que una de las claves del *chubutazo* fueron sus veinte años de lucha, o sea sostener una llama prendida a lo largo y ancho de la provincia, como pudieron. Esquel, Puerto Madryn, Rawson,

102 Masivas movilizaciones populares en las provincias de Mendoza y Chubut que tuvieron lugar en 2019 y 2021 respectivamente, ambas en defensa del agua y en rechazo de proyectos que favorecían el avance de la megaminería en dichas provincias.

Trelew, se sostuvieron durante veinte años y consiguieron que de golpe en cinco o seis días una provincia se levante, una provincia que tenía hambre y a la que le aplicaron prácticas de la dictadura, que la reprimieron violentamente, se daba vuelta, articulando sectores. Porque ahí se articularon trabajadores, pescadores, gente del puerto, hubo un montón de sectores movilizados. Y en Mendoza pasó algo similar.

En el 2013 hice un viaje por varios lugares y vi más presencia partidaria, lo que seguro daba otra respuesta. Hoy veo a los partidos políticos mayoritarios prácticamente con un papel nulo, o marginal en el caso de los partidos de izquierda, porque en términos de electores tienen una parte menor. Hoy veo que las comunidades territoriales tienen una relación muy cuidadosa con los partidos, se busca cuidar la identidad de las comunidades o asambleas. Y se requiere ese alejamiento. Estoy trabajando con la Asamblea de Andalgalá y sabemos que los partidos y el Estado absorben mucho, y lo digo como trabajador del Conicet y de la Universidad de Buenos Aires. Interactúo con comunidades y asambleas que articulan con el Estado creyendo que pueden domarlo y a mí me sorprende, no porque haya leído a Hobbes o porque se necesite leer a Hobbes, pero creo que la historia del Estado es la de un Estado fagocitante.

Hoy las asambleas y las comunidades territoriales lograron que el tema socioambiental, mal o bien, sea central a lo largo y ancho del país. A cada lugar que uno va hay una asamblea que se está armando, con comunidades territoriales que se organizan, y hoy como nunca el tema ambiental se ha posicionado como mascarón de proa. Y, además, desgraciadamente o no, sabemos que eso llegó para quedarse —desgraciadamente porque andá a limpiar un río contaminado, andá a devolverle el río a una comunidad que no tiene más agua. Con lo cual me parece que el tema socioambiental ya tiene una prevalencia y aunque le pese a muchos

partidos políticos ha logrado salirse de la agenda gubernamental. Tengo frescos los últimos viajes que hice y en todos los casos hay comunidades organizadas. Al juntarnos, la sensación que igual nos queda es que somos muy pocos los que luchan y que podríamos ser más. En todos los casos se pide ayuda y también surgen tensiones y se dan rupturas, pero habrá que preguntarse si otras luchas tienen la vigencia y estabilidad de veinte años como la de Esquel. Hay que celebrarlas, son historias de resistencia y de lucha como pocas y por eso digo que es fantástico lo que han conseguido las comunidades territoriales, y ese reconocimiento es la razón por la que digo que tenemos que cuidarlas. Y cuidarlas no es apadrinarlas, cuidarlas es escucharlas y trabajar con ellas.

MM: Pensando en procesos más macro, estatales, como la reforma de la constitución de Bolivia y de Ecuador, en los procesos que se están dando en la actualidad en Chile o en el nuevo gobierno de Colombia donde se frenó el *fracking*, ¿considerás que estas reformas legales y constitucionales que hablan del *buen vivir* pueden dar herramientas para las resistencias locales que vos venís comentando, o más bien te parecen una trampa marketinera que no logra profundidad? Y, por otra parte, ¿qué opinión tenés de la Ley de Educación Ambiental en Argentina, aprobada de manera unánime por el Congreso, aunque todavía no la vemos aplicada?

GF: Me queda grande la pregunta. Me gustaría saber mucho más de esos procesos. He leído y, de hecho, viví en Chile dos años, así que algunos procesos los seguí de cerca, otros ya desde más lejos, pero aun así me queda grande, me cuesta mucho hablar de situaciones que siento lejos. Veo que hay colegas que respeto mucho, que pueden hablar desde Argentina sobre la situación de Colombia, Ecuador, Bolivia.

Claro, en muchos casos hablan del aspecto legal pero aun así, a mí me excede y solo sería capaz de exponer mis prejuicios. Mi recorrido empezó en el 2002 al involucrarme con temas socioambientales y en este tiempo fueron aumentando mis sospechas alrededor de lo científico y lo legal. Siento que son elementos necesarios para las comunidades por todo lo que hablábamos antes, pero que las alejan en muchos casos de la acción directa y la toma de decisiones sobre el destino de sus propios territorios. Por ideología o lo que sea, sigo creyendo mucho más en las acciones de abajo para arriba. Alguien podrá decir "bueno, pero el cambio en Chile no fue de arriba para abajo, fue justamente a partir de una rebelión colectiva". Claro, pero la forma que tomó esa solución sí fue de arriba para abajo. Y alguien podrá decir "bueno, pero fue una consulta, de hecho alejaron a los partidos". Está bien, sí, pero entienden en qué sentido lo planteo. Hay ahí una cuestión que me genera algún tipo de lejanía, eso es lo que siento. Capaz más que sospecha es que lo siento lejano y lo pierdo de vista como para decir algo que valga la pena. Necesitaría saber más, estar ahí más. A Chile volví varias veces, vi parte del proceso chileno, pero aun así lo siento lejos. Si a mí me preguntan por Argentina definitivamente no creo que sirva cambiar la Constitución. Por más que claramente en todos estos temas las leyes en Argentina están armadas básicamente por la última dictadura y por el gobierno neoliberal de la década de 1990, cambiar las leyes no significaría cambiar esto. Hay una compañera de la ciudad de Marcos Juárez, al sur de la provincia de Córdoba, que tiene una frase brutal: "A nosotros nos matan legalmente". No se trata de cambiar las leyes. Por supuesto que no dejan de ser esquemas y que no es lo mismo que exista una ley prohibiendo a que no exista ninguna. Que lo diga Chubut, que lo diga Mendoza: los *lobbies* para que no se aprueben ciertas leyes son brutales, lo podemos ver actualmente en el caso de la Ley de Humedales.

Pero tampoco me olvido que la deforestación en el Chaco se mantuvo en la misma tasa habiendo sido implementada la Ley de Bosques en el 2009, y que la mitad de ellas —en términos porcentuales, la segunda región del mundo deforestada en los últimos veinte años— se calcula que fue ilegal.

Aprender de la derrota, festejar la resistencia

Gabriel Avilés (GA): Destacaste la importancia de permanecer en este "entre" en el que te manejás, no solo entre la diversidad de disciplinas, trabajos, grupos y maneras de encarar los problemas, lo cual a nivel personal debe acarrear una serie de conflictos y tensiones internas que muchos compartimos, sino también de las reivindicaciones ¿Podés extender ese punto?

GF: Cuando alguien no es feliz en un campo se tiene que ir. La academia, por ejemplo, es un terreno muy hostil, y en mi caso fui armando mis estrategias para enfrentar esa hostilidad. Una fue rodearme de gente linda, moverme justamente de biología a filosofía para que la hostilidad sea más en diagonal. Otra fue que mi militancia esté fuera de la academia. Además de bajar las hostilidades innecesarias me resultó clave para centrarme. Pero eso toma una parte; la otra parte nace de las propias tensiones de ser de la "Universidad Nacional de algo" y "trabajador de algo". Cuando alguien de una comunidad me ve como un investigador del Conicet y me pregunta, por ejemplo, "¿cómo es eso de que tu institución acaba de aprobar el trigo HB4?", no basta con marcar mi posición personal. Es válido preguntarse por qué el Conicet es una institución que hoy está fuertemente atravesada por multinacionales y desde cuándo pasa eso. Ahí tengo que

reconocer la impotencia, la tensión, las derrotas, y yo, en esta etapa de mi vida, quiero subrayar el reconocer las derrotas. La reunión que tuvo Grabois con Grobocopatel,[103] mediada por el ex Decano de la Facultad de Agronomía, hombre de Monsanto, para mí fue la derrota explícita de una militancia que había hecho durante veinte años, y hay que aprender de eso. Frente a esas tensiones y esas derrotas, lo que digo es que habrá que remar más. A la Facultad de Filosofía y Letras, con su alejamiento que tiene de los temas sociales y ambientales, la vamos a tener que cambiar nosotros y nosotras. El modo en que la Facultad de Exactas de la UBA firmó un acuerdo en 2020 con Shell en plena pandemia, ¿cómo se explica? En el Consejo Directivo decían cosas irrisorias como que se trataba de un triunfo de la ciencia básica. Pero esas derrotas a mí por lo menos me sirven como motor. Claro que no pueden ser los únicos, por eso en Andalgalá vamos a armar un festival, abrazar un lugar de fiesta, una fiesta de la resistencia. Y es algo que siempre vi allí, porque de otra manera no podrían sostener seiscientas cincuenta caminatas, o noventa personas con diferentes causas legales. Como siempre, hay que subrayar la tensión, pero hay que hacerlo y seguir.

Referencias bibliográficas

Folguera, G. (2020). *La ciencia sin freno. De cómo el poder subordina el conocimiento y transforma nuestras vidas.* CFP24.

Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno.* Consonni.

103 Juan Grabois es dirigente social y político, impulsor de un movimiento de trabajadores que defiende la economía popular y la agroecología. Y Gustavo Grobocopatel es uno de los principales empresarios argentinos del agronegocio.

Prieto, M., Avilés, G., Anzoátegui, M., Medina, M., Gómez, L. y Cosentino, P. (2023). Sobre prácticas científicas y lógicas del poder: Un diálogo con Guillermo Folguera. *Revista Estudios Sociales Contemporáneos*, núm. 29, pp. 139-157. En línea: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/estudiosocontemp/article/view/6521> (consulta: 16-12-2025).

Segato, R. (2018). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Prometeo.

Guía práctica para habitar la academia

De indisciplina, tumultos y saberes ¿otros?

Lilén Gómez y Martín Medina

La conversación con Guillermo Folguera nos invita, ante todo, a revisitar la idea de una *indisciplina*. Tal como la pensamos, se trata de una guía que asiste nuestras investigaciones, allí donde estas se encuentran con las limitaciones impuestas por la rigidez del canon disciplinar en función del cual se organiza tanto el sistema educativo como las prácticas técnicas y científicas. Las omisiones disciplinares, resultado de procesos de *ignorancia activa* (Medina, 2013), afloran al asumir los compromisos entre la producción del conocimiento y nuestras biografías, situadas en coyunturas sociales, económicas y políticas concretas. En el desplazamiento que implica interrogar desde dónde enunciamos —desde qué puntos de vista, experiencias, corporalidades, territorios— nos encontramos con ausencias producidas, que hemos aprendido a dar por hecho. Así, como relata Folguera, comienza un proceso de reparación epistémica, que trae al escenario del saber otras voces, tal como sugieren las epistemologías críticas, decoloniales y feministas.

Se trata, entonces, de recuperar *para sí* aquellos saberes excluidos del orden disciplinar constituido sobre la premisa de que los pueblos indígenas, las comunidades que habitan territorios diversos, las mujeres y, de manera general, cualquier subjetividad no blanca, cisheteromasculina y propietaria, no tienen la capacidad de producir conocimiento

válido. Se ha llamado *saberes-otros* a aquellos conocimientos socioculturales, económicos, políticos, ecosistémicos, éticos, estéticos, que fueron invisibilizados y, luego, excluidos de la organización disciplinar académica; saberes de la propia cultura o de otras, particularmente, de aquellas "colonizadas, violentadas en su saber, en sus conocimientos, cosmovisiones y formas de sentir, vivir, pensar y obrar, de tejer vida comunal" (Arboleda, 2021). Cabría entonces la pregunta acerca de quién es el "nosotrxs" desde el cual se cataloga como "otros" a dichos saberes.

Pensar en ese *nosotrxs* nos conecta con un interrogante que atraviesa toda la conversación: ¿Qué es hacer filosofía desde Latinoamérica? En la actualidad, la universidad como institución se enfrenta a una profunda crítica. Si bien esta ha sido instalada en la agenda mediática y en las redes sociales por poderes concentrados que operan en beneficio de sus propios intereses (antagónicos a las necesidades populares), es preciso oír su eco proveniente de sectores de la sociedad para quienes los estudios universitarios son una realidad inaccesible y poco o nada interesante. Así, el horizonte de los nuevos medios de comunicación, a través de los que se pretende llevar a cabo una "batalla cultural", pone de relieve la urgencia de repensar el modo en que comunicamos la ciencia y la filosofía. En este sentido, el diálogo deja algunas pistas: si hoy la academia funciona como una "torre de cristal" —alejada de los territorios, tanto en las representaciones que construye sobre sí misma como en la función social que lleva a la práctica—, el otorgar prioridad a las comunidades sistemáticamente subalternizadas en la construcción de conocimientos aparece como un punto de partida firme para avanzar en dirección a una justicia epistémica.

En esta clave, el diálogo nos interpela sobre la necesidad de inventar e imaginar otras prácticas de producción de conocimiento (transdisciplinares e indisciplinadas), nuevos

conceptos y, finalmente, marcos institucionales alternativos que den lugar a que ello ocurra (a pesar de las tensiones y contradicciones que supone habitar el ámbito académico y su inscripción en el Estado). Dar lugar significa, concretamente, implementar estrategias para garantizar el acceso a quienes se encuentran en situaciones de precarización de sus condiciones de vida pero, también, habilitar la escucha y acercar la universidad allí donde amplios sectores de la población no llegan a ella (no para "extender", sino para atender esas otras voces). Del mismo modo, la universidad tiene la responsabilidad de desarrollar políticas públicas que den respuesta a las diversas necesidades de las comunidades.

Entre las nociones que vienen a la conversación, aparecen tanto la de *cuidado* como la de *tumulto*, concebido como aquello que viene a suceder a la figuración de las totalidades en la construcción de conocimiento. A propósito de la primera podemos preguntarnos, tal como propone Tomás Baquero Cano (2020) en su libro *La vida no es algo personal*: ¿Qué vidas —o, quizás, qué formas de existencia— cuida la historia que contamos cuando tenemos la ocasión de tomar la palabra? En resonancia con esta inquietud, Folguera propone una ética del cuidado, opuesta al paternalismo academicista, basada en el compartir con las comunidades, el estar con las asambleas y escuchar sus problemas para ponerse a disposición de sus necesidades. Es allí donde se habilita un espacio desde el que reconocer los propios límites que nos atraviesan como profesionales de investigación, como docentes universitarios o como militantes. En ese ir a los territorios se juega no solo un compromiso, sino un deseo por dejar un mundo mejor a las generaciones por-venir. Con todos estos *tumultos*, no se espera sacar síntesis filosóficas, sino que se trata de habitar los conflictos, malestares, riesgos e incertidumbres colectivos.

Estas reflexiones nos conducen, además, a indagar en una filosofía latinoamericana que, con los pies en el suelo que pisa, siente y se sensibiliza con lo que acontece en los territorios y con el dolor que atraviesan sus cuerpos. Así, para el autor, el estar con las comunidades, el dar cuenta de sus problemáticas y necesidades, conlleva asumir un compromiso en sus luchas. El pensar, afectado por la realidad antropocénica que nos sacude, se hace cargo entonces de la necesidad de plantear una transformación radical del modo en que habitamos el mundo, de la forma en que nos aproximamos a los conflictos territoriales y, como mencionamos más arriba, de la manera en que desarrollamos nuestras prácticas de investigación.

Folguera es contundente, además, cuando menciona la responsabilidad del sistema de investigación nacional y las universidades públicas en el desarrollo de las patentes de transgénicos y agrotóxicos, que terminan sobre la cabeza de los pueblos y habitantes fumigados. Pero, como respuesta ante ese escenario, rescata la labor de la ciencia digna que va a las comunidades a colaborar, pensar y organizarse, siendo conscientes de que el poder dirigirá sus ataques frente a todxs aquellxs que se atreven a desafiar su hegemonía. De esta manera, la propuesta pasa por un situacionismo, que implica pensar en, desde y con los territorios, así como reflexionar sobre el cuidado y la sostenibilidad de la vida en lugares concretos, oponiéndose al ejercicio profesional que, desde el "cielo de las abstracciones", se expide sobre casi todo de un modo desarraigado. Se trata de una apuesta por multiplicar vínculos y saberes, frente a la pretensión de subsumir todo bajo el paraguas cientificista. Implica, también, saberse (y sentirse) contrariadx, porque al mismo tiempo que se opta por ponerse a disposición de las comunidades para legitimar sus luchas, existe el riesgo de caer, por distintas vías, en la misma posición de autoridad que se busca enfrentar.

Asimismo, en esta guía práctica para habitar la academia se nos invita a evitar las lógicas macabras de competencia academicista e *indisciplinarnos* frente a los campos bien delimitados del conocimiento. En este sentido, es vital la creación de espacios de resistencia en donde se practique una dinámica de contención. Esta idea de comunidad puede ser rastreada en el legado de las teorías y las prácticas de los feminismos, que proponen renovar los modos de organizar lo común, de generar lo colectivo y de ejercer los cuidados. Al recuperar aquellas trayectorias, es posible además la creación de nuevas narrativas desde las cuales vislumbrar horizontes de futuro que aún permitan el florecimiento de la vida. Al respecto, podemos remitirnos a la iniciativa, ya mencionada en esta obra, de Omar Felipe Giraldo e Ingrid Toro (2020: 119) cuando proponen la noción de *afectividad ambiental*, como un movimiento simultáneo que implica "por un lado, afectar el lugar con nuestros actos, mientras que, por el otro, es receptividad, ser afectado en el cuerpo por las atmósferas del lugar".

El cuidado, comprendido desde el aquí y el ahora, no puede desentenderse de un futuro en donde aflore el deseo de vivir. Se vislumbra, de esta manera, una noción que adquiere un sentido temporal doble, como aquello que se debe dar en lo inmediato y en el largo plazo. En definitiva, en la ética del cuidado que propone Folguera se debe comprender que este cuidado se debe dar "no solo en términos sincrónicos sino en términos diacrónicos, la proyección del cuidado como principio rector de nuestras prácticas" (Prieto *et al*., 2023: 146).

Por último, la conversación nos invita, por un lado, a dar cuenta de las derrotas, a no dejar de reconocer las frustraciones, las impotencias y los malestares que hacen parte de nuestras batallas. Al asumir y analizar las derrotas se nos abre la posibilidad de estimular la creatividad necesaria para

desplegar los caminos hacia mundos más vivibles. Pero, por otro lado, se remarca la imposibilidad de caer en un pesimismo, como si fuera un lujo en el cual no podemos descansar. Por esta razón, Folguera destaca esos pequeños-grandes festejos, que renuevan la energía indispensable para seguir mancomunados en las acciones, los afectos y los pensamientos que sostienen la lucha.

Referencias bibliográficas

Arboleda, J. C. (2021). Evaluación, decolonialidad y saberes otros. *Revista Boletín Redipe*, vol. 10, núm. 12, pp. 16-31. doi: https://doi.org/10.36260/rbr.v10i12.1566

Baquero Cano, T. (2020). *La vida no es algo personal*. Red.

Giraldo, O. F. y Toro, I. (2020). *Afectividad ambiental: Sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*. Ecosur - Universidad Veracruzana.

Medina, J. (2013). *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Oxford University Press.

Prieto, M., Avilés, G., Anzoátegui, M., Medina, M., Gómez, L. y Cosentino, P. (2023). Sobre prácticas científicas y lógicas del poder: Un diálogo con Guillermo Folguera. *Revista Estudios Sociales Contemporáneos*, núm. 29, pp. 139-157.

Prácticas epistemológicas de reexistencia frente a la colonización algorítmica

Una conversación con Miguel Benasayag

Participaron de la conversación: Pablo Cosentino, Martín Medina, Sofía Mónaco, Rodrigo Moll y Facundo Giuliano

Introducción

Este diálogo con Miguel Benasayag permite aproximarnos a una historia de vida que mezcla buenas dosis de compromiso político, interés por la construcción de conocimientos interdisciplinarios y entusiasmo por recrear las formas de lo colectivo desde espacios de investigación y formación.[104] Desde su temprana militancia de los años setenta hasta su actual participación en el colectivo de investigación "Malgré Tout" [A pesar de todo], toda su trayectoria vital ha estado marcada por un afán de comprender las tramas culturales, históricas, físico-biológicas, tecnológicas y políticas que conforman una determinada realidad epocal, para poder colaborar en la transformación de las injusticias y las desigualdades presentes en nuestras sociedades.

104 Miguel Benasayag nació en Buenos Aires, en 1953. Estudió medicina en la UBA y, tras ser detenido en dictadura, se exilió en Francia en 1978. Filósofo, epistemólogo, doctor en Psicología, investigador interdisciplinario, es un autor prolífico, interesado en una extensa diversidad de temas que van desde el psicoanálisis a la neurociencia, de la antropología cultural a la filosofía de la ciencia, atravesado en su vida por la militancia, el compromiso social y ambiental. Entre sus obras se destacan *Crítica de la felicidad* (1993) en coautoría con Edith Charlton, *¿Funcionamos o existimos?* (2021) y *La inteligencia artificial no piensa (el cerebro tampoco)* (2023), en coautoría con Ariel Pennisi.

Sus preocupaciones actuales están marcadas por el desarrollo de las nuevas tecnologías y sus efectos en las subjetividades, los modos de relación, las formas de aprendizaje, las lógicas del poder y la construcción de lo común. En especial, Benasayag se detiene en la inteligencia artificial y lo que denomina "colonización algorítmica", indagando en la manera en que lo tecnológico se hibrida con la sustancialidad de lo humano, pero sin dejar de recordar que hay algo de lo vivo que se resiste a ser reducido a las operaciones realizadas por una máquina. En este sentido, el autor sostiene la necesidad de distinguir entre el mero funcionamiento (propio de los artefactos producidos por el desarrollo tecnocientífico, pero también parte intrínseca de nuestro ser) y la existencia (que lleva implícita un ámbito relacionado con la falla, el error, la carencia y la falta). El esfuerzo por pensar una política que asuma esta dimensión existencial de la vida colectiva es un elemento central de la obra del autor y, también, un eje de lectura que atraviesa la siguiente conversación.

Conciencia de límites y sobriedad alegre

Pablo Cosentino (PC): Una de las preguntas que pensamos es acerca del énfasis que le das a la corporalidad como territorio de resistencia a las lógicas de colonización algorítmica. Vos decís que en el cuerpo existe una opacidad, una negatividad que no es representable, modelizable ni dominable. En ese aspecto, nos surgía la pregunta acerca de cuál es el modo en que creés que es posible recuperar un saber o una memoria —tal vez corporal— que fue obturada por los avances de la modernidad y sus lógicas instrumentales, cientificistas y tecnocráticas. Si te parece, podemos

empezar por ahí: ¿de qué manera pensás que es posible recuperar esa memoria o saber corporal?

Miguel Benasayag (MB): Bueno, yo tengo una doble formación, científica-biológica y filosófica. También, un poco, psiquiátrica y psicoanalítica. En realidad, como contexto histórico, nosotros consideramos que lo que estamos viviendo es realmente el fin de una época, marcada por la colonización occidental de los cuerpos y del mundo, que provoca lo que se llama Antropoceno (hace solamente cinco o seis años que los geólogos aceptan que se lo llame así). Tengan en cuenta que cada era geológica duró miles de millones de años hasta el Mesozoico —donde aparece la vida— que, si bien se acorta, dura millones de años. Porque la vida modifica mucho el mundo, pero estamos hablando del mismo tipo de modificaciones materiales objetivas que suceden en cuatrocientos o trescientos años de Antropoceno. Y estamos hablando del final del Antropoceno, que son los últimos cincuenta años, con la extinción de tres cuartos de los insectos polinizadores, 60% de las especies vertebradas, etcétera. O sea, una especie de "no va más" marcado por algo muy terrible que es que nadie decidió que "no va más". Objetivamente, la destrucción de cada acción es más grande que la producción de cada acción.

Para poner algunas imágenes, el ejemplo es: ponele que vas del punto A al punto B en coche. Hasta las décadas de 1950 o de 1960, decías "bueno, voy del punto A al punto B en coche". ¿Qué estoy haciendo? ¿Qué puedo controlar "antropocéntricamente"? Puedo controlar el 90%: estoy yendo del punto A al punto B en coche. El otro 10% se podría decir que era: "Estoy destruyendo el paisaje" o "Estoy modificando la geografía". Bueno, esto ahora se invirtió. Cuando yo tomo el coche para ir del punto A al B, el 90% escapa a mi voluntad lineal, la del "mundo del ser" (como diría Rodolfo Kusch). El 90% se escapa de la linealidad causa-efecto y el 10% queda

dentro de la evaluación de la linealidad. Lo que pasa es que tengo que reducir cada vez más mi espectro perceptivo para poder evaluar, de manera un poco imaginaria, el fruto de mi acto o la eficacia de mi acto, ¿se entiende? Puedo decir: "pero yo quería ir del punto A al punto B" y llegué al punto B, pero cada vez tengo que hacer más esfuerzo para unidimensionalizar mi evaluación porque si no, yo me doy cuenta que lo que estoy haciendo se escapa ampliamente, mayoritariamente, de mi voluntad lineal.

Foucault habla de "la muerte del hombre", pero lo que dice es que el antropocentrismo cartesiano, amo y posesor, se acabó. Entonces la reacción general es creerse el encuentro catastrófico, a mitad del siglo pasado, con esta conciencia desgraciada de que "se nos escapa de las manos", o sea que la eficacia lineal no funciona más. Hace cincuenta años, más o menos, hay un encuentro catastrófico —en el sentido de un cambio de ruta— con la máquina digital, que es una máquina sin cuerpo, que puede calcular sin vectores o variables no predictibles. O sea, en el zócalo epistemológico que se rompe en 1900, lo que se pierde es la restricción de la racionalidad a lo analíticamente predictible. A partir del Congreso de Matemáticos de 1900 y los artículos de Einstein de 1905, aparece que no podemos guardar el perímetro de la racionalidad dentro de lo analíticamente predictible.[105] Esto significa un desastre... Entonces, a mitad del siglo pasado, este encuentro catastrófico con la máquina propone otro tipo de predictibilidad que la restablece.

En ese sentido, frente a la crisis mayor del Antropoceno, esta crisis del "no va más", hay cuatro posibilidades. Una, la

105 El II Congreso Internacional de Matemáticos se celebró en París, Francia, del 6 al 12 de agosto de 1900. Los artículos del *annus mirabilis* [año milagroso] son los cuatro artículos que Albert Einstein publicó en 1905. Estos fueron importantes contribuciones a la fundación de la física moderna, revolucionando la comprensión científica de los conceptos fundamentales de espacio, tiempo, masa y energía.

mayoritaria, es decir "vamos con la delegación masiva de funciones hacia el mundo algorítmico, capaz de predecir". Ustedes saben que yo trabajé durante tres años para tratar de comprender cuáles eran las influencias en el cerebro de la delegación de las funciones, tanto individuales como sociales, hacia la máquina. Hay una especie de recomposición de la promesa de la modernidad con el mundo algorítmico. Entonces la primera posición es la de ver el desastre, pero apostar a que la racionalidad algorítmica podrá gestionarlo. Y ahí se pasa, en esta posición mayoritaria, de un mundo de la existencia a un mundo del puro funcionamiento, donde lo que queda escamoteado o aplastado, es toda cuestión sobre el sentido. Es como si a la pérdida del sentido teleológico no se le sustituye ningún otro sentido. Se pasa a un mundo donde lo que se evalúa es el funcionamiento: ¿funciona bien o funciona mal? Se efectúa la asimilación de lo vivo a la máquina. Entonces se evalúa lo vivo y lo cultural como se evalúa a la máquina en términos de funcionamiento. Se pasa de la dimensión de la política a la de la gestión, por ejemplo. Es decir, la primera posición es seguir como antes, pero teniendo cuidado y delegando a la máquina.

La segunda posición es la de la durabilidad, que dice "tenemos en cuenta el desastre, pero hay que hacer cosas durables". Esta queda un poco entrampada, muy cercana a la primera. La tercera es la ecologista, o la de la ecología política, que propone desplazar al *antropos*. Al ser desplazado del lugar central, el ser humano se convierte en un vector más entre los vectores. En la visión del ingeniero o del ser, desde el punto de vista cartesiano, el hombre se considera como el único vector. No es que se ignore que hay cosas en el medio, pero mi acto debe resolver todos los problemas que aparecen, contrastarlos, ignorarlos, etcétera. Hay una linealidad. Dentro de la ecología política lo que aparece es un respeto de los otros vectores. Es como si el hombre asumiera

que no estamos solos en el mundo. Queda el hombre, en el sentido que Foucault le otorga. Es decir, como una construcción. La cuarta posición, la que a mí me parece que es la posición descolonial —la posición interesante—, es la que toma en cuenta la muerte del hombre y el fin del mundo del ser, con la deconstrucción real del hombre. O sea, con una especie de experimentación de la multiplicidad.

Respondiendo puntualmente la pregunta, efectivamente, hay que estudiar la colonización algorítmica, pero tenemos que mantener firmemente la singularidad de lo vivo. Uno podría rechazar la durabilidad porque es hacer como antes, pero teniendo un poco de cuidado. Se podría incluso contestar a la "buena leche" de los ecologistas que dicen "aceptemos que no estamos solos, hay vecinos, entonces tratemos de cohabitar con ellos". Por ejemplo, hay autores que hablan de mantener una actitud de diplomacia. Pero en la idea de diplomacia, implícitamente, está el hecho de guardar la misma entidad de lo humano. Un poco limitada, más chiquita, descentrada, pero lo humano.

En la cuarta posibilidad lo que aparece es, efectivamente, la idea de que la deconstrucción del hombre cartesiano —el hombre del ser— implica asumir nuestra existencia como una multiplicidad agenciada con multiplicidades. Sin negar el yo, porque sería psicótico, sin negar que no hay fusión de la carne. Es ahí donde nosotros, por ejemplo, trabajamos mucho en neurofisiología, tratando de comprender cómo podría haber niveles de apercepción comunes. Yo no estoy pegado con María, no hay fusión de la carne, ni tampoco hay una negación ideológica o sofística de que María es María y que yo soy yo. Eso corresponde a un nivel que nosotros llamamos "X tolerante". O sea, hay un nivel en que no puedes ir más allá de eso. Nosotros le damos mucha importancia a la epistemología negativa, a los resultados negativos, diciendo que, si yo niego que haya una diferencia entre

María y yo, ya es un sofisma. No sé cómo lo entenderán los budistas, pero nosotros no podemos entender que María es una ilusión. Ellos dicen "el individuo es *maya*, ilusión". Yo lo creo para ellos, pero nosotros no podemos decir "yo ella, en ello". O sea, expresarse por sofismas performáticos de la lengua. Yo no puedo ser un monje tibetano ni transformarme, de repente, en un indio que ha vivido protegido de la colonización occidental.

¿Qué es repensar el cuerpo? ¿Qué es reposicionar al cuerpo? No puede pasar entonces por sofismas teóricos como decir "yo soy muchos" o "mis dimensiones agenciadas con las tuyas". Me parece que entonces pasa por la experimentación concreta de los límites. Por ejemplo, yo lancé como consigna de nuestro colectivo "la sobriedad es un destino inevitable, para todos". O sea, ¿ustedes se imaginan que en la ciudad de Barcelona hace tres años que no hay agua? Tienen una pequeña fábrica de desalinización, pero que no da agua y hace tres años que hay barcos que van de Marsella a Barcelona llevando el agua, ¿entienden? La sobriedad, efectivamente, provoca guerra porque "tragate vos la sobriedad, yo sigo gozando como un chancho", ¿verdad? Pero resulta que, si para tomar una ducha cuando quiero o tener una pileta, tengo que tener un guardia armado en la puerta, no es que estoy evitando la sobriedad, sino que es mi tratamiento de la sobriedad. Entonces nosotros dijimos que la cuestión objetiva de la sobriedad es uno de los síntomas mayores de la crisis del Antropoceno. Tenemos que poder experimentar una sobriedad feliz o alegre, utilizando los términos de Spinoza.

Una sobriedad alegre quiere decir no experimentar los límites como confinamiento, sino como lo que protege la vida. Esta experimentación de los límites es lo que recorporiza los cuerpos. Esto lo sacamos de Kant, en la *Crítica de la razón pura*. Burlándose de Platón, dice que este se comporta como una paloma que piensa que si no tuviera el aire volaría

mucho mejor. Claro, si la paloma no tuviera el aire "se hace pizza" en el piso. Entonces va a decir que hay una confusión entre límite y confinamiento. Confinamiento sería entonces si yo le ato un ala a la paloma ya que le estoy cercenando sus posibles. Pero el límite es lo que le permite la existencia y hace parte del desarrollo de los posibles. La paloma, porque conoce los límites, puede desarrollar nuevos posibles: modificar su forma de vuelo, por ejemplo.

Bueno, entonces la cuestión del cuerpo va a aparecer como una experiencia alegre, como lo que protege la vida. O sea, no es que desfalleces de sed pero sonríes, sino que decís: "Bueno, ¿cómo podemos pensar un habitar los límites de una manera que no sea ni guerrera, ni triste, ni de renunciante?". Entonces, efectivamente es un problema porque en biología consideramos que el mundo cibernético se comporta como una suerte de especie en rivalidad con las otras especies. Y eso hay que entenderlo también de manera muy práctica. Las bibliotecas pueden entrar en el *smartphone*. O sea, encendiéndose el *smartphone*, se entra en rivalidad con lo material que nos circunda.

Está lo que trabajé en neurofisiología, tratando de comprender esa simplificación de las redes y la estructura neuronal del cerebro por la delegación de funciones. El experimento, que costó muy poco, fue con los choferes de taxi, en París y en Londres. Al cabo de tres años, los que manejaban con GPS tenían atrofiados todos los núcleos subcorticales a nivel del tronco, que se ocupan de cartografiar el tiempo y el espacio. Cuando yo publiqué los primeros artículos pensé que los biólogos me iban a criticar diciendo "no, pero calculaste mal". Pero me dijeron algo peor: "y bueno, es así Miguel... estamos viviendo un pivote evolutivo en el que de todo lo que se ocupaba el cerebro humano mal se ocupará ahora la máquina, y el cerebro funcionará en red". Y, último punto, cuando el cerebro está en red, no funciona con el

principio del cerebro, que es la integración permanente. La red captura segmentos de redes sinápticas de manera disociada, dislocada, ¿se entiende? O sea, la delegación de funciones es algo masivo.

De negatividad, ritmos y ritos

PC: Sí, se entiende, Miguel. Muy claro. A mí me queda una cuestión acerca de lo que mencionás de recorporizar los límites. Lo pensaba en sintonía con algunos de los temas que planteás en tus últimos libros. Esto de integrar orgánicamente la negatividad, que es una idea muy potente e interesante, va en línea también con la cuestión del conflicto, que está muy presente en tu obra. Quería preguntarte cómo pensás lo ritual ahí, qué papel o lugar le das en esa recorporización de los límites, en la integración de la negatividad sin transformarla en una instancia a ser superada, al modo dialéctico.

MB: Claro, entonces hablemos un poco impresionísticamente, con elementos que vamos juntando. Por ejemplo, ustedes conocen a Fernand Braudel, el que escribió "Mediterráneo".[106] Braudel va a desarrollar una idea muy interesante pero poco comprendida. Lo que va a decir es que en un espacio vectorial hay vectores que interactúan y hay una resultante. Lo importante es que la resultante no tiene una existencia física como los vectores, la resultante existe como un todo en cada parte. Por ejemplo, supongan que tienen tres personas que empujan un mueble en tres puntos diferentes. El mueble no va a ir en ninguna

106 Alude a Braudel (2018).

de las direcciones vectoriales de los que están empujando. El mueble va a ir en una cuarta dirección, pero esa dirección es la única que no tiene una fuerza física que empuja, ¿se entiende? ¿Y dónde existe este cuarto vector resultante? Existe como resistencia, lo siente cada uno de los que empujan, en su empujar. Con la resultante de un espacio vectorial, de un conjunto de vectores, yo entendí lo que los místicos decían, o lo que Spinoza o Leibniz van a decir de manera diferente, de que el todo está en cada una de las partes. O sea, no hay un todo que envuelva. Cuando Leibniz dice "el mundo está en cada mónada, pero no hay un mundo que contenga las mónadas", o cuando los neoplatónicos dicen "el todo es infinito, incluyendo el fallido", ¿cómo podés pensar un todo en la parte que no existe como afuera? Para mí, el espacio vectorial es un punto de vista muy material y concreto y es un ejemplo de esto, no es una metáfora.

Entonces, por un lado, Braudel dice que cuando quiero comprender la historia del Mediterráneo, por ejemplo, tengo que tener en cuenta la geografía, la fauna, la flora, la atmósfera, los cambios y las civilizaciones que vivieron. Pero las civilizaciones como un vector más. Claro que lo vivo y lo humano influyen mucho, pero no son las resultantes, son un vector más. Entonces las guerras en el Mediterráneo están determinadas por una cantidad de vectores no demostrables. Siempre hay uno más que podés agregar. Cualquier hipótesis que tome solamente los vectores humanos y culturales para comprender un evento como las guerras en el Mediterráneo oblitera y eclipsa toda una serie de vectores que tienen que ver con la geografía, la flora, la fauna, el clima. Bueno, esto tiene que ver con la cuestión de lo multifactorial.

Por otro lado, todos esos factores se mueven con ritmos, sean biológicos o climáticos. Los ritmos, que no son nunca repetición, pueden ser comprensibles como espirales. El ritmo permite, incluso, intuir lo nuevo. Cuando uno,

escuchando una música que no conoce, se deja llevar por el ritmo, sabe lo que va a venir después. Es por eso que la música experimental, conceptual, trata de construir el ritmo intentando por todos los medios que no puedas saber lo que va a seguir. Es una experiencia que tiene que encontrar después un nuevo ritmo. Por ejemplo, con respecto a la música contemporánea, el ejemplo más claro que tenemos es Piazzolla. Él puede incorporar un ritmo nuevo en la deconstrucción del ritmo clásico. Bueno, la modernidad va a considerar como negatividad el hecho de que un ritmo no se pueda aplastar y transformarlo en linealidad. Entonces lo que llamamos negatividad constitutiva, estructural, es justamente el modo humano de nombrar algo que se opone a toda armonización final o a toda linealización.

Nosotros, epistemológicamente, hace mucho tiempo hablamos de "X tolerancia". Decimos, el real —lo que sea el real— tolera ciertas cosas y no tolera otras. El real, en la fricción con algo, nunca se manifiesta en positivo, sino solo tolerando o no tolerando ciertas hipótesis y actos. Por ejemplo, uno podría decir, de una manera un poco caricatural, que la Unión Soviética durante setenta años fuerza los posibles, pero hay algo X no tolerable que hace que se caiga y se desmorone por dentro. O sea, son como proyectos ingenieriles, en el sentido moderno del ser, que no respetan la X tolerancia.

¿Y cuál es el elemento fundamental de la X tolerancia? Los ritmos. Y estos, en lo humano y en lo no-humano, tienen transductivamente una manifestación de ritos o rituales. Transductivamente quiere decir que no es una traducción. Los ritos, efectivamente, no tienen explicación ya que poseen un núcleo de negatividad dentro donde, si vos querés ir más rápido o menos rápido, hay algo que no funciona. Los ritos, una vez más, tampoco son repetitivos. Es por eso que todo fundamentalismo es una mentira porque tanto los ritos como los ritmos, conocen desarrollos espiralados, que

van para más o para menos. Entonces, por ejemplo, en un ritmo puedo introducir una síncopa —la introducción de la síncopa del jazz fue X tolerante, es decir, introdujo una posibilidad más que se agenció y crea ritmos más potentes—. De la misma manera, los ritos también pueden conocer nuevas dimensiones X tolerantes o perder otras, pero el ritmo y el rito son principios de organicidad total. Son como los principios de X tolerancia total.

Nosotros trabajamos esto en la teoría de la situación. Si me preguntaran qué es lo que define la existencia de una situación, algo que exprese esta relación transductiva rito-ritmo o qué es lo que efectivamente se opone a lo agregativo, yo diría que es un principio orgánico. Creo que lo que Kusch define como "culturas del estar siendo" son culturas orgánicas. Cuando explica por qué el viejo aymara no quería la bomba de agua, lo que dice es que si incorporaba la bomba de agua es un salto, es una potencia demasiado grande.[107] No va a poder incorporarla a su rito-ritmo. Si yo introduzco una potencia demasiado grande a mi rito-ritmo, lo voy a destruir, ese es el problema con la potencia algorítmica.

La cuestión de la potencia algorítmica no es que el algoritmo sea bueno o malo. El problema es que es una potencia horizontal tan fuerte que aplasta a los otros vectores y tiene tendencia a capturar la resultante. Cuando un changuito de La Quiaca utiliza la misma interfaz *smartphone* que un nene en Zúrich, hay algo ahí de una potencia unidimensional que quita la potencia. El ejemplo de la bomba de agua de Kusch es esto. Por eso, también, el otro ejemplo que él da con el camión y dice que lo compraron y se pusieron a exorcizarlo.[108] Porque ellos saben que el camión tiene mucha

107 Benasayag hace referencia a un pasaje escrito por Kusch (2000a).

108 Benasayag hace referencia al capítulo 5, "La doble vectorialidad del pensar" del libro de Kusch (2000b).

potencia y que, si el camión les permite ir y volver al mercado, el problema es que esa rapidez de ir y volver capaz les va a cambiar totalmente su rito-ritmo. Y es ahí donde está el peligro de que el funcionamiento aplaste la existencia. No puede haber existencia sin funcionamiento, la cuestión pasa por el metabolismo.

Cambios de paradigmas, imposibilidad de futuro y contraofensivas

Sofía Mónaco (SM): Me gustaría que puedas profundizar un poquito más sobre lo que señalás acerca de un cambio de paradigma...

MB: ¿Cuál es mi entusiasmo de hablar con ustedes? Es clarísimo: estamos en un momento donde la masa crítica de la gente que participa en la construcción de un nuevo paradigma no está o no es suficiente. O sea, la construcción teórica y práctica de un nuevo paradigma potente, capaz de construir a partir de la destrucción. Una vez le dijeron a Kusch: "acá está el alemán que se hace el indio" (él reaccionó y le rompió la cara). Efectivamente, no podemos "hacernos los indios". Ni siquiera los indios se pueden hacer los indios. Bueno, entonces la cuestión hoy es urgente: comprender una nueva manera de habitar el mundo, este mundo. No podemos parar la destrucción, ni siquiera podemos encontrar maneras eficaces de oponernos. Yo ahora estoy por publicar un libro que llamé, pedantemente, "Contraofensiva",[109] que expresa un deseo de realizar una contraofensiva, pero que no se constituya especularmente con el sujeto que atacamos.

109 Se refiere a *Contraofensiva. Actuar y resistir en la complejidad* (Benasayag y Cany, 2026).

Entonces el nuevo paradigma es esa urgencia existencial de ver y de probar cómo se puede habitar el mundo y construir nuestras vidas de maneras diferentes. Pero va desde cómo te levantás a la mañana, qué es lo que vas a evaluar y qué es lo que no vas a evaluar, ¿se entiende? Estoy convencido que es una urgencia total.

Son elementos del nuevo paradigma un pensar sin solución y un compromiso que no sea especular. Yo vengo de la experiencia de los años setenta, dentro del empuje popular nacimos los guerrilleros. ¿Y qué pasó? En un momento dado ese empuje cede frente a la complejidad y la brutalidad, y empieza a irse para atrás, a tratar de suplir al empuje popular. Pensamos que, si no había empuje popular, entonces nosotros íbamos a suplirlo. Ese fue el error de ponernos en especularidad. Antes de que nos destruyeran, el hecho de movernos especularmente ya nos había derrotado. Hoy tenemos que encontrar modos de acción, de contraofensiva y de compromiso que no caigan en la especularidad, a pesar de las ganas que tenemos de contestarles, ¿verdad?

Eso es el "estar siendo" del que habla Raúl Zibechi.[110] La cuestión es que el nuevo paradigma implica darte cuenta que buscar la solución es parte del problema y que, entonces, no hay que aceptar fatalísticamente lo que pasa. Pero hace falta mucho más coraje que para atacar el cuartel de Azul.[111]

SM: Muy interesante cómo planteas esta idea de cambio de paradigma. Realmente aporta un montón porque, generalmente, se piensa desde el otro lado, como si se dijera: "bueno, hay un cambio de paradigma... Se está empujando como se puede".

110 Se refiere al escritor uruguayo Raúl Zibechi, especializado en temas relacionados con movimientos sociales.

111 Se refiere al ataque del Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) a la guarnición militar de Azul, efectuado el 19 de enero de 1974.

MB: Yo no quiero molestar a nadie con subjetividades pero, por ejemplo, cuando yo recibo un boletín informativo que viene de una organización que se llama La Cámpora,[112] ellos hablan de Kusch o de descolonización, y en el artículo de al lado explican que los transgénicos son muy buenos y que no hay problemas con el extractivismo. O sea, hay que tener cuidado porque, en realidad, no basta decir "Kusch, Kusch, Kusch". Extractivismo o transgénicos, todo eso es el actuar lineal, colonial, occidental, patriarcal y todo lo que uno quiera decirle. No es el nuevo paradigma. ¿Se acuerdan de Gramsci? "El viejo mundo desapareció, el nuevo tarda en aparecer y en el medio emergen los monstruos". Él estaba seguro que había uno nuevo. Nosotros no sabemos si hay uno nuevo, ¿se entiende? Él estaba en la cárcel. Yo, cuando estaba en la cárcel, estaba como Gramsci, totalmente convencido que podían hacernos mucho daño, pero que el nuevo mundo estaba ahí esperando en la aduana. Nuestro problema es que nosotros no tenemos la posibilidad de una apuesta más allá del horizonte oscuro. Tenemos que poder pensar sin cuestionar la oscuridad del horizonte. Es como una especie de hiperinmanencia.

Rodrigo Moll (RM): Perdón Miguel, respecto de esto que mencionás, ¿cómo podemos en este sentido pensar una praxis? Una en donde cierta idea o noción del porvenir o del futuro está totalmente obturada, porque nos está negado. Si uno piensa desde estas generaciones, ya tenemos presente que el desastre ecológico, la sexta extinción masiva de especies y todo lo que presenta el porvenir es una catástrofe. ¿Cómo pensar una teoría de la acción, una praxis política inclusive, cuando el futuro ya de por sí lo tenemos

112 La Cámpora es una agrupación política fundada en 2006, entre cuyos referentes se encuentra Máximo Kirchner.

negado? Y declinando un poco la pregunta, ese futuro también involucra generaciones futuras, sean humanas o no humanas, ¿qué responsabilidad tenemos frente a ellas? Porque también nos despliegan hacia un deber ser con el cual tendríamos que estar comprometidos. ¿Cómo plantear una teoría de acción desde ahí?

MB: No podemos dejar de comprometernos si podemos comprender. Incluso comprender afectivamente que cada uno de nosotros es un segmento de la vida. O sea, no tenemos la vida, sino que participamos de ella. La vida no es algo personal. No podemos no sentir la amenaza o la tristeza. Yo saqué un libro con un joven, en Italia,[113] donde partíamos de la base de que hoy en día los chicos de ocho o nueve años vienen y te muestran una foto de un león o un elefante y te dicen "¿hay todavía?". A mí me mata... Vos te imaginás que yo cuando era chico veía una foto de un elefante o un león, y el goce... ¿te das cuenta? O sea, nosotros no podemos negar esa tristeza, ni podemos mirar para otro lado. Pero el asunto es cómo se vive y cómo se construye con eso. Bueno, ese es el compromiso: tenemos que vivir con eso porque no nos queda otra. Tenemos que construir, dentro de esto, vida. No sobrevida, sino vida.

Incluso desde el punto de vista de ser padre o madre. O sea, uno está cansado, porque ¿viste el entusiasmo que tienen los nenes? Y uno, al mundo y a la vida, ya no puede mirarlos más... No sé, yo veo tres mariposas que aparecen y digo "uff, hay tres mariposas...". Porque yo, desde un punto de vista biológico, sé que tres cuartos de los insectos desaparecieron. Pero entonces tenés el entusiasmo de los nenes y tenés

113 Se refiere a la publicación en coautoría con Teodoro Cohen de *L'epoca dell'intranquillità. Lettera alle nuove generazioni*, editado en 2023 por Vita e Pensiero. En 2026, la editorial Prometeo publicó la traducción al español *La época de la intranquilidad.*

el horror del mundo, y uno tiene que arreglárselas para que este no sea un horror, a pesar de todo. Pero, ¿cómo se hace eso? Bueno, en realidad, por empezar hay como un límite —no un confinamiento—, que es el límite del mañana lineal. No sabemos a qué se va a parecer la vida de acá a cincuenta años. Eso hay que tomarlo como un límite, no como un confinamiento. Si uno trata de romper los límites se lastima, como la paloma, que creía que el aire era un confinamiento. Esto es un límite de nuestra racionalidad y de nuestra posibilidad de perspectiva.

Hay otro futuro que es el futuro espiralado, el de los posibles acá y ahora, el de "hagamos un plan", pero uno muy concreto que tenga que ver con el desarrollo de una experiencia a diez años. Una que podamos evaluar de manera muy cerrada, cuestión de poder saber qué es lo que estamos haciendo. Porque nuestra capacidad racional tiene que desarrollarse al infinito, pero dentro de este límite epocal. No tenemos que pensar en que el mundo será un paraíso, sino poder poner entre paréntesis que va a haber un mañana o un pasado mañana lineal. Hoy hay un cierto techo epocal que hace que el futuro lineal sea un límite racional. Y nosotros tenemos que desarrollar los posibles...

Les doy un ejemplo así les digo desde dónde lo pienso. Resulta que yo estuve en una cárcel durante varios años, la del Chaco, donde fue Margarita Belén y donde mataron a los compañeros y compañeras del ERP.[114] Yo era responsable militar del ERP de unos pabellones, y me ocupaba de dos cosas: de la comunicación con el exterior (que era muy complicada y peligrosa para los que comunicaban) y de la fuga. Una vez me llega la información, que yo trato de confirmar, de que

114 Se conoce como "Masacre de Margarita Belén" a lo acontecido entre la noche del 12 y la madrugada del 13 de diciembre de 1976, en la que el Ejército Argentino y la policía del Chaco torturaron y ejecutaron a veintidós militantes políticos, cerca de la localidad de Margarita Belén (Chaco).

teníamos que suspender todos los planes de fuga. No es que tenía un plan de fuga bueno, pero suspender los planes de fuga significaba que afuera no quedaba más nada, ¿se entiende? Porque no es que te fugás y te vas a esconder "piedra libre". Tenés que tener una estructura. Tardé mucho tiempo en confirmar la información y el día que me la confirmaron yo estaba subido de una ventana para comunicarme con otros pabellones (nos comunicábamos con las manos). Me confirman la información —tengo la fidedigna de que se suspendió todo el plan de fuga— y yo tenía que salir de ahí. Había un compañero de guardia que me protegía y me avisaba si venían los *yugas*,[115] y yo pensaba "¿y ahora qué les digo a los compañeros?". No había más afuera y ahí nos estaban matando. Bueno, en ese momento fue una especie de experiencia. Porque yo tuve que poner un límite en el después. Yo no sabía si iba a haber un después, no sabía si nos iban a matar a todos. Sabía que ya no podíamos tener el "después de fugarse". Ese día nosotros hicimos una especie de revolución cultural dentro, donde dijimos "La vida es acá, no tenemos más que sobrevivir en la cárcel. El afuera o el después hay que ponerlo entre paréntesis". No es que no existiera, pero si existía dependía de que no nos destruyéramos ahí. Lo único que yo podía decirles del después a mis compañeros era "del después te olvidás... si existe un después depende de invertir 100% acá".

Es un ejemplo vivido que creo que tiene una lectura epistemológica posible. No es que uno, de repente, se olvide del más allá lineal o de que después del muro hay un afuera. Pero eso no puede ordenar más el presente, hay algo que lo bloquea. Entonces, de repente, nos transformamos. El pabellón, realmente, es una especie de universidad popular. Había un compañero, José Luis —un perro como yo, pero

115 En lunfardo, el término 'yuga' refiere a un celador de cárcel.

del Chaco—, que siempre andaba triste y con "cara de orto". Me acuerdo que una vez lo agarré en un rincón y le dije: "Mirá José Luis, vos nunca encontrás ningún motivo para estar contento acá, ¿no? Si vos salís vivo, yo te digo que no vas a encontrar ningún motivo para estar contento afuera tampoco". José Luis salió vivo, vive en España y pone "cara de culo" todos los días. ¿Se entiende?

Bueno, el mundo se transformó en eso para mí. Hoy en día no es que nosotros tengamos que olvidarnos sofísticamente de que hay un futuro lineal, pero incluso para actuar sobre él hay que invertir 100% lo que existe debajo del techo linear. Eso es un elemento del cambio de paradigma porque tenemos que desarrollar los posibles de manera conflictiva y contradictoria. Nosotros no somos indios del "estar siendo" y tratamos de no ser más "hombres del ser". Entonces tenemos que hallar nuevas maneras de encontrar sentido, que es lo propio de lo vivo, de la existencia, del descolonizarse del funcionamiento algorítmico. No es que no hay que utilizar lo algorítmico, pero lo tenemos que usar para nosotros. Lo algorítmico tiene una fuerza performativa muy grande. Es muy raro que la gente utilice un aparato algorítmico. En general la gente se cuela, así como en un molde. Cuela su potencia de actuar dentro de los posibles del algoritmo. Ese es el ejemplo entre el changuito en La Quiaca y el niño suizo en Zúrich. Los dos están colándose como una pasta en un molde dentro de los posibles de la máquina. Bueno, el cambio de paradigma es eso: experimentar el estar siendo sin "hacerse el indio", por ejemplo, con este límite que es el de un futuro lineal.

Ciencia, saberes-otros y decolonialidad

Martín Medina (MM): Miguel, me interesa mucho saber cómo pensás la cuestión de la colonización hoy. En tu libro "Experiencia y sentido en común"[116] decís que al sentido común se lo toma como prelógico y esto sería un gesto colonizador, en tanto la cultura occidental científica-tecnológica se coloca como la única capaz de dar una interpretación válida del mundo. Y acá hay dos preguntas que me surgían. Una es si considerás que existe una corriente científica o filosófica que tenga la capacidad de entablar un diálogo de pares con la comprensión del mundo del sentido común. Y, en esta línea, si encontrás alguna corriente científica o filosófica de Occidente que pueda entrar en diálogo con las cosmovisiones de pueblos originarios. Vos mencionaste a Kusch... Yo no lo tomaría a Kusch como una tradición o una escuela, aunque creo que hay un esfuerzo en Argentina por desarrollarla. Sin embargo, en la UBA, por ejemplo, se sigue viendo a Kusch como un autor marginal, uno tiene que buscar por los rincones este tipo de propuestas.

MB: Bueno, con respecto a lo que decís, un pequeño detalle. Yo encontré a Kusch de casualidad, no lo conocía. Aparte, para mi generación, realmente era un facho peronista de derecha, que había tenido alguna relación con nosotros porque el PRT tenía un componente indigenista que venía por Amílcar Santucho, que era uno de los hermanos de Roby.[117] Pero el ERP actuó en un 80% dentro del punto de vista de la emancipación del ser. O sea, el mundo del ser también

116 Nos referimos a Benasayag y Cany (2022).

117 Tanto Mario Roberto Santucho (1936-1976) como su hermano Amílcar Santucho (?-1995) fueron militantes del Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT).

produjo sus prácticas y teorías emancipadoras que quedaban encerradas dentro de ese mundo.

A mí me parece interesante que Kusch no esté dado académicamente. La comparación que siempre hago es que, en la psiquiatría, encontré a David Cooper —que es el fundador de la corriente antipsiquiátrica— también de casualidad porque vino a Argentina y hacía reuniones en la casa del barrio Belgrano, no es que en Medicina alguien me enseñó a David Cooper.[118] Y me parecía interesante que Kusch tampoco se vuelva demasiado oficializado, que no se academice demasiado lo anticolonial, porque nos puede pasar, como les pasa a los yanquis, que todo un grupo de blancos dan clases de anticolonialismo en la Universidad de Harvard. A mí me hace ruido. Pero, bueno, es un detalle.

Con respecto a la ciencia, a mi parecer, no hay una corriente hoy en día que podamos señalar, por ejemplo, en biología, en física o en matemática (que son los tres ejes científicos que están en el Colectivo).[119] Al contrario, incluso los que reivindicamos una singularidad de lo vivo somos minoritarios, pero aceptados dentro del mundo científico. Lo que pasa es que lo que se llama "mundo científico" en el sentido occidental, es una construcción. En realidad, nuestra hipótesis ontológica es que hay una especie de autoconstrucción del mundo que se genera por épocas, geografías, etcétera. Y se configura de una manera o de otra. El mundo tal como se ha autoconstruido no es el único (donde autoconstruido sería un montón de vectores dentro de los cuales está el humano, pero donde aquel no es el vector principal). El mundo autoconstruido en China clásica o tradicional, por ejemplo, es

118 David Cooper (1931-1986) fue un psiquiatra sudafricano, teórico y líder de la corriente antipsiquiatría.

119 El Colectivo "Malgré Tout" [A pesar de todo], al que pertenece Miguel Benasayag, está conformado por educadores, artistas, científicos, abogados, investigadores y militantes feministas, ambientalistas, de la antipsiquiatría o de la contracultura.

autoconstruido de un modo. El mundo autoconstruido que tiene ejes científicos, donde hay un eje de causalidad y un efecto matematizable, es otro, ¿se entiende? No hay una superación científica del saber tradicional, sino otro modo de construcción del mundo.

Después está lo que dice Darcy Ribeiro, existe esa historia de la fagocitación.[120] A mí me parece que, efectivamente, lo que sí existe fácticamente es la posibilidad de fagocitar saberes y crear saberes y mundos híbridos. Me parece que, hoy por hoy, no hay ningún mundo no hibridado. Entonces, en ese sentido, más que una corriente científica que pueda dialogar con un mundo tradicional, un mundo del estar siendo, lo que sí existe muy fuertemente es la necesidad de esta hibridación. Hay científicos que lo hacen sinceramente, pero es muy difícil como científico bajarte del pedestal y no tener una actitud paternalista con el otro. Por eso nosotros insistimos en mostrar cómo el paternalismo con respecto al sentido común es irracional, porque lo que no sabe el médico es el saber existencial del enfermo. O sea, vos como médico sabés un montón de cosas acerca de cómo funciona generalmente un cuerpo, ese es tu saber. Pero el paciente sabe con un saber no sistematizado ni consciente, sabe lo que es para él existir. La hibridación es cuando de repente el médico acepta entrar como un vector más en la situación de consulta. Yo pongo al médico como un ejemplo de ciencia occidental. Entonces lo que tenemos que aprender a hacer es un poco eso. Por ejemplo, acá hacemos consultas psiquiátricas donde tratamos de enseñarle al psiquiatra que su saber es un saber técnico más que tiene que poner en la olla común. Pero que el sentido de la cura, de lo que se va a hacer o del proyecto, no depende de su vector, sino de una resultante.

120 Darcy Ribeiro (1922-1997) fue un intelectual y político brasileño conocido por sus trabajos en educación, sociología y antropología.

Entonces ese es un poco el desafío porque yo no creo que haya una ciencia maya o una ciencia azteca. Porque soy muy viejo y conocí también el sofisma de la ciencia proletaria. Creo que no vale la pena llamar "ciencia" a saberes que son legítimos en sí y que no hace falta que sean ciencia. Por ejemplo, tratar de decir que la psiquiatría o la medicina es una ciencia es estúpido. La medicina es un arte con muchos saberes y no hace falta decir que es científica, porque no podés demostrar la cientificidad de la medicina, sino la riqueza de los saberes médicos. Bueno, en ese sentido me parece que es importante ver el contenido interesante y rico de la ciencia occidental. Pero verlo como un vector más y no como una superación.

Yo discutí esto con muchos de los descoloniales que están en EE. UU. y en México porque me parece que la reivindicación de una ciencia india contra otra, lo único que hace es restablecer una bipolaridad colonial caricatural. A mí me parece que hay que pensar en términos de una multiplicidad donde, justamente, no establecemos más bipolaridades. Yo hablo mucho de Kusch porque es el descolonizador que más me interesa. Después hay muchos otros aportes, ¿no? Pero Kusch es bastante consciente de que la ciencia tiene una geocultura, es decir un geoorigen. O sea, la ciencia siempre resuelve problemas que aparecen situacionalmente, y esa situación es geolocalizada. Entonces cuando Galileo se hace preguntas, se las hace porque en Italia, en ese lugar y en esa época, esa pregunta aparece como algo muy concreto que no tiene nada que ver con lo que un chino de la época se preguntaba.

El origen, lo geolocalizable de la ciencia, hay que tenerlo en cuenta. Pero no invalida a la ciencia el hecho de que tenga una geolocalización de origen, que es inevitablemente colonial. Los occidentalizantes te dicen "pero, ustedes, ¿qué quieren? ¿negar la técnica? ¿quieren tener frío en invierno y calor en verano?" "¿no quieren las vacunas?" Nosotros tenemos que comprender todos esos cuestionamientos a nivel de

paradigma. Los saberes egipcios, chinos, mesopotámicos o mayas, eran saberes enormes. Lo que pasa es que esos saberes no estaban sistematizados y ordenados en forma ascensional, sino que quedaban en una horizontalidad. Esas civilizaciones que conocieron cosas enormes nunca creyeron que sus conocimientos estaban en guerra contra la oscuridad. Y esos conocimientos aumentaban los posibles: aun hoy en día no sabemos cómo pudieron construir las pirámides, por ejemplo.

Facundo Giuliano (FG): Miguel, mencionabas lo de la decolonialidad y a veces da la sensación que en el panorama de las discusiones contemporáneas o actuales se van abriendo caminos que a veces amplían los lugares de enunciación y a veces los cierran. Sin embargo, a veces uno va por un lado, el otro va por el otro, pero se está conversando sobre el mismo asunto o sobre problemas que comparten una misma raíz. Por ejemplo, vos hablás de un nuevo paradigma y yo me acuerdo que Mignolo, a comienzos del 2000, hablaba de la cuestión de un paradigma-otro, que está dado por la cuestión de la fronterización.[121] Él toma a Anzaldúa, el pensamiento fronterizo y ese roce entre el este y el oeste, entre el norte y el sur y lo que sangra.[122] Me llamaba la atención, cuando leía "Funcionamos o existimos",[123] tu insistencia en la palabra "colonización" (vos recurrís al debate con Bartolomé de las Casas).[124] Recuerdo que en Francia hubo,

121 Walter Mignolo es un pensador argentino, referente de la perspectiva decolonial y fundador del grupo Modernidad/Colonialidad.

122 Gloria Anzaldúa (1942-2004) fue escritora y activista chicana. Sus principales intereses pasaron por la reflexión en torno al feminismo, las identidades y la sexualidad.

123 Nos referimos a Benasayag (2021).

124 Bartolomé de las Casas (1484-1566) fue un fraile dominico español y antiguo conquistador que reveló las atrocidades de las conquistas de Nueva España y Perú y que escribió diversas obras en defensa de la libre autodeterminación de los indígenas en el Imperio español.

no sé si este año o el año pasado, una reacción muy grande a lo decolonial. Incluso de parte del Gobierno, en términos reactivos, decían "estos que vienen con la identidad, son fascismos"... una cosa muy impresionante. Me daba la sensación que, en aquel libro, hablabas de la colonialidad, de una nueva profundización de esa noción y de sus efectos, acercando desde las entrañas de la bestia la configuración de este poder. Quería preguntarte cuál es tu mirada respecto a este concepto surgido en América Latina, porque cuando vos insistís en la colonización, me parecía que tenía que ver con la colonialidad, ¿no? Quería saber entonces cuál es tu conversación o tu tensión con la teoría crítica de la colonialidad del poder.

MB: Mirá, te digo muy sinceramente... Yo encontré el concepto decolonial antes de conocer nada de decolonialidad. Simplemente a partir de Bartolomé de las Casas veíamos cómo la colonización había establecido un universal abstracto. Después hablábamos de la colonización cartesiana de los cuerpos y de la colonización algorítmica, en el sentido un poco intuitivo que uno puede tener de la colonización (o de lo que en biología llamamos "colonización"). Colonizar quiere decir que un vector viral, o lo que sea, se instala en un organismo. Y resulta que hace muy poco tiempo, debe hacer cinco, seis o siete años máximo, me encontré abruptamente con el mundo decolonial. No tenía idea, no sabía ni que existía. Porque incluso a Fanon yo lo había metabolizado dentro de una radicalidad contra el neocolonialismo. Como acá vivimos en un país colonial,[125] uno ve lo que es el neocolonialismo. Y hace unos años, ya te digo, me "desayuné" que había un movimiento decolonial que no hablaba de colonización

125 Se refiere a Francia, su lugar de residencia actual.

algorítmica, ni de colonización de los cuerpos en el sentido de Descartes.

Sin imágenes, sin un imaginario, no hay movimiento. Y me parecía que hacía mucho tiempo que nos faltaba, a los que queremos estar del lado de la vida, algunas imágenes potentes que recubrieran la estructura de lo que se está moviendo. Pero la estructura me parece un poco endeble a veces. O sea, me parece demasiado metafórica. No digo poética porque el poema es una cosa muy concreta. Mi obsesión es que no sea metafórico. Cuando yo digo "el todo está en las partes", yo digo "el todo está en la parte, usted va a ver cómo el todo está en la parte", ¿te das cuenta? Entonces, para mí, lo decolonial existe un poco de manera aberrante con respecto al movimiento decolonial. Por ejemplo, la descolonización de género. Yo me enteré porque trabajé con una amiga de Judith Butler. Yo tengo ese estilo de investigación y de trabajo: investigo mi cosa y voy encontrando el mundo en intensidad. Me entero de que lo que estoy trabajando lo trabaja este o aquel, pero no busco nunca. Me critican, a veces, de que yo no dialogo con los otros, pero yo trabajo así, y así encuentro a los otros. Con lo decolonial, lo que me extraña mucho es que, cuando se habla de descolonizar, no se hable de algoritmo o se considere que una construcción cualquiera no tiene un punto de X tolerancia que no es deconstruible, sino que es el fundamento de toda nueva construcción.

Mi objetivo —y el objetivo de la gente que trabaja conmigo— es trabajar en lo duro de lo que se trata. Y después las palabras o las imágenes que se ponen alrededor no son nuestro trabajo. Me parece que la práctica de la gente dará imágenes a esas nuevas hipótesis teóricas y prácticas. Pero cada vez que me encontré con grandes descolonizadores la pasé muy mal, salvo Zibechi o algún otro... Era por malentendidos, por un mal entendimiento. Yo tuve la suerte de conocer a Sartre y estoy convencido desde siempre que, por ejemplo,

mujer no se nace, sino que es una construcción. Pero, a la vez, estoy convencido, como Simone de Beauvoir, que esa construcción es a partir de una X tolerancia que existe. Esa X tolerancia no quiere decir biologización, hay mucha confusión... Digo "mucha confusión" porque hay que saber que, desde el punto de vista biológico, nuestra posición organicista es una interpretación de la biología. O sea, no solamente no somos biologizantes, sino que nuestra visión, el punto de vista orgánico, es un punto de vista que se opone a la biología molecular constructivista, por ejemplo. Entonces nosotros decimos que hay un punto de deconstrucción, que es el punto de toda construcción orgánica. Fueron catastróficos algunos encuentros con descoloniales. Trato de ser precavido diciendo "miren, yo lo que digo es esto, nada más que esto...".

FG: Sí, es clave. A veces me pregunto si los efectos del funcionamiento del neoliberalismo —si le podemos llamar así—, en este preciso momento o en esta configuración actual del capitalismo y de la colonialidad, no impacta sobre nuestros cuerpos de manera que terminamos trabajando así, cada uno por su lado. A veces necesitamos de conectores...

MB: Los conectores, eso digo. Un elemento que me parece muy importante y que a mí me ordena las cosas. Una vez me agarré con Mignolo porque para mí salir del universalismo abstracto para caer en el relativismo cultural es ir de Guatemala a Guatepeor. O sea, el relativismo cultural es un pasaje sin salida. Me parece que es muy importante tener en cuenta que lo dado (lo "blanco", "negro", "genético", "hombre", "mujer", etcétera) nunca constituye lo común. Lo común es pura producción con un gran nivel de efimeridad. Entonces, cuando te dicen "vos, como judío, ¿qué pensás de la guerra?", yo digo que "yo, como judío, no pienso".

Porque pensar es un acto y, cuando pienso, pienso con otros que piensan. Cada vez que tratan de constituir lo común a partir de los elementos dados, o sea de lo pasivo, siempre hay un aplastamiento de la conflictualidad múltiple y un pasaje hacia un enfrentamiento bipolar, dogmático, maniqueísta. Resistir a la barbarie es eso: resistir a toda tentación de creer que lo común puede ser algún elemento dado. El mismo Marx pensó eso cuando hace la diferencia entre la clase en sí y la clase para sí. La barbarie siempre es el enfrentamiento que aplasta la conflictualidad múltiple. La verdad es que es por eso que hay que hablar de fagocitación, hibridación o multiplicidad. Porque lo común es la producción a partir de vectores múltiples, nunca es lo dado. Yo no creo que un blanco rubio heterosexual no pueda hablar de un negro o de una mujer.

FG: Es el caso de Mignolo... Fanon se descubre negro a partir de que el niño dice "mirá, mamá, un negro". Bueno, está un poco en la raíz de lo que estás diciendo, me parece.

MB: Lo común es justamente esa apuesta donde pasás del padecer al actuar. Te doy un ejemplo: estaba en un avión porque trabajo una vez por mes en Italia. El avión no funcionaba bien. Entonces el piloto dijo "apaguen absolutamente todos los aparatos", las azafatas no se movían más... Y yo dije "bueno, qué terrible esto". O sea, porque bueno... morirte, no sé... atacando un banco o un cuartel era heroico; morir como un pelotudo en Orly... Qué terrible... Y al lado mío una joven que con el telefonito sigue comunicándose. También veo a un ejecutivo que seguía trabajando con su computadora. La conclusión es central y epocal: no estábamos en el mismo avión. Porque el hecho de estar en el mismo avión es lo dado. Para que haya algo en común, hay que hacer algo con lo dado. Es por eso que al que dirige Monsanto no es que

le decís "pero vos sos un hombre como yo, te vas a morir"... Le importa muy poco porque él no está en el mismo mundo que vos, ¿se entiende? Porque no hay nada común en lo dado pasivamente. Si alguien me dice "pero vos como judío", yo digo "yo como judío nada". "Yo judío" es un elemento de lo dado, con lo cual hago o no hago algo. Pero, en todo caso, no tengo nada en común con Netanyahu, ¿te das cuenta? Entonces eso me parece muy importante porque es la vía de salir del universalismo abstracto o del relativismo cultural.

PC: Gracias Miguel.

SM: Sí, fue un honor inmenso hablar con vos. Así que esperamos verte cuando vuelvas a Argentina.

Referencias bibliográficas

Benasayag, M. (2021). *¿Funcionamos o existimos? Una respuesta a la colonización algorítmica*. Prometeo.

Benasayag, M. y Cany, B. (2022). *Experiencia y sentido común. Repensar la separación que impuso la modernidad*. Prometeo.

Benasayag, M. y Cany, B. (2026). *Contraofensiva. Actuar y resistir en la complejidad*. Prometeo.

Braudel, F. (2018). *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. Fondo de Cultura Económica.

Kusch, R. (2000a). El pensamiento indígena y popular en América. *Obras Completas*, vol. 2, pp. 255-546. Fundación Ross.

Kusch, R. (2000b). *La negación en el pensamiento popular. Obras Completas*, vol. 2, pp. 567-698. Fundación Ross.

Sobre límites, fragilidad y colapsos

Pablo Cosentino

Como sabemos, el Antropoceno designa la era en la que el ser humano como especie se ha convertido en la fuerza geológica que provoca los cambios drásticos observables en la totalidad de la biosfera. Mucho se ha comentado acerca de la crisis ambiental como rasgo central de este momento histórico y sobre sus efectos destructivos en distintos planos y ámbitos de vida. Sin embargo, el diálogo con Miguel Benasayag nos permite aproximarnos a un pensamiento sobre el colapso ecosocial que pone el foco no solo en la cuestión de los límites planetarios, sino también sobre aquellos otros que son propios de nuestra condición psíquica, corporal y social. Como afirma Fernández-Savater (2024: 14), la impotencia y los dolores de un cuerpo, el malestar psíquico, la frustración, el agotamiento y la crisis ecosocial, nos hablan de determinados límites que la lógica sistémica, basada en el crecimiento y la acumulación, no se permite reconocer.

Este escenario nos conduce entonces a un pensamiento sobre nuestra finitud, atravesado por la incertidumbre provocada por la ausencia de un por-venir, la angustia frente al fin de un mundo y el peligro de entrar en un devenir catastrófico y destructivo para nuestra especie. Ante este panorama, Miguel Benasayag explicita su posicionamiento ético-político: asumir plenamente lo trágico de lo real y sostener una apuesta, una pulsión y un compromiso que se traduzca en construcción de vida. En esta dirección, y siguiendo

a Spinoza, aboga por una "sobriedad alegre" que sepa distinguir entre lo que nos confina —y, por lo tanto, cercena nuestras posibilidades— y aquello otro que nos limita —y, precisamente por eso, permite nuestra existencia—.

Se trata entonces de repensar nuestro estar en el mundo desde una existencia corporal, finita, frágil e interdependiente. Es decir, habitar los límites que nos constituyen, dando lugar al despliegue de un conjunto de prácticas de cuidado de sí, de otros/as y del mundo. Pensar los límites, entonces, como lo que cuida lo frágil de la vida y lo que —frente al mandato del funcionamiento y el rendimiento maximizado— habilita el mero estar. Se perfila, de este modo, una política situada que, a partir de la fuga de la narrativa dominante y el desvío del tiempo unilineal, da lugar a una multiplicidad de mundos posibles.

Esta ética-política del cuidado de la vida se sostiene en el reconocimiento de lo que Benasayag denomina un "principio orgánico". Este determina una relación transductiva entre los rituales y los ritmos de vida que respetan la "X tolerancia" de lo real. A diferencia entonces de una dinámica agregativa, acumulativa o de mero crecimiento cuantitativo, el principio orgánico se basa en una configuración rítmica y ritual que se despliega en los márgenes de tolerancia que un organismo o sistema puede soportar.[126] Por lo tanto, en esta transducción recíproca —en la que ritos y ritmos se plasman y se manifiestan unos en otros— existen ciertos límites que deben ser respetados de manera de evitar el colapso. Este último acontece en procesos en los que un vector se vuelve hegemónico o busca absolutizar el devenir de lo existente, tal como puede apreciarse en la actual colonización algorítmica, donde esta

lógica aplasta o destruye otros vectores y reduce a todos sus componentes al funcionamiento mecánico.[127]

En este sentido, la racionalidad economicista que subyace al orden civilizatorio occidental orienta el desarrollo y los usos de las nuevas tecnologías informáticas y digitales. Estas entonces se convierten en dispositivos al servicio de los intereses expansivos y acumulativos que guían la dinámica del capital. Sin embargo, su potencia desmesurada termina generando un avasallamiento contra la vida, reduciendo el existir a un mero funcionamiento mecánico acorde con las lógicas utilitarias. De este modo, lo que había sido pensado como una herramienta al servicio de cierta idea de progreso, desarrollo o bienestar social (la técnica tal como fue concebida en la modernidad occidental), termina revelándose como aquello que instrumentaliza y deshumaniza al propio ser humano.

La lógica economicista y la colonización algorítmica se complementan socavando la posibilidad de lo común ya que sus dinámicas totalitarias buscan absolutizar una racionalidad lineal que impide la articulación de la multiplicidad de vectores que conforman una situación o un estado general de cosas. Según el autor, es clave entonces pensar en términos de metabolismo: ¿qué ritmos y ritos de existencia pueden ser digeridos y metabolizados en un determinado contexto histórico-social? Si dicha cuestión es desconsiderada, no debería sorprendernos la irrupción de procesos en los que ciertas variables han desarticulado las redes y dinámicas que posibilitan la vida. En este sentido, también Horacio Machado Aráoz (2016) menciona que los proyectos de conquista y colonización van acompañados de modificaciones profundas en los flujos de circulación de materia y energía que se establecen en un determinado territorio. La potencia

de los actuales dispositivos tecnológicos altera drásticamente las condiciones de vida de nuestras sociedades, por lo que es preciso entonces repensar la manera en que nos vinculamos con ellas de manera de establecer relaciones que eviten la deshumanización y la homogeneización cultural.[128]

En esta línea, Miguel Benasayag enfatiza la importancia de recorporizar el estar con otros en el mundo. Nuestros cuerpos poseen una negatividad estructural que resiste a la captación e instrumentación de los dispositivos informáticos que buscan atraparlos en las redes de la eficiencia, la ganancia o lo redituable. Paradójicamente, es en su fragilidad donde reside la potencia desde la cual eludir el afán sistémico de maximización y acumulación de utilidad. El experimentar colectivamente y aprender a habitar los límites se transforman así en un gesto ético-político decisivo en el actual tiempo de crisis.

Pero si la vida solo puede ser desplegada junto a otros, es preciso configurar representaciones de mundo alternativas que disloquen el binarismo occidental que ha fragmentado lo real en dos polaridades: sujetos (humanos) y objetos (cosas y seres inertes del mundo). Como afirma Benasayag, sostener un escenario dual es siempre un modo de reducir lo político planteando una conflictividad bipolar y maniquea que no da cuenta de la pluralidad de actores, afectos y racionalidades que allí se ponen en juego. En este sentido, queremos destacar el valor de teorías como las que postulan una Gaia orgánica. En ellas podemos observar que lo común es siempre el efecto de una multiplicidad de seres que se acoplan formando una estructura mayor. La propia biosfera es así considerada como un superorganismo que entra en procesos de retroalimentación con las partes que la componen y que permiten establecer y regular parámetros atmosféricos

adecuados para el desarrollo de la vida. Asimismo, esta teoría permite explicar la emergencia e integración de sistemas complejos que incluyen desde las bacterias hasta Gaia. Existe entonces una diferenciación de niveles de complejidad; sin embargo, en cada uno de estos encontramos siempre organismos.[129] Por lo tanto, la autonomía y los objetivos de los más "primitivos" se transfieren a los niveles de orden superior, constituyendo superorganismos (Castro Carranza, 2013: 117).

La teoría Gaia también es un ejemplo significativo de cómo los discursos científicos pueden entrar en conversación con ciertos saberes provenientes de ámbitos no académicos. En ella pueden apreciarse intuiciones que han estado presentes en muchas culturas desde tiempos ancestrales, por ejemplo, la consideración de la tierra como un organismo vivo y del ser humano como emergente y como parte de ella. En esta línea, vemos muy oportuno lo mencionado por Benasayag al subrayar el papel decisivo de epistemologías y de prácticas científicas que valoricen y entren en diálogo con el "sentido común", es decir, con los saberes existenciales de pueblos y comunidades que no han sido sistematizados ni articulados conscientemente, pero que poseen una relevancia fundamental a la hora de afrontar los desafíos que impone el mundo actual. El conocimiento técnico-científico debe asumirse entonces dentro de un entramado que, al incluir otros vectores, enriquece el proceso de conformación de saberes comunes.

En lo anterior queda claro, también, que existe un principio orgánico que oficia de suelo para el mantenimiento de la multiplicidad que conforma lo viviente. La racionalidad acumulativa y expansiva del economicismo reinante ha ignorado estos límites que posibilitan la existencia y ha

desencadenado, por consiguiente, un presente marcado por el colapso civilizatorio. Siguiendo a Benasayag, se trata entonces de repensarnos desde la fragilidad y la finitud para reaprender la potencialidad que habita en nuestros cuerpos. Solo desde ahí serán posibles nuevas formas de construcción de lo común más acordes con el despliegue y la regeneración de la vida.

Referencias bibliográficas

¿Funcionamos o existimos? Una respuesta a la colonización algorítmicaRevista EcosistemasCapitalismo libidinal. Antropología neoliberal, políticas del deseo, derechización del malestarRevista Actuel Marx Intervenciones

Indagaciones en torno a una educación ambiental integral y situada

Una conversación con Lía Bachmann y Laura Canciani

Participaron de esta conversación: Pablo Cosentino, Martín Medina, Lilén Gómez, Micaela Anzoátegui, Martín Prieto y Gabriel Avilés

Introducción

Desde el Equipo de Estudios Críticos Ambientales buscamos sostener una mirada crítica de las nociones con las que pensamos lo ambiental. Como grupo transdisciplinario nos interesa aproximarnos a las discusiones que se vienen desarrollando en el marco de la filosofía, las ciencias de la biología, la geografía, la antropología o las ciencias de la educación. Prestamos atención a saberes provenientes de diversas ramas del conocimiento porque consideramos que la cuestión ambiental debe ser elaborada desde diferentes campos epistemológicos, permitiendo, en simultáneo, un desplazamiento en el interior de las disciplinas de manera de reabordarlas partiendo de los conflictos ambientales. En esta búsqueda nos proponemos gestar un campo de saberes que esté a disposición de los territorios y poblaciones que sufren las consecuencias de un sistema que prioriza la maximización de las ganancias antes que la vida. Es así que la educación ambiental se torna un horizonte de esperanza para pensar un mundo más amigable entre sociedad y naturaleza.

Estas inquietudes nos llevan a desarrollar un interés cruzado entre la investigación y la extensión universitaria, lo

que exige preguntarnos acerca de las implicancias de las intervenciones realizadas por fuera del ámbito propiamente académico. La conversación es una forma dinámica que hemos encontrado para pensar junto a distintos referentes del ámbito ambiental. El siguiente diálogo con María Laura Canciani[130] y Lía Bachmann[131] pone en el foco diversos aspectos relativos a una educación ambiental integral que se sostenga en abordajes críticos, transversales y situados. Por su relevancia pedagógica, ética y política, creemos que representa un tópico decisivo para pensar las formas de lo colectivo en tiempos de colapso. Con gran generosidad, Lía y María Laura nos cuentan sus trayectorias, experiencias y saberes acumulados atravesados por la pedagogía, la geografía y la cuestión ambiental.

130 María Laura Canciani es Licenciada y Profesora en Ciencias de la Educación (UBA). Se desempeña como pedagoga especializada en educación ambiental en distintos ámbitos de la gestión educativa, la investigación académica y la formación docente. Actualmente, es Profesora de la Universidad Nacional de Moreno y de distintos institutos de formación docente. Cuenta con publicaciones en congresos y jornadas académicas y es coautora de dos libros que abordan las problemáticas y desafíos de la educación ambiental en y más allá de la escuela: *La educación ambiental en Argentina: Actores, conflictos y políticas públicas* (La Bicicleta, 2014) y *Problemas y desafíos de la educación ambiental. Un abordaje en doce lecciones* (Noveduc, 2017).

131 Lía Bachmann es Doctora y Profesora en Geografía de la Universidad de Buenos Aires. Es docente en la misma casa de estudios y en Flacso. Fue Consultora en el Ministerio de Educación de la Nación en el Área de Educación Ambiental. Ha dictado numerosos cursos de capacitación sobre geografía y temas ambientales a docentes y directivos de distintas jurisdicciones del país. Ha publicado libros, artículos y ponencias sobre temas ambientales y su enseñanza, así como también libros de texto y materiales didácticos para diferentes niveles educativos. Entre sus publicaciones se pueden destacar "Educación ambiental y geografía escolar: De las buenas intenciones a la formación transformadora ¿Evaluación de procesos o procesos de evaluación?" (2018) y *Educación Ambiental. Repensando la enseñanza de las problemáticas ambientales* (2015), módulo para nivel secundario, del Ministerio de Educación de la Nación.

Trayectorias y senderos hacia la cuestión ambiental

Martín Medina (MM): Lo primero que les queríamos preguntar es si tuvieron en algún momento de sus biografías personales una especie de "llamado" a dedicarse a la cuestión ambiental y si les gustaría contarnos sobre eso.

Laura Canciani (LC): Gracias por invitarme, es un gusto estar aquí con ustedes. Yo estudié Ciencias de la Educación en Filo,[132] soy pedagoga. Cursé aproximadamente desde el 2000 al 2007 y en la Carrera de grado no vi nada de la cuestión ambiental. Mi interés por la naturaleza, en líneas generales, se había dado por fuera de los ámbitos de estudio académicos. Aún siendo estudiante ingresé en la Cátedra de Historia de la Educación, con Adriana Puiggrós, y empecé a hacer trabajos de investigación hasta llegar a ser Ayudante de Cátedra. En ese marco me encuentro con la temática ambiental de distintos modos. Primero, dentro de un UBACyT sobre saberes socialmente productivos donde aparecía la dimensión ambiental como un aspecto importante de su producción, en el marco del posneoliberalismo, después de la crisis de 2001. Luego, en 2016 o 2017, ingresé a trabajar en la Dirección de Educación Ambiental del Ministerio de Educación de la Provincia de Buenos Aires. Allí di mis primeros pasos en la gestión dentro de un área vinculada a lo ambiental y eso fue un antes y un después porque me di cuenta de la complejidad de la cuestión ambiental. La relación entre lo natural y lo social en su dimensión política fue lo que más me atravesó. Paralelamente me vinculé con la UAC —Unidad de Asambleas Ciudadanas— y empecé a participar activamente en una especie de militancia ciudadana en el marco de la causa ambiental, viajando mucho porque

132 Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

las asambleas se hacían en distintos lugares de la Argentina. Así comencé a vincularme con lo que le pasaba a la gente en los distintos territorios y a conocer... ¡Fue tremendo para mí, me abrió los ojos! Fue la semilla de lo que, después de esa gestión, comenzamos a trabajar desde la investigación. Tuvimos dos UBACyT en el marco de APPEAL[133] y de la Cátedra de Historia de la Educación. Después vino mi doctorado y la docencia, porque empecé a dar clases en tecnicaturas de gestión ambiental, en las materias de Educación Ambiental, Comunicación Ambiental y otras. Así, todos esos ámbitos que parecen muy distintos y eclécticos se fueron encontrando, empujados por el trabajo, el interés y la motivación personal. De los muchos seminarios, espacios y personas con los que me vinculé a partir de allí fueron sociología y geografía los campos que más me interesaron.

Lía Bachmann (LB): Lo mío es más largo y un poco ecléctico. Los temas ambientales llamaron mi atención desde siempre. Mi papá era veterinario de campo y viajábamos mucho, disfrutaba de los paisajes, y quería conocer más. A la hora de elegir una carrera profesional, quería ser guardaparque (pero creo que en ese momento las mujeres no podíamos), y entonces averigüé sobre varias carreras vinculadas con temas ambientales: Ingeniería Forestal, Agronomía, Licenciatura en Recursos Naturales, Biología (pensando en dedicarme a la Ecología). Finalmente estudié Geografía recopilando todas estas experiencias vinculadas a las cuestiones naturales. Tuve una beca de investigación y después me concentré en la docencia secundaria, pero sin dejar la docencia universitaria y la investigación. Las inquietudes fueron y son compartidas en ambos niveles, siempre preguntándome para qué, cómo

133 El equipo Alternativas Pedagógicas y Prospectiva Educativa en América Latina (APPEAL) ha realizado, desde 1985 en Argentina, numerosas investigaciones sobre historia y prospectiva de la educación.

enseñar, a quiénes les interesa o cómo hacer para que les interese. O tal vez mejor, orientando los aprendizajes para que sean significativos.

Entonces hice ese camino paralelo entre investigar y trabajar en temas ambientales en general, al mismo tiempo que me dedicaba a la educación ambiental. Porque para hacer educación ambiental tengo que ser docente, pero también tengo que conocer lo ambiental en profundidad. Entonces dentro de la complejidad de lo ambiental, la educación ambiental me parece que es más compleja todavía. A eso me fui dedicando en ámbitos universitarios y de capacitación, charlando con docentes de distintas regiones, analizando lo que traían de parte de sus estudiantes y de sus comunidades y articulando estas escalas: el aula, la comunidad, los pueblos y las ciudades de donde eran. Fue un camino de mucho aprendizaje, de ensayo y error, de recoger experiencias e ideas de las comunidades para ir construyendo el objeto de estudio. La discusión sobre la enseñanza en geografía es relativamente reciente, se abrió mucho camino en muchas universidades, y en la UBA se impulsó notoriamente a partir del grupo dirigido por Victoria Fernández Caso y Raquel Gurevich.[134] Porque durante mucho tiempo el tema de la docencia en geografía en nivel secundario era visto especialmente como una salida laboral, y ahora además es tema de investigaciones. La enseñanza de la geografía me ha interesado e inquietado siempre, especialmente el tema de la enseñanza de lo ambiental.

134 María Victoria Fernández Caso es Profesora regular del Departamento de Geografía y Directora de la Carrera de Especialización en Docencia de Nivel Secundario de la Universidad de Buenos Aires. Además, dirige el Programa de Investigación y Desarrollo en Enseñanza de la Geografía (InDeGeo). Raquel Gurevich es docente regular en el Departamento de Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, en las cátedras "Didáctica Especial de la Geografía y Prácticas de Enseñanza" y "Geografía Social Argentina". Además, es integrante del Programa de Investigación y Desarrollo en Enseñanza de la Geografía (InDeGeo).

Pablo Cosentino (PC): ¿Cuándo empezaste en la Facultad ya no trabajabas más en Secundaria o fue en simultáneo?

LB: Fue en simultáneo. Al terminar la beca en la Universidad de Luján aumenté la cantidad de horas de clase en colegios. Y trabajé con un grupo de colegas muy interesante, ya que rescatamos esta idea de reflexionar sobre nuestra propia tarea docente, sobre qué es enseñar geografía, que verdaderamente es un campo riquísimo.

Desafíos de la educación ambiental

PC: ¿Cuáles creen que son los desafíos más urgentes en los ámbitos educativos, en relación a la crisis ambiental que estamos atravesando, y cuáles los puntos principales a tematizar?

LC: Me parece que hay muchos supuestos que revisar, desmontar y transformar. Personalmente, el gran desafío que me atraviesa desde siempre es el "para qué", tanto en lo educativo como en lo ambiental. Cuando me empecé a meter en lo ambiental recuerdo preguntarme: ¿para qué educar en un contexto de crisis ambiental civilizatoria? Había una gran distancia entre lo que pasaba en la escuela y lo que pasaba cuando viajaba a los territorios, donde sí conocían las problemáticas ambientales. Entonces surgían esas preguntas: ¿para qué estamos enseñando?, ¿cuál es el sentido político y pedagógico de lo educativo en un contexto tan distinto al que estamos transmitiendo en las aulas? Estos interrogantes fueron los que más me movilizaron y los que creo que son el gran desafío.

Cuando empezamos a hablar de conflictos ambientales en la escuela, recuerdo una Directora que nos dijo "acá la palabra 'conflicto' no". La idea del conflicto tiene una enorme connotación negativa en la escuela —o, por lo menos, quince años atrás la tenía—. Decir "conflicto" era un problema. ¿Cómo no le vamos a mostrar una realidad conflictiva y crítica a los chicos cuando esa realidad la viven, la ven en la tele, la traen a la escuela? Esa era la pregunta. Me parece que algo de los desafíos pasa por ahí. Después hay un montón de problemáticas de la institución escolar en su conjunto: cómo organizar los tiempos, los espacios o los vínculos en la escuela para poder justamente hacer educación ambiental desde el enfoque interdisciplinario, situado, crítico que promovemos, pero que en la práctica es difícil.

LB: Me acuerdo que el tema de lo ambiental en un momento era un tema romántico y de una importancia innegable. Pero cuando se visibilizó más su aspecto político surgieron conflictos en torno al tema. Muchos temas que atraviesan lo ambiental comenzaron a ser más visibles, como dice Laura, lo que ocurre en el territorio. Seguramente con cuestiones pedagógicas a seguir pensando, pero está presente mucho más que antes. Esto es una ventaja porque ya no hay que "convencer" que es una cuestión conflictiva, política, económica y de relaciones de poder. Ya no hay mucha discusión porque emergió a nivel social, igual que la cuestión de género. En ese sentido venimos con "viento de cola" de otras problemáticas que empezaron a visibilizarse y hay que aprovecharlo, ¿no? Es decir, son temas conflictivos que están presentes más allá de las opiniones personales, los pibes lo tienen en la agenda, ya están adentro del aula. Creo que un desafío es dejar de mirar para otro lado y hacernos cargo, con toda la incertidumbre que esto genera. Para mí es ensayo y error, no es que uno ya sabe. Pensás la mejor forma, vas probando, y hay cosas que funcionan bien y cosas que no,

entonces hay que repensarlas. Creo que tomar la docencia en ese sentido es fundamental para este tipo de aprendizajes.

Después están estas cuestiones que decía Laura: cómo trabajar en las aulas, interdisciplinariamente, con "profesores taxi". Hay una cuestión de inmovilidad que hay que movilizar, justamente, para poder pensar aprendizajes distintos. La escuela tiene que ser de puertas y de ventanas abiertas. No me parece que haya que asumir responsabilidades que no son de la escuela, pero sí tener claro cuál es ese rol, que no es solamente el de enseñar. Yo pienso que es el de formar personas y ciudadanos. Uno está formando gente, no está formando estudiantes. Son roles, pero la idea es esto: pensar un poco más en grande y dejar de mirar para otro lado porque los problemas están acá.

LC: Otra de las situaciones que se me van ocurriendo a medida que Lía habla: trascender lo individual y "lo verde" por sí mismo. Hay un librito que tengo por acá de Galeano que se llama "Cinco frases que le hacen crecer la nariz a Pinocho".[135] Yo lo usaba como primera clase, como disparador con mis alumnos, había transformado las frases y jugaba con un verdadero o falso. Las frases eran: "no todo lo que se pinta de verde es verde", "el ambiente no es igual a la naturaleza" o "el ambiente es igual a la naturaleza". Bueno, esto de lo individual y lo colectivo... Una cosa son los problemas ambientales y otra cosa son los problemas pedagógicos vinculados a las cuestiones o a los contenidos ambientales. Me parece que trascender lo individual es un problema pedagógico, porque lo individual no sirve para lo ambiental y no sirve para un montón de cuestiones en términos de formar comunidad. Trascender miradas románticas o ingenuas, no solo nos sirve para lo ambiental sino para un montón de otras cosas.

135 Se refiere a Galeano (1994: 9-21).

LB: Dentro de lo romántico también creo que hay algo simplificado. Justamente, una de las cosas que más me han entusiasmado al principio era cuestionar el sentido común: qué es bueno, qué es malo. Bueno, querés un ambiente sano, ¿pero cuándo dejó de ser sano? ¿Qué pasó? Visualizar un poco el proceso, cuestionar las verdades dadas.

PC: En relación a esto que decían de las miradas románticas hay algo que se pone en juego en relación a lo emocional o a lo afectivo que muchas veces genera tensiones o desafíos para la tarea en las aulas. Pensábamos también en las visiones catastrofistas, que muchas veces conducen a la inacción o a la desesperanza, ¿cómo ven eso ustedes?

LB: En lo que respecta al tema de lo ambiental está muy presente la cuestión de la sensibilización, pero ¿después qué hacés con un pibe sensibilizado? Suele pasar que se angustie. Me parece que la sensibilización tiene que ser una parte dentro de un proceso más amplio o de un circuito en el que saber qué hacer después. Luego de la movilización, la sensibilización, después hay que producir algo. En eso creo que el ámbito escolar se diferencia de otros ámbitos, en tanto su función es formar, no asustar, en todo caso hacerse cargo de ese "susto" y avanzar.

LC: No sé a qué te referís con esta idea de "catastrofismo", pero a mí me hace un poco de ruido, porque esta expresión se usó para denostar muchas veces posiciones que mostraban una situación realmente crítica del mundo. Me decían "nah, sos catastrofista, salí de acá". Me parece importante dar cuenta de la situación crítica en la que se está viviendo: el avance de la pérdida de biodiversidad, la realidad del cambio climático, la problemática del avance de la frontera agropecuaria, la contaminación. En clave de formación docente me parece que es una responsabilidad pedagógica mostrar la

situación en la que estamos viviendo. A un pibe de seis años no le venís con todo eso, pero me parece que entre los adultos, educadores y educadoras, tenemos que poner sobre la mesa el estado de crisis ambiental. Después en nuestro oficio de educadores y educadoras vamos a ver qué hacemos con un niño de cinco años, con un pibe de ocho, que está empezando a comprender la complejidad del mundo, con un adolescente de quince que está realmente angustiado por la situación y no hace falta que el docente se lo diga.

LB: Lo que interpreté en relación al catastrofismo es algo así como decir "bueno, se acaba el planeta, mañana explota todo, cuando sean grandes no va a haber agua". ¿Pero qué se puede construir con esos mensajes? Más allá de si es verdad o no. Creo que el qué y el cómo lo planteás es lo que te permite avanzar en un sentido formativo.

LC: Me parece que la escuela es un lugar donde tiene que circular la palabra y donde tenemos que ponerle palabra a la catástrofe, en tal caso. Y me parece muy importante eso porque la información está, los pibes están todo el día conectados a internet. Entonces me parece muy importante abordarlo en el aula y ponerle palabras, porque las emociones están y son muy fuertes al respecto. Las guerras están siendo por el agua o por el petróleo. Acabamos de atravesar una pandemia y no sabemos qué nos depara. Perdón por mi mirada catastrofista... El mundo está muy raro en este sentido.

LB: Me parece que generacionalmente hay una ventaja, porque de estas cuestiones antes no se hablaba, fue un trabajo de muchas décadas, de pensadores que nombramos antes. En ese sentido está bueno para ustedes poder disfrutar de esta libertad, porque antes era "vamos a estudiar la contaminación" o "vamos a estudiar la biodiversidad". Todos datos desde las ciencias exactas, pero las humanidades no nos hacíamos escuchar. Por suerte, ahora sí.

Educación crítica y transformación de la realidad

Martín Prieto (MP): Tengo una pregunta en relación a una diferenciación que hicieron acerca de los asuntos ambientales, entre lo que pertenece al mundo político y lo que se puede hacer en el aula, es decir, la tarea pedagógica. La pregunta tiene que ver con algo que identifico como una especie de 'tensión natural' de todo el arco del pensamiento crítico en general y del pensamiento crítico ambiental, específicamente. Considerada desde una visión amplia, la pedagogía no es solamente algo que se hace en la escuela, sino un vínculo humano permanente. Por lo tanto, esta es una parte fundamental de la teoría crítica, en tanto se trata de formar conciencias o influir en ellas para realizar una transformación hacia un mundo mejor, ¿no? Es decir, consideramos a la pedagogía como un pensamiento dirigido a la transformación. Entonces, pienso en lo que mencionaba Laura de que hay que partir de estos hechos que conforman un escenario de crisis, que se manifiesta de distintas maneras, que no es posible de evadir, y que tienen que ver con nuestros sistemas económicos, políticos, institucionales. Cuando uno dice eso y afirma que hay una catástrofe que nos espera, como dice Isabelle Stengers,[136] la única opción *a priori* que uno parece sugerir es que hay que revolucionar las cosas.

¿A qué tensión me refiero entonces? A aquella que surge de decir "hay que formar pensamiento crítico" (sosteniendo eso como una tarea pedagógica) y al hecho de que uno, ocupando un rol de poder en las escuelas, plantea escenarios y presupuestos que son bastante fuertes, que tal vez mucha gente no comparte. La tensión natural se produce

136 Nos referimos a Stengers (2017).

al decir "bueno, hay que partir de esto para pensar críticamente". Se necesita un pensamiento crítico para desarrollar la autonomía y para transformar... Pero para transformar una realidad que ya estamos diciendo que es de determinada manera. Cosa que compartimos acá, en este grupo, pero que tal vez otra gente no va a compartir y quizás los chicos y las chicas en la escuela tampoco. Es decir, afirmar que el mundo es de una determinada manera, que están pasando determinadas cosas, que esas cosas tienen ciertas causas que son sistémicas y que nos esperan determinados escenarios. Y que si uno no se sitúa en esas ideas no puede avanzar en un pensamiento crítico relacionado a las cuestiones ambientales. Lo cual condiciona bastante la propia autonomía, ¿no? Esta es, en general, una tensión que yo veo en el pensamiento crítico en general. La pregunta entonces es: ¿Cómo ustedes vivencian —si efectivamente la vivencian— esta tensión? ¿Qué estrategias tienen para canalizarla en el aula a través de los contenidos, programas, etcétera?

LB: Para mí enseñar para la transformación de la realidad es un propósito bastante amplio y no involucra solamente a la realidad ambiental. Creo que tiene que ver con cómo te parás como docente: si sos un docente que quiere generar pensamiento crítico lo vas a generar frente a todo, no solamente en lo ambiental. Vas a poder pensar un montón de cosas desde la complejidad y la crítica, reflexivamente, con argumentaciones. Ese es el objetivo que uno tiene como docente y que después cada uno lo rellena con contenidos, estrategias o con lo específico de cada uno.

A veces se cree tener un pensamiento crítico pero en lo pedagógico se termina "bajando línea". Creo que te referías a escenarios de este tipo... Lo que enseñás pierde protagonismo. Por ejemplo, si enseñás el listado de especies de ranas, las hectáreas que se pierden por año de desmonte o la

contaminación en las ciudades, estás enseñando algunos aspectos de un problema, pero si no lo problematizás pedagógicamente, estás dando un dato o un discurso. En ese sentido se puede diferenciar entre "dar conocimiento" y enseñar a que el otro construya su conocimiento. En estos términos más abarcativos pienso la docencia.

Además, tiene que haber una coherencia en todo el proceso formativo: cómo se plantea el tema, cómo se desarrolla y cómo se cierra (tal vez no es una evaluación necesariamente). Además, en la evaluación se pueden encontrar diversidad de respuestas, entonces tenés que aprender a evaluar qué se aprendió: este alumno pudo construir esto y otro pudo alguna otra cosa distinta. Tiene que ver con cómo te parás frente a la docencia en general, no es solamente una cuestión de educación ambiental.

LC: Para mí educar es transformar; si no, solo estamos transmitiendo información. Y, además, es aportar a la construcción de un pensamiento crítico y creativo. Para aportar a esa formación supongo que hay muchas formas. Venía planteando antes un camino en términos de conflictos ambientales, que pienso que es un camino posible y superinteresante. Pero puede haber otras estrategias que aporten a ese pensamiento crítico, que sin duda va a ser revolucionario. No sé a qué te referís con "pensamiento crítico", cuál es tu supuesto detrás de la palabra "revolucionario", cuál es tu supuesto en relación a la transformación de la realidad. A mí me parece que el corazón de la educación tiene que ver con aportar a que el mundo sea menos injusto, a poder cuestionar las desigualdades sociales, y aportar en la construcción de nuevas ciudadanías. Esa es para mí la finalidad más general de la educación. En ese marco la educación ambiental es un desafío político-pedagógico.

LB: Me acordaba de una anécdota que me pasó hace muchos años, cuando tenía unos pocos años de docente en

Secundario, en la época del menemismo. Trabajaba con unos mapas del antes y después del cierre de los ramales ferroviarios y les di como actividad analizar qué pasaba con esos pueblos, con esa gente, con la conectividad y con las posibilidades. Un alumno no terminaba de entender la consigna, y un compañero le dijo "poné que aumentó la pobreza, está esperando que digas eso". Yo dije: "ay, qué mal que hice las cosas", o sea, porque si era una respuesta tan sencilla y el otro ya sabía qué era lo que quería que dijera, algo hice mal. Entonces tenía que aprender cómo replantear eso para que no sea una "bajada de línea". Me parece que ahí era necesario acompañar más en el análisis de datos y en una construcción para llegar a un contenido.

En ese sentido, para mí no es solo lo ambiental, sino todo lo que tenga que ver con temas controversiales y conflictivos en general. Donde la clave es qué se hace con eso. Es decir, la crisis está, hay que ver qué hacemos. Y un poco lo que decía Laura, que para mí también es muy importante: ir a las causas de las problemáticas. O sea, si no hay un diagnóstico, no solamente del problema, sino de la causa del problema, nos vamos a quedar en "bueno, no tenemos conciencia, porque entre todos podemos hacer algo", "bueno, si entre todos nos juntamos..." Eso es una parte, pero cuando hablamos ya del capitalismo y las pujas de poder y las desigualdades, ahí estamos hablando de otra cosa. O sea, lo que ya sabemos, desde las ciencias sociales, de cómo funciona el mundo (y Filo tiene alguna línea en este sentido). Creo que de eso también hay que hablar para poder abordar la crisis ambiental. Si decimos "uy, la humanidad está vaciando al planeta", "necesitamos tantos planetas para seguir consumiendo así"... Bueno, pero ¿quiénes consumen?, ¿cuánto?, ¿quiénes no?, ¿quiénes se están muriendo de hambre? O sea, la desigualdad. Si no se saca el telón a eso, me parece que la estamos pifiando. Por eso es necesario cuestionar esos discursos y esas verdades acabadas.

LC: Sí, y desnaturalizar. Me parece que ese es un gran aporte en términos pedagógicos y educativos. Desnaturalizar procesos, enseñar a desnaturalizar y que las chicas y los chicos lo tengan como herramienta. En clave ambiental o en clave de todos los procesos que vivimos. No es que las cosas se dan naturalmente y estamos viviendo así porque fue el único recurso posible...

LB: O porque hay mucha gente... Todavía sigue vigente la hipótesis maltusiana de que el crecimiento exponencial de la población es la causa por la cual no alcanzan los recursos. No, tiene que ver con cómo se explotan, quién los explota y cómo se reparte el beneficio de eso. O sea, la clave está en otro lado. Me parece que eso es parte de reconocer la realidad para poder cambiarla. Por ahí el cambio pasa por el voto que ponen en una urna cuando sean más grandes, no sé... En la docencia uno echa a rodar cosas. Hay cosas que las vas a ver en el momento o a corto plazo y hay otras que no las vas a ver nunca. La docencia pensada en términos amplios es un pasaje de formación, ¿no?

LC: Me quedé con lo de lo revolucionario. Estaría buenísimo discutir qué es hoy para nosotros, en este siglo XXI y en estas condiciones, lo revolucionario. Para mí no es la revolución de los años setenta. Es superinteresante, en ese sentido, si uno puede dejar una semilla, ¿no? En términos de compromiso social, en clave ambiental y en términos generales...

LB: O de duda y de interrogante...

LC: Sí, pero de compromiso. Como también decías antes, de no hacernos los tontos con lo que nos pasa. Romper con la indiferencia, con el individualismo, con la comodidad... Me parece que eso es un aporte revolucionario en clave educativa y pedagógica.

Filosofía, arte y ambiente

Gabriel Avilés (GA): Últimamente nos preguntamos cómo trabajar estos temas ambientales desde la filosofía: ¿cuáles son propiamente los problemas que plantearía la crisis ambiental a la filosofía?, ¿en qué sentido son filosóficos los temas que trabajamos? Y creo que esto que traen a cuenta nos hace aprender mucho. Hace poco participaron Martín y Pablo de una colaboración con otro Proyecto de Filo y Territorio de nuestra Facultad, el Observatorio Filosófico de Imágenes,[137] en el que se plantearon distintas reflexiones a partir de una serie de fotos. Entonces pensaba en esto que planteaban acerca de que hay que ponerle un nombre a la crisis, que hay que buscar la manera de articular los conocimientos que se puedan impartir en la escuela, no solamente con el aspecto más emotivo (que, como dicen, siempre está) sino con lo que los chicos traen antes de que se transforme en un tema de discusión en el aula. Comprender la complejidad de la crisis en un sentido más técnico. Y pensaba, ¿qué experiencias -como las que contaba Lía sobre el cierre de las líneas férreas durante el menemismo- encontraron interesantes en su carrera? Como para plantear algo que les parezca constructivo e interesante en el tratamiento de los temas ambientales...

MM: Sumaría una cosa más a la pregunta de Gabriel que va también hacia algo concreto, relacionándolo con esta actividad del Observatorio de Imágenes, y es sobre el lugar del arte en la comunicación de esta crisis civilizatoria y

137 El Observatorio Filosófico de Imágenes pertenece al Programa "Filosofía y Territorio" de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (SEUBE-FFyL-UBA). Entre sus objetivos se destaca una búsqueda por "convocar la mirada de aquellxs que se sienten interpeladxs o conmovidxs por la vida, el poder y la crítica" que ofrece el mundo de las imágenes en la coyuntura actual.

ambiental. Porque estamos viendo toda la cuestión social y política, la mala distribución de recursos y las responsabilidades diferenciales de los sectores que toman decisiones en esta crisis. También en relación a esta cuestión del catastrofismo, o de esta idea de colapso, decir que cuando los grandes medios nos dicen que ya está todo colapsado, que no hay nada para hacer... Bueno, seguimos tirando basura, seguimos comprando celulares y los descartamos, ¿no? Cuestiones que son individuales y que también pueden pensarse en lo macro. Reciclar y pintar de verde no soluciona el tema de fondo cuando en Argentina tenemos *fracking* y están a punto de reventar la costa marítima. Para nosotros fue bastante próspero ver la potencia de la imagen para pensar la crisis civilizatoria desde la filosofía.

PC: Sí, y en relación a esto que decías de la experiencia con el Observatorio, ahí se veía también una disputa de sentidos: ¿cómo entender el colapso? ¿cómo entender la crisis? Pensaba que el arte tiene una potencialidad para generar sentidos en relación a cómo concebimos la cuestión o cómo abordamos esos conflictos.

LB: No soy filósofa ni sé de arte, con lo cual la respuesta que se me puede ocurrir quizás sea limitada frente a sus inquietudes. En mi humilde entender, la filosofía implica hacerse preguntas, ¿no? Entonces creo que como docentes lo bueno es poder guiar a que los estudiantes se hagan buenas preguntas y que, dentro de lo posible, las puedan responder. Y si no, bueno... la investigación de buenas preguntas, pertinentes y movilizantes, ya es un resultado...

Con respecto al arte, es algo bastante novedoso todas estas articulaciones que mencionan. A veces es una forma de expresión, otras veces sirve de disparador o para expresar ideas de una forma alternativa al texto. Esta semana tuvimos

presentaciones de algunos trabajos de la Feria Nacional de Ciencia, Técnica y Arte, y me encantó un trabajo que era de Chos Malal, Neuquén. Trabajaban el tema de la escasez de agua, después iban a la cuestión del cambio climático y una cantidad de cosas, pero partían de haberse dado cuenta de la cantidad de murales que hay en Chos Malal que hablan del agua. Esa es la comunidad. Entonces es como una emergente de la comunidad tomada por un grupo de estudiantes. A partir de eso escogieron esa preocupación comunitaria y desarrollaron su proyecto. Me pareció lindísimo. A veces los murales forman parte de la finalización de un trabajo, como una forma de expresar las conclusiones, es un camino posible. Pero este camino era a la inversa: parten de los murales para hablar de una preocupación comunitaria y sobre eso empiezan a hacer un trabajo escolar.

Entonces, como les decía, ustedes están beneficiados como generación para poder pensar lo ambiental desde la filosofía y otros muchos enfoques que antes eran algo marginal (porque lo ambiental era puramente lo natural, lo biológico, lo químico, los suelos, etcétera). Ahora se está integrando y creo que el arte forma parte de esta movida que se está dando, de poder dialogar, articular más y buscar distintos sentidos. Como decía Pablo, el arte genera sentido. No por sí solo, también en diálogo con ustedes que son filósofos, por ejemplo. O sea, hay ideas previas. Creo que se puede lograr mucho en profundidad. Veo que esto está girando y estamos aprendiendo cada vez más...

LC: Tampoco soy filósofa, aunque me encanta leer filosofía. Ni tampoco soy artista o, en tal caso, artista *amateur*. Pero, bueno, ahí podemos discutir qué es el arte y qué entendemos por arte o por práctica artística. Qué es el arte en la escuela o la educación artística, también es otra cuestión. El arte, como cualquier práctica, te permite tramitar el colapso. O sea, de algún modo, muchas veces el arte nos ha salvado y nos salva

la vida, ¿no? Digo, tramitar cuestiones muy críticas. Me refiero a algo personal, pero también a lo social. El arte nos ayuda a darle vuelta a ideas que nos pasan. Entonces esto puede ser una línea.

Después, a visibilizar y denunciar. Ese arte que pone sobre la mesa la dimensión política de las cuestiones con su propio lenguaje. Ahí puede haber otra línea. También, pensaba en imaginar nuevos mundos, mundos mejores. O peores, porque en el campo del arte depende la disciplina pero uno puede hacer un cuento muy catastrofista y hacer una excelente obra, que nos permita pensar muchas cosas.

LB: Como un recurso para disparar, claro.

LC: Exacto. Porque en el mundo del arte todo es posible, no es que algo está bien o está mal. Entonces, creo que el arte es fundamental, es vital y es movimiento. Bienvenido sea como lenguaje, disciplina, área curricular y expresión de vida, lo que permite incluirlo y amasarlo con todo lo que nos pasa. Y en cuanto a la filosofía, hay algo de la ética ambiental, que ahora no podría profundizar mucho, pero me parece superimportante: indagar en una nueva ética y un nuevo modo de vivir. Y me parece que la filosofía nos ayuda a pensar, a preguntarnos y a imaginar con otro lenguaje. A veces, la filosofía también es muy artística.

MM: Sí, con Pablo cada vez más la pensamos de esa manera y creo que con el equipo en general, ¿no? Pensar la filosofía como un arte. Pero no me gustaría que se pierda la pregunta de Gabi que me parecía superimportante así que te dejo seguir...

LC: Por ahí yo estoy más metida en esta propuesta de pedagogía del conflicto ambiental, pero la primera que se me ocurrió es el laburo que está haciendo un grupo de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional de la Plata que están

trabajando en el Delta llevando a cabo una experiencia sumamente interesante desde esa mirada. Están muy comprometidos con lo que sucede territorialmente en ese espacio y en la escuela. Creo que es de esas experiencias que permiten articular fuertemente escuela y comunidad. A mí me parecen muy potentes porque transforman ambas esferas. Porque no solo hay que transformar la escuela, me parece que todo se potencia.

LB: En Filo están los seminarios de Prácticas Socioeducativas Territorializadas (PST), que son un espacio interesante en donde se pueden articular distintas carreras para armar seminarios con un impacto directo en los territorios.

PC: Hay un equipo, no sé si lo conocen, que se llama Iconoclasistas,[138] que trabajan desde el arte mapeando territorios y hacen un laburo interesante también porque involucran a la comunidad donde hay un conflicto ambiental.

LC: Abordan un montón de temas, mapean diversas cosas y ensayan otros modos de mapear. Yo cuando conocí Iconoclasistas también me dio vuelta la cabeza y es muy interesante. Hay un montón de experiencias y de docentes que trabajan en las aulas problemas y conflictos ambientales de manera muy comprometida. Que no salen en ningún lado y que son experiencias potentes en sí mismas.

PC: Pienso también otra experiencia que es muy interesante, el Festival de Cine Ambiental que organiza el FINCA[139] y que involucra a las escuelas.

---

138 Puede conocerse el trabajo que realiza Iconoclasistas en su sitio web: <https://iconoclasistas.net>.

139 Para ver la propuesta del Festival Internacional de Cine Ambiental - FINCA se puede visitar su sitio web: <https://finca.imd.org.ar/>.

Educación ambiental, ESI y perspectiva de cuidados

Micaela Anzoátegui (MA): La pregunta que quería hacerles tiene que ver con lo que veníamos hablando: ¿cuáles les parece que son los vínculos más importantes entre la Educación Ambiental Integral y la ESI?

LB: Sobre esto leí en el trabajo que habían presentado Pablo y Martín sobre el tema de los vínculos.[140] El tema del cuidado del otro me abrió la cabeza hacia otras cosas que tal vez presentía y encontré allí gente que lo está poniendo en palabras. Los vínculos, cómo miramos al otro. En lo ambiental también se pone mucho en juego quién es el otro, el tema de las responsabilidades, de las acciones y de los efectos a nivel comunitario o a nivel social.

Es una mirada en la que colaboró mucho el tema de los derechos, quiero decir, que hayan salido ambos temas como una cuestión de derechos. Es un camino que realmente fue allanado al plantearlo desde este enfoque. Y hay mucha gente preguntándose esto, ¿cuáles son los vínculos? Ahí tienen mucho en común ambos caminos, es otra visión del mundo y de la sociedad.

LC: Sí, género y ambiente son las dos causas de nuestro tiempo, ¿no? Creo que, como sociedad, estamos viviendo una gran revolución, y voy a traer otra vez esta palabra en términos de cambiarnos la mirada. Y me parece que género y ambiente se vinculan porque si uno va a las causas estructurales de la crisis social que estamos viviendo, en líneas generales, nos encontramos con el patriarcado y el extractivismo, que dialogan profundamente. Entonces creo que poner en diálogo estas dos cuestiones es muy potente para nuestro presente y para el futuro. Soy muy optimista respecto a este vínculo.

140 La entrevistada se refiere a Medina y Cosentino (2023).

Yo tengo compañeras de Educación que se dedican a la ESI a las que desde hace años les vengo diciendo, proponiendo una cosa muy brutal, "vos donde dice 'género' pone 'ambiente', y fijate...". O sea, en la misma oración cambias las palabras y tenés casi el mismo sentido. Hay algo del espíritu de la ESI y de la Educación Ambiental Integral, o de la perspectiva de género y la perspectiva ambiental (que son más amplias que la ESI y la Educación Ambiental Integral) que se encuentran. No es lo mismo, por supuesto, lo estoy diciendo de una manera brutal, pero se encuentran.

Como decía Lía, hay algo de pensar el cuidado que creo que lo ambiental incluso nutre a la cuestión de género porque la complejiza y la amplía. Y creo que, también, la cuestión de género nos hace revisar cuestiones de desigualdad en nuestra realidad socioambiental. Me parece que complejizan la mirada y la enriquecen. De hecho, en clave de políticas públicas y en el trabajo que estamos haciendo desde el Ministerio con Lía y compañía, el Programa de Educación Ambiental Integral está en el marco de la Dirección de Educación para los Derechos Humanos, Género y ESI. Y realmente las políticas de ESI ayudan a pensar porque tienen un largo camino allanado, por supuesto perfectible. Pero digamos que, hace quince o dieciséis años que vienen trabajando en instalar y pensar en el ámbito educativo un tema transversal y complicado de tratar en la escuela. Estamos aprendiendo también en ese sentido. De hecho, planteamos ejes transversales de la educación ambiental, un poco inspirados en los ejes conceptuales de la ESI. No solo dialogan en términos de causas sociales, sino también en clave de poder pensar cosas concretas como el modo de construir políticas públicas y enseñar estos temas en la escuela. Son distintos registros de estos vínculos.

LB: Sí, a mí me parece interesante... Vuelvo a cosas que hablamos antes, el tema del cuidado, en términos políticos, de

uno mismo, del ambiente y del otro. Eso va tanto para ESI como para lo ambiental.

LC: Sí, y el otro aporte de la idea de cuerpo-territorio me parece que es superpotente.

LB: Ahí se observa el patriarcado y el extractivismo.

PC: Me acordaba que, no sé si el año pasado, desde Iconoclasistas hicieron un mapa increíble sobre la forma en que el extractivismo repercute en los cuerpos partiendo de la idea del cuerpo como territorio.

LC: Cuánto transforma la idea de cuerpo y la idea de territorio. Es maravilloso, ¿no?

LB: Y de sociedad, en definitiva es eso. Lo que estamos cuestionando es determinado modelo social, no un modelo de conducta.

MM: A mí me llama la atención cómo se va complejizando cada vez más esto y lo relaciono con una temática que puede parecer lejana pero que, en el lugar que estoy, en Zapala[141] (cerca de Cutral Có y Vaca Muerta) lo veo muy relacionado con lo que se llama "consumos problemáticos", en donde se individualiza el consumo de determinadas sustancias y también el modo en que un sujeto se relaciona con la vida. En esta configuración a mí me llama la atención cuando se dice "consumo problemático" porque la sociedad también está haciendo un consumo problemático de todos sus recursos, tomando hasta a los mismos sujetos como un recurso natural. Al fin y al cabo, aunque el petrolero tenga un sueldo privilegiado, está siendo sumamente explotado, trabajando doce horas. Y aunque se crea un millonario, en realidad es un tipo que está siendo explotado por el sistema

141 Zapala, Provincia de Neuquén.

capitalista. Entonces se abren otras problemáticas en relación a los territorios y los cuerpos... Cómo ese sujeto que se siente ganador, al fin y al cabo, no se da cuenta que está sumamente alienado, que está tratando mal a la naturaleza y quizá también a los vínculos que tiene a su alrededor.

MP: Esto me devuelve a la preocupación por la cuestión de la posibilidad de tomar una posición y un diagnóstico orientados a la acción. Tal vez esa idea del diagnóstico puro y de una verdad de las cosas que la gente puede ver más o menos transparente, ya se derrumbó por su propio peso, ¿no? Y uno no puede escapar a que los diagnósticos que hace estén orientados a la acción y tengan que ver con la situación en la que se está, el mundo que desea y que rechaza. Pero tal vez la mayor parte de la gente no se ve a sí misma en esa relación de ser una víctima (cuando, en realidad, piensa que progresa), ni en el hecho de que ser partícipe de este sistema hace que contribuya en la degradación o la crisis ambiental. Digamos que todo eso es una construcción bastante compleja donde muchos de los datos que lo sustentan no son evidentes. Y si uno piensa que son evidentes —yo tal vez me paro un poco en ese lugar y por eso me preocupa y me motiva a seguir pensando—, se para en un lugar de iluminación o de creer que la mayoría de la gente no ve la realidad.

Me pasa por experiencia, al ser yo también un activista. Pero no es la mejor manera de entablar una relación constructiva con personas que piensan distinto. A eso iba la pregunta que les hacía antes: uno siempre está en tensión, como desfasado...

LC: Comparto que muchas veces no nos vemos como sujetos oprimidos y ahí está para mí el desafío educativo mayor.

Sacarnos el velo y problematizar nuestro lugar en la sociedad, en este caso en clave ambiental. Pero siempre es, en términos más generales, un gran desafío. Lo que pasa es que, una vez que asumiste que estás en un lugar vulnerado u oprimido, no te queda otra opción. ¿Cómo hacemos entonces para poner también la esperanza de que sea posible salir de ahí, que es necesario y que no se puede solo? Por eso nos corremos del individualismo y vamos hacia lo colectivo. Creo que la idea de cuidado es fundamental porque estamos en ámbitos muy sensibles. Entonces hay que hacerlo también de manera cuidadosa, sin perder la criticidad de la cuestión. Para mí es la gran tensión entre políticas de cuidado integral y políticas del conflicto ambiental, ver cómo desde esas dos cuestiones se puede construir algo mejor.

LB: Totalmente de acuerdo. No hay otra forma porque la sociedad es con el otro. Somos seres sociales, no individuales, y esto no es algo tan obvio. Hay gente que, a su manera, sigue actuando como un ser individual, cuando somos seres sociales.

Lilén Gómez (LG): Cuando se piensa en las crisis ambientales el rol de la tecnología aparece, por un lado, muy demonizado, como la causa directa de ellas. Pero por otro lado, aparece de manera opuesta, como aquello que vendría a solucionar el problema. Entonces, ¿cómo pensar desde lo educativo el rol de la tecnología? ¿Cómo poder desarticular esas oposiciones que, creo yo, no ayudan a seguir pensando y profundizando el problema?

LB: Totalmente de acuerdo con vos. El tema de las dicotomías y de los binarismos es destructivo. La tecnología en sí misma no es algo que sea malo, es una herramienta. El tema es cuando las soluciones pasan solamente por cuestiones tecnológicas. El problema es social, económico o político, no

es tecnológico. Entonces a esto íbamos con el tema de los diagnósticos... vas a errar en la solución si le errás al diagnóstico. Justamente hay que tratar de erradicar los binarismos, sobre todo en educación. Entonces vamos a poder empezar a cuestionar y no creer lo que nos quieran vender, hablando mal y pronto.

LC: No tengo una respuesta en este punto... Pero es un gran problema porque creo que vivimos en una sociedad muy tecnocrática. Creo que hay un sector de los grandes poderes que está construyendo discursos, prácticas y políticas vinculadas a la idea de que nos vamos a salvar de la mano de la tecnología y lo único que refuerza es la desigualdad y la riqueza para unos pocos. De hecho, la transición energética que se está viviendo en Europa, de la mano de la tecnología, profundiza el extractivismo en América Latina, con lo cual creo que hay, en términos educativos, un problema pedagógico.

Hay que poner en cuestión lo tecnológico. No para denostarlo y sacarlo de la agenda, pero sí para darle una vuelta: ¿tecnología para qué? Si profundiza desigualdades y extractivismos mejor repensémoslo. Me parece que muchas veces, en lo ambiental, la tecnología viene a intentar solucionar las consecuencias. Es decir, a paliar lo ya hecho, cuando me parece que lo que hay que intentar es evitarlo. Seguimos extrayendo recursos e inventando cosas nuevas, pero no vamos a la causa... Los avances tecnológicos de los últimos treinta años profundizaron los modos de extracción, no ayudaron a que haya menos pobreza en el mundo. Y después hay otro tema que no lo manejo, pero me asusta un montón, que es la inteligencia artificial. Hay un mundo tecnológico que creo que casi ni lo puedo comprender y que no sé al servicio de qué está. Entonces, para mí es un mundo un poco desconocido, pero que, en algún punto, no veo que esté ayudando mucho.

LB: Volviendo al tema pedagógico, las preguntas aplicadas a la tecnología son: qué, para quién, cómo y cuándo sirve. Porque son realidades totalmente distintas, de distintos países, sociedades y culturas. Por ejemplo, la revolución verde en su momento.

LC: O todos los discursos de la economía verde de ahora...

PC: Leí uno de estos libros que publica Caja Negra,[142] que son muy interesantes, que habla de que, en general, cuando pensamos en la tecnología pensamos en un tipo de tecnología que viene de cierta tradición moderna occidental. Universalizamos ese modo de pensar la tecnología y no vemos que hay otras formas de concebirla desde otros contextos culturales o históricos.

LB: ¡Tecnología de consumo, también! Tiene que ver con lo social, lo cultural, lo económico y lo político, o sea volvemos a lo mismo.

Referencias bibliográficas

Festival FINCA (2026). 8° Festival Internacional de Cine Ambiental - FINCA. [sitio web]. En línea: <https://finca.imd.org.ar/> (consulta: 16-05-2026).

Galeano, E. (1994). Cinco frases que le hacen crecer la nariz a Pinocho. *Úselo y tírelo. El mundo del fin del milenio visto desde una ecología latinoamericana*, pp. 9-21. Planeta.

Hui, Y. (2020). *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad.* Caja Negra.

Iconoclasistas (2025). [sitio web]. En línea: <https://iconoclasistas.net> (consulta: 1-12-2025).

142 Se refiere a Hui (2020).

Medina, M. y Cosentino, P. (2023). Hacia una pedagogía de los afectos. Un diálogo posible entre la EAI y la ESI. *Revista Espacios de Crítica y Producción*, núm. 59, pp. 98-104.

Stengers, I. (2017). *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene*. Ned.

La educación ambiental como respuesta al colapso ecológico

Algunas claves pedagógico-políticas

Pablo Cosentino, Juan Martín Della Villa y Sofía Mónaco

El diálogo con Lía Bachmann y María Laura Canciani permite pensar aspectos de la educación ambiental desde una perspectiva a la vez crítica, situada, integral y transdisciplinaria. Sus ricas trayectorias reflejan la construcción de saberes ambientales a partir de la experiencia acumulada, por ejemplo, en el acompañamiento de procesos de organización y de lucha territorial, o en el trabajo de diseño y coordinación de políticas públicas (ambas fueron importantes impulsoras de la Ley de Educación Ambiental Integral).

Como primer punto nos parece necesario destacar que la conversación invita a concebir la educación ambiental en el marco de un contexto de crisis civilizatoria. Es decir, el acelerado deterioro ecológico es pensado principalmente como consecuencia del modo de organización social de lo común, basado en una racionalidad que prioriza el crecimiento económico continuo, la acumulación de riquezas y la ganancia ilimitada (Leff, 2004). Consecuentemente, si postulamos que la educación ambiental es una puesta en acción ante la conciencia de crisis, ella debe ayudarnos a desentrañar y comprender esta lógica destructiva o (ir)racional que subyace a los esquemas sociales hegemónicos. De este modo, aparecen como instancias claves de las prácticas pedagógicas los ejercicios de interrogación crítica, reflexión compleja

y desnaturalización de categorías, verdades e ideas vigentes en los discursos institucionales que refuerzan el orden establecido, con sus distintas formas de injusticia, violencia y desigualdad.

Un avance decisivo a la hora de abordar lo ambiental desde esta clave pedagógica será deconstruir el binarismo ontológico sobre el que se ha erigido gran parte de la tradición intelectual del Occidente moderno y que ha servido de fundamento para la jerarquización del ser humano en el orden de lo existente. Por tal motivo, es necesario diseñar propuestas didácticas que favorezcan el cuestionamiento del antropocentrismo y que visibilicen la necesidad de inventar y revivir modos alternativos de pensar el ambiente. En este sentido, reconocemos la importancia de proyectos, formaciones y programas educativos articulados en torno a la ya mencionada Ley de Educación Ambiental Integral que permite repensar la temática desde un paradigma de complejidad y asumiendo una visión relacional, donde distintas esferas de lo real (geopolíticas y económicas, históricas, culturales y filosóficas, biológicas y ecosistémicas) se articulan y entrelazan en la noción de ambiente.

Asimismo, aproximarse críticamente a una pedagogía ambiental conlleva esbozar una mirada cuestionadora hacia las propuestas enmarcadas dentro de lo que se conoce como "desarrollo sostenible" y sus derivas educativas. Estas últimas constituyen una respuesta a las demandas de amplios sectores de la ciudadanía que exigen acciones frente al daño ecológico. Sin embargo, las "soluciones" postuladas por este paradigma se centran en intervenciones basadas en la gestión o administración eficaz de los "recursos naturales" y en el desarrollo y aplicación de tecnologías que reducirían el impacto ambiental. En otros términos, podemos sostener que no profundizan en lo que, desde perspectivas críticas, se consideran las raíces sociopolíticas de la problemática:

una racionalidad expansiva basada en el crecimiento de la extracción, la producción y el consumo. Por lo tanto, es preciso pensar una pedagogía que habilite una puesta en tensión del paradigma desarrollista y que entre en diálogo con saberes y propuestas de posdesarrollo (Escobar, 2009; Gudynas, 2014).

Un corolario necesario de la crítica en clave ambiental se debe desarrollar también en el ámbito tecnológico, sobre sus impactos en distintos órdenes de la vida social. Como afirman las entrevistadas, es necesario que en el ejercicio docente se insista en una reflexión problematizadora de las relaciones que establecemos con los distintos aparatos y dispositivos tecnológicos, de manera de contribuir a usos que fortalezcan los lazos que constituyen lo común y fomenten prácticas acordes con perspectivas de cuidado. Evitando caer en posicionamientos reduccionistas, tanto "tecnófobos" como "tecnófilos", se señala la importancia de develar la trama sociopolítica que subyace a los usos de la tecnología. No se trata de depositar nuestra confianza en que los avances tecnológicos "nos salvarán" de las múltiples crisis y del colapso ecosocial, ni tampoco de una condena o rechazo radical de los mismos en busca de un falso naturalismo. Por el contrario, es visibilizando los aspectos ético-políticos de nuestra relación con la tecnología que podremos vislumbrar otros horizontes posibles —democráticos, sustentables e igualitarios—, que nos habiliten un empleo y disfrute colectivo.

Es evidente que concebir una educación ambiental crítica implica asumir el carácter conflictivo de lo social. Salirse de los marcos estrechos de una educación de corte conservacionista y ligada meramente al campo de las denominadas "ciencias naturales", conlleva abordar procesos colectivos en donde distintos sectores de la población y diversas comunidades son atravesados por problemáticas de índole ecosocial. Partir de estos procesos supone abrir una instancia

en la que es posible indagar en los actores, racionalidades, intereses, necesidades y roles que se ponen en juego en los conflictos ambientales. Esto representa, además, una ocasión propicia para favorecer un aprendizaje que dé cuenta de las escalas que se anudan y entran en tensión en ellos: particularidades territoriales, gobiernos locales y nacionales, organismos regionales y globales. Se trata entonces de revalorizar el conflicto como una oportunidad para (re)iniciar procesos de democratización, en donde distintas demandas y formas de organización colectiva pulsan por desplegar distintos horizontes de lo común (Canciani y Telias, 2013).

Hasta aquí algunas reflexiones centradas en el aspecto crítico, revelador de la educación ambiental. Sin embargo, es necesario mencionar que se deben asumir también las consecuencias afectivas, emocionales y psicológicas que se enlazan a los ejercicios reflexivos que componen las prácticas educativas. En el escenario actual de crisis nos vemos atravesados por una multiplicidad de fuerzas interpretadas como "emociones negativas": frustración, angustia, tristeza, miedo, desencanto, ansiedad, ira. Esta realidad presenta el desafío de pensar procesos de enseñanza y aprendizaje en un contexto en el que los afectos y las sensaciones que recorren los cuerpos aparecen con especial intensidad. En este sentido, Lía Bachmann y María Laura Canciani nos convocan a pensar el rol docente como catalizador de un proceso de elaboración colectiva que permita nombrar eso que nos pasa ante un mundo que se abisma. El reconocimiento y la elaboración de esta diversidad de afectos y estados anímicos se asume como una instancia decisiva del proceso pedagógico que, a través del encuentro con la potencia de nuestros cuerpos y sensibilidades, pueda articular nuevas ideas, pensamientos y acciones para el reaprendizaje de formas alternativas de habitar los territorios de vida.

Para cerrar este breve comentario recuperamos otra cuestión importante de la conversación a través de la cual se invita a reflexionar sobre los posibles aportes pedagógico-ambientales desplegables desde dos campos específicos del saber: el arte y la filosofía. El arte, nos dicen las autoras, favorece el ensayo y la experimentación de un conjunto de prácticas que posibilitan la elaboración y tramitación de acontecimientos, vivencias o hechos marcados por la dificultad de ser integrados en un relato o narrativa. En este aspecto, las sensaciones y emociones que despierta la crisis ambiental representan un desafío pedagógico que puede ser abordado desde los diferentes lenguajes artísticos.

Los lenguajes artísticos brindan un repertorio de experiencias inacabadas en el que se conjugan sensibilidades, imaginarios, nociones y temporalidades múltiples que podrían colaborar en la necesaria tarea de habitar los afectos provocados por la crisis. También permiten interpelar las narrativas que señalan un futuro predeterminado en el que se devalúa la capacidad creadora y transformadora de los sujetos colectivos. Históricamente, el campo de las artes ha sido un espacio de denuncia y desocultamiento de violencias e injusticias de toda índole. Por esta razón, es una "herramienta" indispensable en intervenciones pedagógicas que apuntan a visibilizar necesidades, demandas y formas de organización colectivas que se ponen en marcha frente a determinadas problemáticas ambientales.

En cuanto a la filosofía como otro campo del saber, las autoras conceden una fuerte relevancia al cuestionamiento de los supuestos dados por "normales" u "obvios" que condicionan nuestro vínculo con otras formas de existencia, humanas y no humanas. En este sentido, sostienen como desafío la articulación de una nueva ética ambiental centrada en formas respetuosas de relacionamiento humano-naturaleza. Desde ella se podrían ejercitar reflexiones e

imaginaciones creativas, que aboguen por nuevas formas de habitar los territorios y de conjugar pensamientos, sensibilidades y afectos en la construcción de nuevos mundos.

Referencias bibliográficas

Canciani, M. L. y Telias, A. (2013). Aportes teórico-conceptuales para pensar los procesos educativos en escenarios de conflicto ambiental. *Revista del IICE*, núm. 34, pp. 111-122.

Escobar, A. (2009). El 'posdesarrollo' como concepto y práctica social. *Revista Española de Desarrollo y Cooperación*, núm. 24, pp. 81-99.

Gudynas, E. (2014). El posdesarrollo como crítica y el buen vivir como alternativa. En G. Delgado Ramos (coord.), *Buena vida, buen vivir: Imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*, pp. 61-95.UNAM/CEIICH.

Leff, E. (2004). *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza.* Siglo Veintiuno.

Epílogo

Joan Martínez Alier[143]

En el último capítulo de este excelente libro con numerosos episodios de la ecología política latinoamericana, una de sus autoras, Laura Canciani, propone una "pedagogía de los conflictos ambientales". Esos son conflictos de intereses y conflictos de valores sociales acerca del uso del ambiente natural, es decir de la tierra, del agua, del aire. Por ejemplo, el conflicto sobre la minería de litio entre la empresa Zijin y la población de Fiambalá en Catamarca es uno de los muchos que enumera Guillermo Folguera en su desbordante capítulo. Es un conflicto socioambiental donde están en juego intereses materiales y distintos lenguajes de valoración. No es algo nuevo en la historia, aunque cada vez hay más conflictos de este tipo a medida que el extractivismo de los *commodities* avanza hacia nuevas fronteras. Ese avance ocurre por la

143 Joan Martínez Alier (Barcelona, 1939) es economista, historiador y referente central de la ecología política a nivel internacional. Catedrático emérito de la Universidad Autónoma de Barcelona e Investigador del Instituto de Ciencia y Tecnología Ambientales (ICTA-UAB), es reconocido por sus aportes fundacionales a la economía ecológica y por el desarrollo del concepto de *ecologismo de los pobres*, que vincula justicia social y conflictos ambientales. Es cofundador y ex Presidente de la Sociedad Internacional de Economía Ecológica (ISEE) y uno de los impulsores del *Atlas de Justicia Ambiental* (*Environmental Justice Atlas* - EJAtlas). Ha sido Profesor visitante en diversas instituciones, entre ellas Flacso (Ecuador) y la Universidad de Oxford. Es autor de *La economía ecológica y el ecologismo popular* (1992) y *El ecologismo de los pobres* (2004). Dirige la revista *Ecología Política* desde 1990. Su trabajo reciente se orienta al decrecimiento y a la crítica de los modelos de producción y consumo dominantes, visibilizando conflictos ecológicos a escala global. Por su trayectoria recibió el Premio Balzan (2020) y el Premio Holberg (2023).

codicia capitalista pero también por razones ecológicas: la economía industrial no es circular sino entrópica. El carbón, el petróleo, el gas se queman y su energía se disipa. El cobre, por ejemplo, que en principio parece reciclable solo se recicla en un 30%, y por tanto el 70% procede de nueva minería (en gran parte de Chile, de Perú y otros países andinos), minería a cielo abierto que deja enormes montones de residuos; diques de relaves o presas de jales. A veces el conflicto descubre antiguas y poderosas "ontologías políticas". Mientras escribo esto, en Arizona (en el cinturón de cobre que llega también a Sonora) hay resistencia en la zona sagrada llamada Oak Flat, resistencia que se llama a sí misma "Apache Stronghold", contra las enormes empresas Río Tinto y BHP Billiton cuyos directivos se reunieron públicamente con el presidente Trump en la Casa Blanca en agosto de 2025. Imagínense de qué hablarían.

Esa es la historia de cada día en Abya Yala: empresas extractivistas tras los metales, la palma de aceite, el carbón y el petróleo, la soja y el gas. La presencia indígena aparece con frecuencia en este libro. Varias autoras y autores, de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, están influidos por Rodolfo Kusch, autor de *América Profunda*. Si el libro fuera más mexicano, aparecería la influencia del *México Profundo* de Guillermo Bonfil Batalla. El renacimiento indígena en Abya Yala está impulsado por el neozapatismo de Chiapas pero también por las resistencias contra el extractivismo. Ese origen queda patente en la entrevista con Horacio Machado Aráoz, el gran historiador argentino, autor en 2018 de *Potosí: El origen*. En efecto, Potosí era lo más avanzado del mundo en cuanto a métodos químicos de explotación de plata (la amalgama de la plata con azogue, es decir, mercurio), en cuanto a bombas de extracción de agua y métodos de explotación humana.

El libro está construido con largas e incisivas entrevistas con una diversidad de personajes, algunos muy conocidos como Horacio Machado Aráoz que es a la vez historiador y activista. Otros son menos conocidos y este libro los reconoce no solo por sus ideas sino por sus hechos. La mayor parte son argentinos. Tras las entrevistas vienen, en los mismos capítulos, las repreguntas y respuestas de los entrevistados o de los editores del libro. El resultado es un libro de lectura amena, que da mucho que pensar y que avanza en muchos aspectos de la ecología política. Uno de ellos, poco frecuente en la literatura académica, es la afectividad, el cariño entre las personas y con los elementos del ambiente natural, los animales pero también los bosques, los ríos, los cerros.

En un capítulo, Miguel Benasayag protesta contra el ambientalismo de la eficiencia, contra la contabilidad del metabolismo social que puede desembocar en dispositivos técnicos que prometen eficiencia pero anulan la afectividad y el conocimiento ancestral. Ese ambientalismo de la eficiencia despreciaría o anularía las nuevas manifestaciones artísticas que acompañan a los movimientos de justicia ambiental. Lxs autorxs de este libro prefieren la sensibilidad a la contabilidad ambiental. Así, en el capítulo que da inicio al libro, la entrevista conmovedora con Laura Borsellino describe la tarea voluntaria de un grupo de mujeres jóvenes, totalmente ajenas a un uso instrumental de la naturaleza, que en un riesgoso suburbio de Buenos Aires han formado la "Colectiva de Observadoras de Aves Feminista" y publican poemas y canciones en revistas.

Aunque el libro pone énfasis en experiencias locales, es muy rico también en comparaciones internacionales, y sus abundantes notas al pie citan a Murray Bookchin, Félix Guattari, Enrique Leff, Arne Naess y muchos otros autores de la ecología política. Podrían haber ampliado el libro con entrevistas a activistas brasileños, particularmente en defensa

de *quilombolas*, que pudieran explicar los desastres naturales como los de Brumadinho (causados por la compañía Vale y la exportación de mineral de hierro) o la rápida deforestación de la Amazonia. Eso añadiría nuevas perspectivas que conciernen a toda Abya Yala. Lo que más me impacta del libro es el destaque de lo local. Lo dejo en boca de Omar Felipe Giraldo (un colombiano trasplantado a México e influido por Gustavo Esteva) quien resume en su entrevista una experiencia en la Sierra Nevada de Santa Marta: "Resulta que les acababan de matar a una de las personas más reconocidas de la sierra. Ya había una cantidad de personas que habían enterrado en esta guerra principalmente por asesinatos de paramilitares en confluencia con el ejército de Colombia. Y entonces hubo un documental en el que le preguntan al señor sobre "¿qué pensamos de la violencia?" (Gil *et al*., 2009)... resulta que el señor, a pesar de que estaban en el entierro de este otro señor, no empieza a hablar de cómo nos están matando a nosotros los indígenas de la sierra... él dice:

> es que esto empezó hace mucho tiempo atrás, cuando empezaron a irrespetar a la madre tierra, cuando empezaron a cortar los árboles sagrados, no saben que tienen árboles sagrados y sí tienen árboles sagrados [...] desangrando a la tierra desangran al ser humano, pero no solamente por una relación directa sino porque se están royendo sus propias entrañas. (Gil *et al*., 2009: 2m36s)

No hace falta añadir más como elogio y entusiasta recomendación de este bien trabajado libro.

Referencias bibliográficas

Bonfil Batalla, G. (1990). *México profundo. Una civilización negada*. Grijalbo.

Gil, S., Gil Zarabata, S. y Villafaña, A. (2009). *Palabras mayores: Nuestras autoridades tradicionales le responden al mundo*. Centro de Comunicación Zhigoneshi, Organización Gonawindúa Tayrona. [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=rul8IzzebR8 (consulta: 16-12-2025).

Kusch, R. (2020). *América profunda*. Biblos.

Machado Aráoz, H. (2018). *Potosí, el origen. Genealogía de la minería contemporánea*. Abya-Yala.

Hoja de vida de las Autoras y los Autores

Martín Medina

Es Magíster en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la misma institución. Su línea de investigación se centra en el análisis de los discursos civilizatorios de intelectuales del Río de la Plata desde mediados del siglo XIX hasta principios del siglo XX, con especial atención a sus proyecciones políticas, educativas y culturales. Es Codirector del Proyecto FILOCyT "Hacia la conformación de los Estudios Críticos Ambientales. Dilemas epistemológicos, estéticos y ético-políticos frente a la crisis ecológica" (Instituto de Filosofía, FFyL-UBA) y miembro del Proyecto UBACyT "Filosofía de la educación y lógica del poder: Desafíos ético-políticos de la educación ante las distintas formas de violencias en el contexto del capitalismo neoliberal" (IICE, FFyL-UBA). Además, es Coordinador del Grupo de Trabajo "Ecologías Políticas del Sur/Abya Yala" de Clacso. Se ha desempeñado como docente en espacios de grado universitario, extensión universitaria, profesorados y escuelas de nivel medio, articulando docencia, investigación y extensión desde una perspectiva crítica y situada.

Pablo Cosentino

Es Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la misma institución. Es Director del Proyecto FILOCyT "Hacia la conformación

de los Estudios Críticos Ambientales. Dilemas epistemológicos, estéticos y ético-políticos frente a la crisis ecológica" (Instituto de Filosofía, FFyL-UBA) y miembro del Proyecto UBACyT "Filosofía de la educación y lógica del poder: Desafíos ético-políticos de la educación ante las distintas formas de violencias en el contexto del capitalismo neoliberal" (IICE, FFyL-UBA). Además, integra el Grupo de Trabajo "Ecologías Políticas del Sur/Abya Yala" de Clacso. Se ha desempeñado como docente en espacios de grado universitario, extensión universitaria, profesorados y escuelas de nivel medio, articulando docencia, investigación y extensión desde una perspectiva crítica y situada. Sus últimas investigaciones giran en torno a pensar una filosofía de la educación con perspectiva de cuidado ambiental.

Luciana Carrera

Luciana Carrera Aizpitarte es profesora de Filosofía. Se desempeña como profesora adjunta en la cátedra de Filosofía de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Asimismo, y como parte de un proyecto de extensión, dicta desde 2012 talleres de Filosofía con niñes en la Escuela Graduada Joaquín V. González de la misma universidad. Sus investigaciones se centran en un abordaje filosófico de fenómenos contemporáneos como el Antropoceno, la crisis climática y el extractivismo en su impacto en el Sur global, intentando articular estas reflexiones con problemáticas referidas a una educación no antropocéntrica. Forma parte de diversos grupos de investigación centrados en estas temáticas y del comité editorial de la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales. Actualmente trabaja estos tópicos en el marco de su Maestría en Educación Filosófica con Infancias, en la Universidad Estadual de Río de Janeiro (UERJ).

Lilén Gómez

Es Licenciada y Profesora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Su Tesis de Licenciatura, *La 'logique du vivant': Un estudio sobre la 'vida' en la obra de François Jacob desde las perspectivas de Michel Foucault y Jacques Derrida*, aborda críticamente las nociones contemporáneas de lo viviente. Actualmente se desempeña como Becaria doctoral del Conicet, donde investiga la noción de lo viviente en el marco de las poshumanidades críticas. Integra el proyecto UBACyT "Problemas de las poshumanidades materialistas: Entre el fondo común molecular y la reivindicación de lo específico en los feminismos y ambientalismos críticos" (2023-2025), dirigido por Noelia Billi y radicado en el Instituto de Filosofía. Asimismo, coordina el equipo de extensión Filosofía y Comunicación y participa del equipo de Estudios Críticos Ambientales, ambos inscriptos en el Programa "Filosofía y Territorio" de la Secretaría de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil (SEUBE, FFyL, UBA).

Micaela Anzoátegui

Es Doctora en Filosofía. Fue Becaria posdoctoral del Conicet en el Centro de Investigaciones en Filosofía del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de La Plata (IdIHCS-UNLP). Se desempeña como docente en la cátedra Filosofía de las Ciencias de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata (FaHCE-UNLP) y en la cátedra de Antropología Filosófica de la Maestría en Filosofía de la Universidad Nacional de Quilmes. Es Diplomada Superior en Ecología Política (Clacso) e

integrante de la *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. Investiga el antropocentrismo como problema contemporáneo y el impacto de la teoría de la evolución en la definición de las relaciones animal/humano/naturaleza-biósfera, desde una perspectiva interdisciplinaria que articula epistemología, antropología filosófica, etología y biología evolutiva.

Sofía Mónaco

Es Profesora en Enseñanza Media y Superior de Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Su trabajo se orienta a la filosofía latinoamericana, la educación y los estudios críticos ambientales. Ha participado como colaboradora en las IX Jornadas de Estudiantes de Filosofía (UBA, 2025), coordinado el Ateneo "La educación entre ritmos vitales y algoritmos funcionales" (UBA, 2024) y colaborado en el XVI Encuentro Nacional de Filosofía (UBA, 2024). Integra grupos de estudio e investigación vinculados a la filosofía, la educación y el ambiente, y desarrolla talleres de filosofía con niños y adolescentes en la Asociación Civil El Pensadero.

Juan Martín Della Villa

Es Profesor de Enseñanza Secundaria y Superior en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y actualmente cursa la Maestría en Estudios Culturales de América Latina en la misma casa de estudios. Ha participado del Grupo de Extensión e Investigación en Estudios Críticos Ambientales, con sede en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de

Buenos Aires (FFyL-UBA), e integra desde 2016 el Proyecto UBACyT "Culturas, ciudadanías y derechos. Investigación filosófica intercultural nuestroamericana liberadora sobre reconocimiento y justicia", así como el grupo de investigación asociado *Interculturalia*, ambos radicados en el Instituto de Investigación Alejandro Korn (FFyL-UBA). Se desempeña como docente en el nivel secundario y secundario de adultos en distritos del conurbano sur del Gran Buenos Aires. Recientemente se ha incorporado al equipo de la Subsecretaría de Derechos Humanos de la Municipalidad de Lomas de Zamora.