

Oscar Santini

HÁBITAT

Y

SUBJETIVIDADES

Hacia una psicología post-antropocéntrica



Editorial
Ciencia con todes
FACULTAD DE PSICOLOGÍA - UNC

Hábitat y subjetividades

Hacia una psicología post-antropocéntrica

ISBN 978-631-91423-2-7



9 786319 142327

Santini, Oscar

Hábitat y subjetividades : hacia una psicología post-antropocéntrica / Oscar Santini
- 1a ed.- Córdoba : Ciencia con todes, 2026.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-631-91423-2-7

1. Psicología. I. Título.
CDD 150

© 2026, Editorial Ciencia con todes
Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba
Bv. de la Reforma & Enfermera Gordillo Gómez, Ciudad Universitaria
5011 Córdoba, Argentina
editorialcienciacontodes@unc.edu.ar

Directora general: Leticia Olga Minhot - leticia.minhot@unc.edu.ar
<https://editoriales.facultades.unc.edu.ar/index.php/ect/>

Coordinación editorial: Teo de Mendoza - teodemendoza@gmail.com
Diseño de tapa: Mario a. de Mendoza F.
Diseño interior y maquetación: Teo de Mendoza

ISBN: 978-631-91423-2-7

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Ciencia con todes suministra acceso libre, inmediato y gratuito a los libros que publica por considerar que es el medio adecuado para alcanzar los objetivos propuestos. Los textos publicados por esta editorial se encuentran bajo una Licencia Atribución – No Comercial – Sin Obra Derivada (by-nc-nd).

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 (CC BY-NC-ND). Lo cual significa que todos los libros publicados por Ciencia con todes se pueden copiar, compartir y/o distribuir bajo las siguientes condiciones:

- a) no hacer uso comercial de la obra original;
- b) no generar obras derivadas ni alterar la obra original;
- c) citar la fuente referenciando título, autor, nombre de la publicación y año.

Los autores pueden reimprimir sus obras mencionando a **Ciencia con todes** siempre que se cumplan los puntos anteriores.

Oscar Santini

Hábitat y subjetividades

Hacia una psicología post-antropocéntrica



Editorial
Ciencia con todes
FACULTAD DE PSICOLOGÍA • UNC

**Facultad de Psicología
Universidad Nacional de Córdoba**

AUTORIDADES

Decano

Germán Pereno

Vicedecana

Carmen Clark

Equipo Editorial

Directora General: Leticia Olga Minhot

Coordinadora Área Educación: Mariana Beltrán

Coordinadora Área Salud: Silvina Buffa

ÍNDICE

CAPÍTULO 1

Naturaleza y relaciones de poder

<i>Antropoceno</i> y la politización de la relación con la naturaleza.....	11
Espacialización y territorialización de las relaciones de poder	15
Desterritorialización y desarraigo como estrategia de despojo y dominación	22
Territorio y hábitat.....	39
Territorio, hábitat y subjetividades	41
Vínculo e interacción significativa con el hábitat	45
Duelos y vínculos con el hábitat	55
Hábitat, cultura y vida cotidiana.....	57
Desastres socioambientales.....	63
Hábitat y reparación vincular ante eventos adversos	67
Propuestas.....	68

CAPÍTULO 2

Antropocentrismo y lo no humano en la construcción de subjetividades

Procesos de estructuración subjetiva humana con inclusión de lo no-humano. El camino hacia la subjetividad post-humana	71
Sobre subjetividades	80
Sobre el sujeto post-humano.....	95
Desafíos para el humanismo/post-humanismo	102

CAPÍTULO 3

Salud humano/ambiental

La relación del ambiente y hábitat con la salud humana y no humana	111
Ecoansiedad	117
Negación de la dependencia de/con la naturaleza.....	121
Acerca del vínculo humano/no humano	127
Sobre la “inmunidad” narcisística	129
Construcción deseante y de subjetividades entre humanos/no humanos	132
Narcisismo de especie.....	137
La tensión en la humanidad entre ser parte de la naturaleza o sostener su jerarquía sobre ella	147
Sobre heridas narcisísticas.....	149
Antropoceno, crisis epistémica en el vínculo humano/no humano ...	154
Antropocentrismo, vínculo ecoambiental y con la biodiversidad.....	159

CAPÍTULO 4

Violencia contra la naturaleza y su impacto multinivel

Acerca del ecocidio.....	173
Ataque al hábitat y al ambiente	186
Violencia cosificadora contra la naturaleza, su impacto subjetivo y en las comunidades.....	188
Sobre otras violencias	192
Vínculos entre los conocimientos tecnocientíficos y otros saberes ..	196
Verdades y subjetividades.....	207
Desigualdades en la construcción y distribución de riesgos	209
Cambio climático y actividad humana.	
Tipo de producción y consumos	216

Cambio climático y derechos de la Madre Tierra	225
Injusticia socioambiental.....	230
Derechos humanos de tercera generación	231
Extractivismo	235
La sexta extinción	247

CAPÍTULO 5

Construcciones y devenires más allá del vínculo interhumano. Hacia una psicología post-antropocéntrica

Sobre el humanismo.....	257
Sobre procesos identificatorios y devenires	264
Lo ambiental, las tecnologías y su impacto en la subjetividad post-humana	268
Acerca de los devenires	273
Post-humano y devenir animal	280
Post-humano y devenir tierra	284
Post-humano y devenir máquina.....	286
Sobre lo cosmopolítico	293
Acerca de lo ficcional	297
Cosmos, política sobre lo caótico.....	302

CAPÍTULO 6

El neoliberalismo y la naturaleza

Neoliberalismo y su relación con la Naturaleza	306
Lo narcisístico como estrategia neoliberal. Narcisismo neoliberal....	319
Endeudamiento y financiarización de la vida	326
Desmentida.....	339
Teología del mercado, neoliberalismo y hábitat	346

CAPÍTULO 7

Construcciones mítico-religiosas relacionadas con la naturaleza

Construcción social de sentidos	350
Sobre lo mítico	354
La naturaleza como sujeto mítico-religioso, objeto o sujeto de derechos.....	358
Lo mítico-religioso ligado a la naturaleza, delegación de su control y cosificación	371
Aportes de sentidos míticos de la Grecia antigua	373
Gea (Tierra) en el origen mítico-religioso de la naturaleza	380
El pasaje de la centralidad de la naturaleza ligado a lo materno hacia lo patriarcal. Sus características	391
Antecedentes históricos en la construcción de sentido. Sobre el Génesis	400
Árbol de la vida en una cultura precolombina	405
Lo mítico-religioso, construcción de tabúes y el animismo	407

CAPÍTULO 8

Comunicación interespecies

La potencia nominativa como dominio del otro	414
Escucha de la naturaleza	417
Eventos adversos, los animales y el hábitat.....	422
Vínculo humano/animal. La domesticación de los animales no humanos.....	427
Construcción de sentido en los pueblos originarios. Su vinculación con la naturaleza, con lo humano y no humano	433

CAPÍTULO 9

La naturaleza, pasaje de objeto a sujeto de derechos

La naturaleza como sujeto de derechos	440
Avances actuales en la legislación sobre los derechos de la naturaleza o de partes de ella	442
Sujetos de derecho no humanos reconocidos en la legislación mundial.....	456
Sacralización/desacralización de la naturaleza.....	457
BIBLIOGRAFÍA.....	471

CAPÍTULO 1

Naturaleza y relaciones de poder

***Antropoceno* y la politización de la relación con la naturaleza**

El término *Antropoceno* es utilizado para nombrar el impacto que tiene la actividad humana en el clima, en la biodiversidad, en lo geofísico, en la rápida acumulación de gases de efecto de invernadero, como en los daños irreversibles ocasionados por el consumo excesivo de bienes naturales, su explotación y extracción sin límites, contaminación ambiental, de acuerdo con prácticas e intereses de los países centrales y emergentes, principalmente. El término viene a designar una evidencia de los efectos transformadores y de múltiples impactos negativos de la actividad humana en la Tierra, incluida la actual contaminación mediante la chatarra espacial con vocación de que alcance lo cósmico.

La Unesco define:

El término *Antropoceno* se ha creado para designar las repercusiones que tienen en el clima y la biodiversidad tanto la rápida acumulación de gases de efecto de invernadero como los daños irreversibles ocasionados por el consumo excesivo de recursos naturales. (1)

Creado en un principio por el biólogo estadounidense Eugene F. Stoermer, este vocablo lo popularizó a principios del decenio de 2000 el holandés Paul Crutzen, Premio Nobel de Química, para designar la época en la que las actividades del hombre empezaron a provocar cambios biológicos y geofísicos a escala mundial.

Debido a ello, la crisis ambiental y el cambio climático han llevado a ser considerados —en la relación con la naturaleza— un factor de central importancia política a nivel nacional, regional y

global. Por ello, es clave profundizar el vínculo con la naturaleza como parte de la humanidad y viceversa no como ajenidad que facilita su cosificación y explotación sin ética alguna. La naturaleza y el ambiente considerados en interacción virtuosa como continuidad con la humanidad y sus culturas, y no como exterioridad en la que hace anclaje el antropocentrismo.

En el informe citado de la Unesco, se pregunta sobre la negativa colectiva a ver la realidad:

¿Por qué nos negamos a ver la situación real? Entre otras, por las siguientes razones: la fe ciega en el progreso y el desarrollo, esto es, en un sistema que aumenta sin cesar la cantidad de riquezas disponibles; la creencia en la capacidad de la ciencia y la tecnología para resolver cualquier problema y todo fenómeno atribuido a causas externas, por ejemplo: la contaminación; la existencia de poderosos intereses que sacan provecho de esta dinámica y ejercen presiones intensas; y la colonización de la mentalidad de los consumidores por parte de los medios informativos, que provocan un ansia de consumo individual para obtener comodidades, distinguirse de los demás y conseguir un reconocimiento social.

A continuación, el informe realiza una crítica a distintas disciplinas que deberían opinar críticamente y revisar sus posturas y cuerpos teóricos, y dice:

Sorprende mucho que las ciencias humanas y sociales no hayan abordado durante mucho tiempo esta problemática, a pesar de ser determinante para el futuro de la humanidad. La pasaron por alto porque, además de ser antropocéntricas por definición, estas ciencias estimaban que se trataba de un ámbito de investigación *per se* de las ciencias naturales (...) Las ciencias humanas y sociales tendrán que elaborar y dominar instrumentos y conocimientos inéditos para responder a los problemas planteados por esta nueva

era de la humanidad: desastres de la naturaleza, energías renovables, agotamientos de recursos naturales, desertificaciones, ecocidios, contaminaciones generalizadas, migraciones, injusticias sociales y medioambientales, etc.

Estos serios problemas ponen en tensión y contradicción, o más grave aún, la negación de la interdependencia humano/naturaleza, por parte de las grandes potencias contaminantes de reconocer, acatar o desconocer las distintas disposiciones, recomendaciones y compromisos surgidos de la Cumbre de la Tierra de Río de Janeiro, ONU (1992); del Clima de Kioto y su Protocolo, ONU (1997) y/o de la Cumbre del Clima y Acuerdo de París (2015), sobre cambio climático y la necesidad de disminuir las emisiones de carbono, entre otras medidas y recomendaciones.

Actualmente, al grave problema planteado se le suman las guerras y los genocidios vigentes, aunque sean, por el momento, regionales o focalizados, con la consecuencia de innumerable cantidad de muertos y heridos (militares, civiles de todas las edades y sexos), y la contaminación por gran producción y utilización de armas de distintos tipos, lo que incentiva el uso de combustibles altamente contaminantes, además de la destrucción imperante de hábitats de distintas especies, de bienes naturales, servicios sanitarios, educativos, productivos, además de migraciones desesperadas y hambre, entre otros graves problemas.

En las investigaciones para observar el proceso, el profesor de la universidad inglesa de Southampton, Andy Cundy —integrante del grupo que presentó el lago canadiense Crawford como sitio para declarar formalmente el inicio del Antropoceno como nueva época geológica—, aseguró que “se ratifique o no” esa denominación, las actividades humanas “están cambiando el sistema de la Tierra” e indicó que, de no tomar medidas, “el planeta

sobrevivirá, pero nuestras formas de vida actuales pueden no hacerlo”.

La historia del lago también es emblemática de las dinámicas socioeconómicas con la evolución de distintos tipos de agricultura y de las historias violentas, como la utilización y pruebas de armamento de gran impacto que siguen impulsando y sosteniendo el Antropoceno. En las distintas capas sedimentarias existentes en el fondo del lago se hallaron estratos que marcan el registro geológico resultante de las actividades humanas. Sobre ello, los investigadores explicaron que:

(...) las capas (...) del lago Crawford cubren siglos de cambios en el medio ambiente local, incluido el impacto botánico de la agricultura a pequeña escala practicada por las comunidades indígenas en los siglos XIII al XV y la tala y la molienda que tuvieron lugar con la llegada de los europeos pobladores coloniales en el siglo XIX.

Más adelante, describen:

(...) el cambio más fundamental ocurrió a mediados del siglo XX con una rápida expansión industrial en la región, indicativa de las tendencias globales y coincidiendo con las primeras consecuencias de las pruebas de armas atómicas y termonucleares.

Por ello, consideran que los impactos producidos por la actividad humana:

(...) han cambiado el Sistema de la Tierra hasta tal punto que hemos dejado atrás la época geológica actual, el Holoceno, y hemos entrado en una nueva época geológica: el Antropoceno. (2)

La crítica al antropocentrismo y a su impacto actual, requiere de una fuerte puesta en cuestión de los sentidos negadores del papel de la actividad humana en los riesgos existentes resultante de su vínculo jerarquizado y cosificador de la naturaleza.

La posibilidad de modificar el antropocentrismo y sostener un sistema cerrado de sentidos negadores está vinculado particularmente a lo ominoso, a lo temido, a perder centralidad y los supuestos privilegios propios de la jerarquización de la relación con la naturaleza.

El sentido dominante desde la postura del ser humano como centralidad y su fascinación por su “jerarquía” avalada, en muchos casos, cultural, económica y religiosamente, hace que no se represente (en especial por las potencias dominantes) el daño que sus actividades sin límites producen a la naturaleza de la que forma parte y que lo contiene para sobrevivir. De este modo, se impone el desprecio —por buena parte de la humanidad— de la salud de la naturaleza y como parte propia. Se trata de un modelo y posición autorreferencial y omnipotente, negador de su dependencia con la naturaleza y su potencia.

El antropocentrismo es negador o descalificador de las vinculaciones profundas y significativas con lo no humano y que forman parte importante de sus afectos, proyectos y subjetividades.

Espacialización y territorialización de las relaciones de poder

La construcción social del hábitat y de la relación con el territorio compromete, aporta o deriva sentidos sobre sus límites, inmensidades, producciones, vulnerabilidades. Ante ello, es esperable que la humanidad en la construcción de este establezca relaciones de poder espacializadas por condición social, por género, por origen étnico, por distintas desigualdades como exclusiones, hambre, xenofobia, hacinamiento. Incluso con aplicación

—a menudo— de procesos de desterritorialización de comunidades por pobreza u otra condición de vulnerabilidad socioeconómica, de parte de poderosos y arrasadores intereses políticos, militares y económicos.

En el hábitat que habita el ser humano y que a su vez es habitado por él, se espacializan las relaciones de poder vigentes (también su estratificación) y se cargan distintas presencias de acuerdo con las historias, economías, espacios públicos, privados, disponibilidades, accesos y distribución de bienes, lo que conforma buena parte de lo subjetivo y vincular. Además, pueden contribuir centralmente a los estados de bienestar/malestar biopsicosocial, ambiental, económico y político.

Los espacios comunes, los hábitats construidos psicosocial y culturalmente, posibilitadores de la vivencia de comunidad, son imprescindibles recuperarlos participativamente como lugares de encuentro, de ejercicio de ciudadanía del conjunto social, en especial cuando ha sido desapropiado por los poderosos, por los privatizadores y mercantilizadores del espacio público y del productivo. Además, imposibilitar en muchos casos, el acceso a viviendas propias.

A su vez, se están consolidando las nuevas marcaciones o fronteras espaciales, territoriales, con cámaras, filtros policiales o auto-restrictivas de sectores populares, de acuerdo con los rasgos, vestimentas de aquellos que no pueden pasar a barrios, centros comerciales u otros vedados para su sector social, como forma de discriminación basada en el miedo al empobrecido o víctima socioeconómica.

Debido a ello, es necesario considerar la espacialización político-social y económica de las vinculaciones humanas entre sí y de estas con lo no humano, con la naturaleza, el territorio del que forma parte y el cosmos en general, ya que pasan a ser consti-

tutivas —a su vez— no solo de lo subjetivo, sino también de lo identitario.

El mismo territorio es parte constituyente de la bioculturalidad y subjetividades de sus habitantes, ya que son habitadas por él en sus colores, accidentes geográficos, sonidos, paisajes, flora, fauna, todos cohabitantes de los vínculos, cuerpos y subjetividades con lo humano y con lo no humano.

El territorio determina la *psicobioculturalidad* de los pueblos y comunidades que devienen en expresiones diversas en la lengua, símbolos, tipo de relaciones con la naturaleza, con lo humano y no humano, estratificaciones socioeconómicas, religiosidades, identificaciones, entre otras características.

Vale destacar que en la misma vivienda familiar se manifiesta la espacialización de las relaciones de poder intrafamiliares. Quién decide sobre los espacios comunes, metros cuadrados disponibles —o no— para cada integrante, habilitaciones, prohibiciones, decisiones sobre su circulación y distribución, mejoras, entre otras, hacen a un diagnóstico del poder en los vínculos intersubjetivos, según su espacialización. Tema que también se estructura en el hábitat, territorio y con lo no humano.

A nivel de mayor complejidad y a partir de la organización de una sociedad que comparte un determinado tipo de hábitat y territorio, se irán espacializando las relaciones de poder, fronteras, divisiones y distribuciones según la valoración asignada. También los modos de sobrevivencia, de encuentro, exclusión o fraccionamiento y tipo de vínculo con el hábitat que comparten.

Asimismo, el tipo de economía y producción que se impone impacta en el hábitat. Sobre este aspecto, Wendy Brown en su libro *En las ruinas del neoliberalismo* (2019, p.244), nos aporta:

(...) el gobierno de las finanzas involucra una transformación de la conciencia espacial que paradójicamente depende de la desespa-

cialización del poder en sí mismo, no solo de la desterritorialización identificada con la globalización en sus primeras décadas. (3)

La exigencia de libre circulación de capitales especulativos o buitres en su versión criminal, comienzan a ligar sus inversiones con garantías en última instancia de territorios valorados para su apropiación. Además, los países centrales y potencias emergentes tratan de focalizar sus inversiones en la minería de cielo abierto, en lugares poseedoras de tierras raras, metales de uso intensivo en las nuevas tecnologías como el litio, propia del manejo incluso armamentístico y en la comunicación, microchips, conductores especiales, etc.

Vale destacar aquí la lucha de comunidades en defensa de la naturaleza y de sus derechos ante embate de la minería y extractivismo: Tajamarca (Perú), Catamarca (Argentina), Brumadinho (Brasil).

Este proceso de territorialización/desterritorialización y ataque al hábitat está profundamente unido a lo político, lo social, lo biológico, lo económico, lo cultural y a lo subjetivo.

Aquí consideramos importante lo citado en el texto por W. Brown (2019, p.83) donde destaca:

Schmitt nos recuerda que el espacio no es solo una arquitectura del poder, sino el escenario de la imaginación política y los imaginarios. Los ordenamientos humanos del espacio y los significados que se les atribuyen dan forma a nuestras conceptualizaciones de quién y qué somos, especialmente en la vida con otros (...) Pero también presentan designaciones de espacios públicos o privados, espacios de género, espacios racializados, y más. (4)

A su vez, distintos sectores sociales pueden construir diferentes sentidos a las asimetrías logradas o sufridas, las que pueden territorializarse y definir el hábitat compartido. Dichos sentidos

pasan a funcionar como sostenes míticos, religiosos histórico-culturales, jurídicos, económicos, subjetivos y/o político-ideológicos de las desigualdades vigentes, su legitimación y/o naturalización. Esto incluye la construcción y manejo del hábitat y lo que allí se sintetiza de los distintos tipos de vínculos derivados, legitimados o no.

De este modo, en el hábitat que lo rodea y con el que interactúa el ser humano y sus comunidades, pueden expresarse, patentizarse o estallar muchas de estas problemáticas e injusticias sociales, justificadas y/o significadas a través del tiempo y cultura con organizadores de sentidos que sostengan o legitimen las desigualdades y asimetrías, las estratificaciones logradas y su proceso de subjetivación. Proceso que garantice la aceptación, legitimación y naturalización de lo establecido por los sectores y discursos dominantes, o que responden a sectores socioeconómicos o potencias autopercebidas como racialmente superiores, en inteligencia, tecnología, belleza, y por ello con mayor “responsabilidad” en el dominio mundial.

Así, se trata de imponer una lógica de la superioridad humana de sectores discriminadores (blancos, europeos, varones, heterosexuales contra aborígenes, africanos, latinos, mujeres o identidades femeninas, entre otras características) que conlleva una violencia epistémica y física sobre los otros humanos que se traduce en la supremacía de unos seres humanos sobre otros y se materializa entre humanos, en el racismo, en la desigualdad de géneros y demás formas de opresión derivadas. También habilita las violencias contra lo no humano, legitimado por distintas instancias antropocéntricas.

Otro tema es la generación de tensiones y guerras por los bienes naturales, incluso territorios, necesitados por las potencias

dominantes como recursos claves para su sostenimiento y/o expansión.

Wendy Brown (2019, p.82-83) señala un párrafo importante sobre este tema cuando destaca:

En Tierra y mar, Carl Schmitt escribe que cada orden de los asuntos humanos también se materializa como un ordenamiento del espacio. Consecuentemente, las revoluciones de las sociedades humanas siempre involucran una alteración en nuestras concepciones del espacio.

Schmitt desarrolla este punto de manera diferente en *El Nomos de la Tierra*, donde dice:

Cada nuevo periodo y cada nueva época de la coexistencia de pueblos, imperios y países, de potentados y potencias de todo tipo, se basa en nuevas divisiones del espacio, nuevas delimitaciones y ordenaciones espaciales de la tierra.

En ambos textos, Schmitt vincula al espacio geopolítico anexiones, subdivisiones, la pérdida de salidas al mar, o incluso la disolución de naciones o las invenciones de nuevas con los tipos de reorganización que, a menudo, precipitan y siguen a las guerras. Sin embargo, este punto se refiere a una espacialización no literal e incluso desterritorializada, como el desmantelamiento y la desintegración neoliberal de lo social. (5)

A modo de ejemplo, el poder financiero-industrial-militar norteamericano demuestra constantemente estar abocado a la fabricación de armamentos y su venta-distribución en el mundo para crear dependencia tecnológica, además de los beneficios financieros por ello. También para controlar y sostener su hegemonía geopolítica y la misma economía norteamericana ante distintas crisis globales, mediante sus exorbitantes exportaciones

de material bélico a las zonas de tensión o conflicto, muchas creadas por ellos y luego reconstruir los daños ocasionados o sostener los territorios apropiados, en especial si poseen petróleo, gas u otro recurso estratégico, que ellos definen como relacionados con su seguridad nacional.

Las guerras con sus múltiples pérdidas de vidas, enfermedades, destrucción de hábitats y contaminación ambiental, entre otras graves consecuencias, traen beneficios para las potencias en distintas áreas, además de la posibilidad de apropiarse de territorios, o subordinar otras potencias que pasan a necesitar su potencial de amenaza y fuego. El desarrollo armamentístico para disuadir resistencias y sostener un alto potencial de amenaza e invasión, control económico, financiero y de endeudamiento global, se constituye en una estrategia clave de hegemonía y un negocio exorbitante. Actualmente, el tema de la nueva distribución global a partir del cuestionamiento de la unipolaridad hacia la multipolaridad y la desdolarización global está generando una profunda crisis internacional y el sonar de cañones y misiles. El dólar ha sido instrumentado, especialmente a partir de su salida del respaldo en oro en 1971, como moneda global de referencia y como instrumento geopolítico, especialmente con la constitución del sistema Swift (sociedad interbancaria y financiera mundial para enviar y recibir información sobre transacciones financieras y transmitir órdenes de transferencia de fondos entre cuentas, como sistema de pagos mundial) con el dólar como moneda de referencia. De este modo, logra dolarizar todas las transacciones internacionales, emitir moneda sin ningún límite y endeudar/se desde allí, sin necesidad de respaldo en oro, sí con el potencial de fuego y amenaza. Estrategia fundamental para generar, manipular y subordinar geoeconómica y políticamente mediante endeudamientos, bloqueos, sanciones unilaterales,

medidas arancelarias/para-arancelarias, sesgados flujos de inversión, manejo del mercado de capitales como de todo tipo de transacciones y dominación a través de las instituciones financieras. En esa década se implementó la dolarización del comercio del petróleo, gas, carbón, hasta nuestros días con alto riesgo de aquellas potencias que lo cuestionan y cuentan con inmensas reservas petroleras (por ejemplo, lo ocurrido con Irak y Libia, que terminaron destruidos y quedaron como estados fallidos, al igual que la intervención en Siria).

Estrategias geopolíticas para sostener sus intereses unipolares más allá de su propia potencia creativa y de producción, y para aplicar sanciones y amenazas contra aquellos países que no se alineen con EE. UU., como potencias soberanistas o aquellas que tratan de abandonar el dólar en sus transacciones, entre otros. Situación que es considerada insostenible e insoportable por las potencias emergentes, porque arrasa con las soberanías locales y/o regionales, y con la paz.

Desterritorialización y desarraigo como estrategia de despojo y dominación

La oportunidad de construcción de un hábitat de pertenencia y referencia es central para la vida humana. La posibilidad de definir el arraigo en un lugar, con capacidad de elección para su crecimiento y desarrollo vital (que incluye lo bio-socio-político, cultural, económico, intergeneracional, proyectual), es fundamental para la humanidad. También para la construcción del hábitat propio, como asimismo participar con el de otras especies para reproducir la vida.

Una de las estrategias más aplicadas por intereses poderosos como imperios, multinacionales extractivistas, entre otros, es desarraigar, desterritorializar, atacar a pueblos en su historia, cultura, su pertenencia y vínculos socio-institucionales y con el hábitat, tanto a los sujetos en forma individual como a las comunidades que lo conforman. Estrategia que produce vulnerabilidad subjetiva y aislamiento psicosocial. En este sentido, desarraigar, desterritorializar, atacar la historia, cultura, su pertenencia y vínculos socio-institucionales y al hábitat de los sujetos y comunidades, son estrategias para desamparar y desarticular la pertenencia territorializada con el otro, con sus derechos y su reconocimiento. Violenta estrategia que requiere de una fuerte resistencia y lucha territorializada y organizada con el otro, comunitariamente. Esto, a partir de los daños socio ambientales que produce, que incluye el profundo desamparo subjetivo, político, económico lleva a su victimización sostenida, a enfermedades y a emigraciones forzadas.

La tendencia a la desmaterialización y desterritorialización de los intercambios entre seres humanos es un nuevo problema vincular a nivel singular como social, donde es clave recuperar la relación temporal y presencial, los tiempos de encuentro por la afectación de la cotidianidad, como el goce de lo espaciotemporal, del hábitat, de lo común.

En este sentido podemos destacar algunos objetivos comunes de las potencias centrales e imperios en sus procesos de dominación:

- a) apropiación para su propio beneficio de los bienes materiales, simbólicos y culturales de los pueblos a someter;
- b) quebrar las identificaciones locales con el ambiente, con sus referentes sociopolíticos y culturales, con su historia y

con los proyectos que soportan las nacionalidades y los vínculos sociales derivados;

- c) construir y modelizar subjetividades desde la ideología dominante con sus sentidos y cosmovisiones y creencias para lograr la subordinación e imponer todo tipo de financiarización de las economías, endeudamientos y el extractivismo en todas sus formas.

Ante ello y por su importancia, los procesos de desterritorialización de los sujetos y de las comunidades pueden acarrear desidentificaciones y pérdidas de referencias simbólicas, afectivas, culturales, míticas e identitarias basadas en lo territorial y su hábitat como formas de control y exclusión y, de ese modo, producir un profundo impacto psíquico, político y sociocultural.

Con motivo de los permanentes procesos de desarraigo a causa de migraciones forzosas o desesperadas por problemas económicos, políticos o guerras, es ineludible trabajar sobre el duelo por el origen territorial, ambiental, hábitat, cultura y vínculos que incluyen a seres humanos y no humanos, paisajes, olores, colores, cultura.

Vale destacar que en la Grecia antigua una de las condenas penales más importantes era el lanzamiento de los sujetos encontrados culpables, al exilio, a lo extranjero, a lo extraño, a lo “salvaje”.

A su vez, es esperable que debido a los desarraigos, por los motivos citados, generadores de duelos por la pérdida del origen, muchas familias eligen o designan consciente o inconscientemente —luego de dos generaciones generalmente— liderazgos entre sus integrantes para llevar adelante la tarea de recuperación del cuerpo territorial conformante de identidades y referencias históricas y psicosociales, construido a partir de los vínculos generacionales e intergeneracionales con el hábitat, la lengua y la

cultura heredados. Se hacen cargo así de reparar el duelo por el origen transferido por las generaciones desplazadas que no pudieron hacerlo. Así se da la transmisión intergeneracional de los duelos fallidos para que otra generación pueda tomarlo y tramitarlo.

Todo sujeto humano como sujeto psíquico es inseparable de los vínculos intersubjetivos que incluyen los aspectos históricos, normativos, ideológicos, las leyendas y mitos propios de la cultura en que participa, pero también con los vínculos con sus hábitats y con otras especies y seres de la naturaleza. De este modo, para los colonizadores subjetivos, emocionales, culturales, económicos y políticos, es clave quebrar a los sujetos y sus comunidades en sus derechos y modelos de identificación aprehendidos, compartidos y suplantarlos por los propios. Estrategia necesaria para poder dominarlos y aplicar sus políticas de dominio, de apropiación y subordinación estructural que incluye el extractivismo de sus bienes comunes, culturales, naturales y hábitats, entre otros sujetos de derechos no humanos que los conforman y que estructuran parte de sus vínculos.

Es importante citar aquí la opinión de Felix Guattari (1992, p.162):

Más allá de las reivindicaciones materiales y políticas, emerge la aspiración a una reapropiación individual y colectiva de la producción de subjetividad (...). Y al término de una lenta recomposición de las conformaciones de subjetivación, las exploraciones cósmicas de una ecosofía, que articulan entre sí las ecologías científicas, política, ambiental y mental (...). (6)

La desterritorialización de una comunidad por intereses económicos o hegemónicos de distintos tipos puede acarrearles a sus víctimas tener que afrontar una lucha contra su victimización

por presión desidentificatoria que pretende lograr la pérdida de referencias simbólicas, imaginarias y todo el bagaje subjetivo e identitario basados en lo territorial, en el hábitat y en lo ambiental que los habita. Esto es territorio, subjetividades y vínculos complejos que trascienden e incluyen a los seres humanos. Esta violencia produce un profundo impacto en las subjetividades de sus integrantes, en sus vínculos y salud.

Cabe destacar una frase de un líder afro indígena recuperada por Arturo Escobar y citada por Gabriel Correa Luna (2023, p.219):

No solo sacan a la gente del territorio, sino también sacan el territorio de la gente —comentando que desterritorializar es un proceso profundamente ontológico—; creemos que territorializar la formación no solo es un modo de recuperar las memorias de las comunidades de este territorio sino también la vinculación con la Kanchira. (7) (Kanchira se refiere a tierra ancestral, sagrada).

Más adelante, el autor citado agrega sobre la quita de tierras, que también constituye una

(...) ruptura de vínculos con lxs ancestrxs que descansaban en ese territorio, con las entidades y fuerzas que ancestralmente cohabitaron con nuestras familias. Esa ruptura del vínculo espiritual es daño a todas aquellas entidades y vidas no humanas que ancestralmente cohabitaron el territorio con nosotros. Porque nuestra vida es con el territorio, y el territorio es con las vidas humanas y no humanas donde se convidan los diferentes modos de intercambios. (p.313).

Además, el despojo de los territorios de los pueblos aborígenes generó ese profundo quiebre con el mismo y también con el nomadismo integrado al mismo.

A modo de ejemplo, la colonización española, con el despojo y división de las tierras entre los colonizadores violentó no solo derechos de los aborígenes sobre ellas, sino gran parte de la historia: ceremoniales, rituales, vínculos, costumbres culturales y proyectos ligados al territorio.

Debido a ello, la quita de territorios, la expulsión de comunidades ligadas y con derechos sobre ellos y su criminal cambio de formas de propiedad, atacan profundamente a los sujetos y sus comunidades, su salud, su arraigo, su estar en el mundo y proyectos vitales. Muchos aborígenes se transformaron en nómades sin ningún tipo de contención o esclavos de los colonizadores para su servicio, con sus cuerpos singulares y sociales heridos por las medidas de desapropiación criminal realizada y sus derechos ignorados, descalificados, arrasados.

Si bien migrar existe como derecho humano, lo que a través de los tiempos posibilitó habitar distintos confines del mundo, es imprescindible tener en cuenta el nuevo nomadismo del siglo XX y XXI, desterritorializante, marcado por las consecuencias de los intereses imperiales que expoliaron riquezas de pueblos inermes, se apropiaron de sus tierras productivas y territorios, minerales, evitaron o bloquearon su desarrollo científico y técnico. Además de las consecuencias derivadas de las grandes guerras entre potencias dominantes para distribuirse al mundo. Ahora, estos/as nómades, con sus hijos/as o en soledad, buscan, en los países colonizadores históricos o neocolonizadores, una posibilidad de vida digna, de alimento, trabajo, educación, techo, de los que fueron y son cancelados en sus tierras originarias, fruto de su propia colonización estructural.

En ello consta la importancia de recuperar y legalizar los derechos territoriales y culturales de los pueblos originarios y/o empobrecidos, que han sufrido distintos tipos de violencias,

expulsiones, desarraigo, desposesiones, endeudamientos perversos (en favor de la dependencia y saqueo). Pueblos originarios portadores de sus cosmogonías, riquezas y saberes culturales, víctimas de constantes estrategias de desterritorialización y vulneración de sus derechos, incluidos los culturales y mítico-religiosos ligados a su vínculo ambiental/territorial.

A fin de su reconocimiento y logro, es imprescindible desplegar un fuerte compromiso internacional activo y efectivo para reterritorializar estos desposeídos estructurales que circulan desesperados por el mundo para tratar de sobrevivir y repararse, y desde allí poder construir un proyecto de vida digno. Como también reconocer y defender el derecho a migrar.

Un avance ha sido el reconocimiento logrado, por muchos pueblos originarios, a su modo de posesión comunitaria, originaria y pública de territorios donde puedan desarrollar sus actividades culturales, productivas, sociales, espirituales. Actividades emprendidas con respeto, armonía, no destructiva ni extractivistas, con sostenimiento del patrimonio natural existente en el territorio, donde se destacan además del agua dulce, el bosque nativo que provee alimentos, leña y medicina. Además, el respeto a los sitios ceremoniales y sagrados para la comunidad.

Aquí es para destacar la posición de Correa Luna (2023, p.294):

Es importante denunciar a la justicia occidental moderna que legalizó la *mal llamada* expropiación de tierras a los pueblos indios, cuando se trata a todas luces de un crimen de lesa humanidad y hacia lo no humano (...). (8)

Situación producida por los imperios y potencias colonizadoras, que debe ser reparada en todo el mundo y cuya construcción normativa (y en muchos casos también religiosa) fue sostenida en

la violencia invasora, armada y genocidios constituyentes para dar lugar tanto al sometimiento absoluto o más tarde, a nuevos Estados subordinados.

Vinculado profundamente con estos hechos, es destacable aquí el Artículo 7 del Estatuto de Roma sobre Crímenes de lesa humanidad, que dice:

1. A los efectos del presente Estatuto, se entenderá por “crimen de lesa humanidad” cualquiera de los actos siguientes cuando se cometa como parte de un ataque generalizado o sistemático contra una población civil y con conocimiento de dicho ataque: a) Asesinato; b) Exterminio; c) Esclavitud; d) Deportación o traslado forzoso de población; e) Encarcelación u otra privación grave de la libertad física en violación de normas fundamentales de derecho internacional; f) Tortura; g) Violación, esclavitud sexual, prostitución forzada, embarazo forzado, esterilización forzada o cualquier otra forma de violencia sexual de gravedad comparable; h) Persecución de un grupo o colectividad con identidad propia fundada en motivos políticos, raciales, nacionales, étnicos, culturales, religiosos, de género definido en el párrafo 3, u otros motivos universalmente reconocidos como inaceptables con arreglo al derecho internacional, en conexión con cualquier acto mencionado en el presente párrafo o con cualquier crimen de la competencia de la Corte; i) Desaparición forzada de personas; j) El crimen de apartheid; k) Otros actos inhumanos de carácter similar que causen intencionalmente grandes sufrimientos o atenten gravemente contra la integridad física o la salud mental o física. (p.5) (9)

Esta imputación y condena es totalmente aplicable a los imperios y potencias colonizadoras que ejecutaron prácticamente todos los crímenes señalados, incluidos los económicos, la esclavitud y su mercantilización como actos inhumanos, los que,

si bien fueron ejecutados y legalizados hace siglos, deben ser reconocidos como delitos de lesa humanidad, de carácter imprescriptibles y reparar sus consecuencias multinivel.

La expropiación violenta y el reparto de tierras entre los colonizadores y monarquías mediante prácticas genocidas son considerados crímenes de lesa humanidad y de lo no humano, arrasando todo lo necesario para lograr sus intereses. También el genocidio o traslado forzoso/destierro de comunidades originarias, su pasaje a la servidumbre y su desconexión o expulsión de su hábitat y de sus intercambios con él.

La ruptura del vínculo identitario, espiritual, subjetivo y biológico de lo humano con el territorio y hábitat que lo constituye, también significa un daño a las vidas no humanas en su interrelación y cohabitación cuando predomina una relación ética y respetuosa de las distintas presencias y derechos.

La vida se desarrolla y reproduce en territorios habitados tanto por lo humano como por lo no humano, lo que produce vitales intercambios que, en la medida de su virtuosidad, protegerá la vida intra e interespecies y de todo lo vivo.

Ante estas consideraciones, es clave la recuperación y reparación integral e integrada de los crímenes, de los daños ocasionados y de los derechos conculcados a los pueblos aborígenes, tanto territoriales como culturales, económicos, espirituales y normativo-legales producidos, muchos de ellos reproduciéndose actualmente. Crímenes contra sus saberes y conocimientos, contra sus derechos territoriales y espirituales con sus distintos rituales y cosmogonías, prohibidos o descalificados. También contra el alejamiento o negación de la carga de identidad del territorio y hábitat como componentes de las subjetividades y su vulneración integral. Los territorios y hábitats son individual, grupal y socialmente co-

construidos y conforman la identidad de referencia y subjetividades para el conjunto.

A menudo, estos últimos problemas, pueden constituir estrategias y objetivos buscados por intereses globales dominantes. Esto es, desterritorializar, desubjetivar y despoltizar la relación de los pueblos y sus integrantes con sus hábitats a fin de controlar sus territorios y sus bienes a extraer.

Su impacto es importante porque muchos/as habitantes realizan proyecciones espaciales, en distintos lugares de su hábitat, de experiencias e historias singulares y vinculares de suma significación cuya carga en ellos hace que se constituyan en importantes referencias para su vida y hacen el pasaje de simple “objeto o cosa”, pretendido por poderes hegemónicos, a ser parte de sus subjetividades por su importancia material, simbólica y significativa producida.

Gabriel Correa Luna (2023, p.40) nos comparte:

Sus tierras (de los ancestros) eran comunales, sus ceremonias eran comunitarias, su vida y nuestras vidas era y es “estar juntos”. Y, este estar juntos es con el territorio, ya que no solo nos ofrece sus alimentos y recetas para sanar, sino también modos de ser, de sentir, de vivir, de intercambiar. El territorio nos marca, nos interpela. El territorio nos educa a través de su temporalidad, sus animales, plantas, entidades y guardianes que lo cohabitan. Somos en territorio, somos territorio.

Luego cita a Mariela Tulián quien dice:

El territorio nos determina, determina nuestra contextura física, el color de nuestra piel, determina nuestra forma de hablar, nuestra forma de alimentarnos... el trabajo que hacemos.

Por tanto, el territorio y el hábitat son construcciones sociales y subjetivas que constituyen los vínculos, los cuerpos humanos y no humanos y parte de la misma estructuración de las sociedades.

También el autor expresa:

(...) la importancia que tienen los territorios para nosotrxs en los procesos de subjetivación e identificación recuperando las memorias de nuestra comunidad y los aportes de otrxs hermanxs. Como bien lo expresa la hermana Huarpe Carina Jofré, esto “no es sin territorio y nuestros/as ancestros/as, cuerpos/as hechos territorios, territorios hechos cuerpos/as. Allí radica nuestra capacidad de emparentar con el territorio y los seres que en él cohabitan/ron.” (p.218)

Más adelante Correa Luna cita a Alejandra Castro:

Podemos decir que, tanto el lugar como el territorio, son realidades grupal e individualmente construidas, por tanto, construcciones sociales. De ahí, que el espacio no sea jamás neutro, sino que recoja, en su configuración como territorio y lugar, signos, símbolos y huellas de la condición y relaciones sociales de y entre quienes lo habitan. (p.115)

Posteriormente amplía el concepto de Pachamama reconociéndole una complejidad superadora y destaca:

La Pachamama (comenta Bompadre) es mucho más que la traducción literal de madre tierra que se hace. Ésta vincula con la noción de tiempo-espacio. O sea, engloba la totalidad de la existencia de las personas, de los objetos, de las cosas, de los animales, las plantas. (p.118)

El vínculo con la naturaleza, el hábitat cuenta con una profundidad que a menudo no es registrada ni reconocida por los desarrollistas, inversores, muchos gobiernos y potencias colonia-

listas o neocolonialistas en sus programas de inversiones extractivistas, avances sobre derechos de las comunidades o planificación de rutas con trazas que atraviesan tierras comunales, destruyen tierras productivas, también otras sagradas para sus habitantes o cargadas de profundas vivencias identitarias y co-constitutivas con ellas.

En el año 2022, según un informe de la Revista Vaticana (10), un grupo de indígenas solicitó al papa Francisco que visite Canadá para pedir perdón por los abusos y otros crímenes cometidos por la Iglesia católica en internados gestionados por ella, contra niños y niñas de pueblos originarios de Canadá. Montreal, Columbia Británica y Esquimales. Acudieron representantes de los Inuit, Métis y Primeras Naciones.

Distintos informes señalan que entre 1880 y 1997 alrededor de 150.000 niños indígenas fueron internados a la fuerza en centenares de residencias escolares protestantes y católicas para “civilizarlos y cristianizarlos”. Se estima que murieron alrededor de 4.000 en esas condiciones y estancia. Los niños aborígenes eran apartados de sus asentamientos, sin el consentimiento de sus padres, e internados. Se les prohibía usar su nombre, sus idiomas y sus tradiciones. Fueron torturados, abusados, malnutridos y murieron por enfermedades, sin ser atendidos como otros niños canadienses. Los obligaron a cumplir tareas domésticas y de servidumbre.

El pedido fue que se restaure la dignidad de los pueblos originarios, que les fue robada con los maltratos.

La solicitud al Vaticano, citada más arriba, se centró en que el pontífice se traslade al lugar, a las tierras, donde se produjeron los hechos, como solicitaron los representantes aborígenes y a partir de la concepción del pedido de perdón a la ofensa como parte de

la tierra. El pedido de perdón es al lugar donde están los restos de los niños como parte de éste.

En la concepción de pueblos aborígenes canadienses, los seres humanos son parte de la tierra, su ofensa es al conjunto, no solo por los crímenes contra los humanos, es también al territorio del que forman parte.

Sobre esta misma concepción, acerca de lo territorial y su importancia cultural y subjetiva, podemos destacar —en este caso— aquellos lugares considerados sagrados.

Vale destacar aquí, lo descrito sobre los aborígenes canadienses, en la Revista suiza SWI:

Al lago "Wakamne", lago de Dios, llamado así por los Alexis Nakota Sioux o el lago de los Espíritus, como lo conocen los Cree, y ahora Santa Ana, en Alberta, en Canadá, un paraje sagrado para los pueblos originarios y actual lugar de peregrinación de los católicos. Según la historia oral de Alexis, un carismático jefe nakota del sureste siguió una visión y condujo a su pueblo a las orillas del lago sagrado Wakamne para vivir, mucho antes de la llegada de los comerciantes de pieles y colonos europeos.

Además, aseguran los indígenas, que las aguas de este lago tienen propiedades curativas sagradas, por lo que atrae a muchas personas a sus orillas.

El jefe Alexis recibió en un sueño o una visión, una imagen de este lago, el lugar a donde iba a traer a su gente, y supo que habían llegado a este lugar cuando escuchó las palabras de la canción susurradas en las copas de los árboles que rodeaban al lago. Hoy las escuchó también el Papa. (11)

En la época de colonización europea, de buena parte del mundo, consideramos importantes los análisis de Paul Patton en su libro *Deleuze y lo político* (2000, p.166), los que dicen:

La relación diferente con el territorio es una de las razones por las cuales los colonizadores europeos estaban típicamente imposibilitados o no deseosos de reconocer a los habitantes indígenas como propietarios de sus tierras. (12)

Esta posición estaba fundamentada en que la relación de muchos pueblos aborígenes con el territorio era nómada, distinta a los países europeos en su relación con la tierra, su producción en ella y su delimitación como propiedad privada.

Sobre ello Paul Patton, nos aporta:

Una distribución completamente distinta que debe ser llamada nomádica, un nomo nómada sin propiedad, cerramiento o medida. Aquí no hay ya una división de aquello que es distribuido, sino más bien una división entre aquellos que se distribuyen a sí mismos en un espacio abierto, un espacio que es ilimitado, o al menos sin límites precisos. (p.167)

De acuerdo a su estructura normativa sobre la posesión y explotación de la tierra, comenzó a cuestionar y apropiarse de los territorios de los pueblos indígenas, basados en su relación con el mismo, allí agrega el autor:

A través de toda la historia de la colonización europea, una forma recurrente de justificación para expropiación de tierra habitada ha sido la pretensión de que los habitantes indígenas no estaban suficientemente establecidos o no habían cultivado la tierra de una manera que los convirtiese en sus legítimos propietarios. J.G.A. Pocock sostiene que la premisa crucial en esta justificación es la de la vagabundez: “la premisa de que una condición vagabunda deshu-

maniza o debe preceder a la humanización” (Pocock, 1992, p.36). En la práctica, la ausencia de instituciones sedentarias y prácticas agrícolas fue considerada suficiente como para relegar a los pueblos nativos de América del Norte y Oceanía a una condición de salvajismo primitivo y a un tiempo cultural previo al advenimiento de la civilización. (p.169)

Allí comienza por siglos y hasta la actualidad, la colonización y apropiación de territorios de gran parte del mundo, de sus riquezas: seres humanos en condición de esclavos, oro, plata, flora y fauna. Muchos de estos bienes utilizados sin evaluar el impacto local, sí su aporte a la construcción de imperios basados en la expropiación y violencias de todos los tipos como el desarrollo de las guerras para el reparto del mundo y la explotación de recursos sin límites hasta el presente.

El proceso histórico por el cual el mundo europeo añadió Estados a sus márgenes implicó la incorporación de pueblos indígenas y sus territorios al territorio soberano de los Estados existentes. (p.171)

Algunos de esos imperios vigentes o caídos como tales, cuentan —hasta la fecha— con enclaves coloniales, basados en que los pobladores locales eran “no civilizados”, “homínidos”, invisibilizados o no reconocidos como humanos. Además de esas causas, no tenían el concepto de propiedad privada, ni del trabajo, según las normativas vigentes en los centros coloniales para auto-administrarse soberanamente. Mientras, los pueblos originarios sí tenían y tienen la vivencia de la propiedad comunitaria del territorio de vida como parte de él junto a lo no humano. Situación de vida y de relación con el territorio, con la tierra, con lo ecoambiental, con los cuerpos, con el trabajo y vida social, actualmente reconocido por algunos Estados como modelo, ajustando por ello, el marco normativo de origen europeo-colonial, esto es, la necesidad

de tierra común de las comunidades para desarrollar su vida productiva y social.

Vale destacar aquí el desarrollo que hace Patton sobre la conceptualización que supuestamente habilitaba a los imperios colonizadores:

Es debido a que los habitantes indígenas del Nuevo Mundo no trabajaban en este sentido estricto del término que los colonizadores consideraban que no trabajaban, mucho menos en una forma de trabajar la tierra que les proporcionara a ellos derecho sobre ésta. (...) La extensión colonial del sistema estatal europeo requiere por tanto un sistema de propiedad privada de la tierra. (...) En el caso colonial, la precondition del empleo productivo del trabajo fue la desterritorialización de territorios indígenas por su conversión en tierra. (p.173)

La modificación de territorios en “tierra cultivable” para los imperios, necesitó de su apropiación mediante las normativas del centro de poder, siendo a menudo esos intereses apoyados por representantes colonizadores locales.

La conversión de porciones de la tierra habitada por los así llamados pueblos primitivos en un recurso apropiado y explotable requiere por tanto el establecimiento de un centro jurídico de apropiación. (...) La imposición legal de soberanía efectúa una desterritorialización instantánea de territorios indígenas y su reterritorialización como un espacio uniforme de tierra de la Corona centrada en la figura del soberano. (p.174)

De este modo, se fue produciendo la desposesión, el genocidio y desterritorialización de pueblos aborígenes de distintos lugares del mundo —principalmente a cargo de Europa— para consolidar su expansión, colonización y apropiación de seres

humanos, saqueo de tierras, bienes naturales y culturales. Los territorios constituyeron así, espacios de luchas y sometimiento para la apropiación y expansión por parte de diversas potencias a través de los tiempos, resultando su dominio, repartición de la superficie terrestre entre un conjunto de sociedades, intereses económicos y potencias que lucharon/luchan por su dominio físico, político, cultural y/o económico.

Para lograrlo, la colonización y neocolonización necesitó/a de la descalificación de los pueblos originarios considerándolos como cuasi humanos, nómades sin interés en delimitar su tierra, con religiones “primitivas” igual que sus lenguas iletradas en la mayoría y nulo desarrollo tecnocientífico. De este modo, a partir de su categorización “científica” como subhumana de los aborígenes, habilitaba/a para su genocidio, desterritorialización y desculpabilización o impunidad de los colonizadores ante la violencia ejercida contra aquellos. Además, produjeron un fuerte rechazo —incluida la muerte— por sus creencias y cosmogonías, totalmente diferentes y descalificadas en relación con las de las potencias hegemónicas, básicamente monoteístas, utilizadas también para someter.

En el ataque a los humanos de regiones a colonizar, los habilitaba la concepción de que, si eran subhumanos, no tenían alma, por lo tanto, eran cosificables, explotables, esclavizables. Salvo —en algunos casos— si lograban cristianizarlos.

El filósofo Rodolfo Kusch (1986, p.190) nos dice sobre ello: “La arqueología y la etnología convierten al indio en una cosa medible que situamos en el patio de los objetos.” (13)

El proceso de colonización, sometimiento y esclavización fue habilitado incluso por bulas papales, por ejemplo, a favor de los planes de Portugal en África.

Así, lo religioso entre otras estrategias, se instrumentó fundamentalmente para dominar, “civilizar” y colonizar espiritual, cultural

y materialmente. Desde allí, se utilizaron supuestos fundamentos epistémicos, antropológicos, religiosos y jurídicos para avalar la desigualdad y el dominio. Incluso exponiendo, en ferias internacionales, aborígenes enjaulados y comiendo carne cruda para demostrar su canibalismo y vida primitiva. Estrategia económica y cultural de subordinación ejecutada, por ejemplo, en Argentina, principalmente por nuestro Perito Francisco Pascasio Moreno.

Territorio y hábitat

El territorio y el hábitat generan, para la humanidad, pertenencia-identidad-identificaciones, con el paisaje, flora, fauna y el resto de la naturaleza. Desde allí, se construyen vínculos de distintos tipos. Además, en ellos se desplazan vínculos familiares y se concentran historias y referencias infantiles de arraigo, de pertenencia/referencia, de lugar como testigos del tránsito por distintos trayectos vitales, de completud y de sustitución vincular. Muchos objetos y espacios *transicionales* pasan a sustituir relaciones primarias (parentales u otras personas significativas) o primarizadas con lo humano y lo no humano, construyendo identificaciones, su interiorización psíquica y la actividad vincular derivada. (Cfr. Winnicott, 1972, p.21 y subs.) (14)

Parte de la identidad de cada sujeto, familia y comunidad está ligada al territorio (más allá de la identidad como documento), al paisaje de los primeros años de vida, a la matria (muchas culturas antiguas nombraban a los hijos/as según el lugar donde habían nacido).

El territorio y hábitat incluyen construcciones de distintos tipos, presencias (tanto de seres humanos como otros seres vivos pertenecientes a la flora, fauna) que suman, según distintas

concepciones: montes, cerros, costas, ríos, mar, lagunas revestidas de identidades y de otras vitalidades interdependientes. Desde allí, la complejidad vincular con el hábitat y el territorio y los procesos identificatorios e identitarios constituyentes. Procesos que dan lugar a la introyección psíquica de los mismos a partir de asignación y/o reconocimiento de características, necesidades vitales compartidas, cualidades, peligros, diferencias, leyendas, creencias, imaginarios sociales, simbólicos e historias vinculares, al modo de distintas metaforizaciones e identificaciones.

Una de las definiciones que podemos destacar es la de Alejandro Benedetti, tomado de su obra Territorio, lugar, paisaje. Prácticas y conceptos básicos en geografía:

Los territorios son resultado de conflictivos procesos de identificación, delimitación y apropiación (simbólica y material) de unidades espaciotemporales. (p.3) (15)

A ello podemos agregar la multidimensionalidad del concepto como construcción social, histórica, económica, biopolítica, subjetiva y vincular, ya que compromete no solo lo físico del territorio, sino también la carga afectiva con el mismo, como parte de él y la ligadura de/con las distintas especies. Además de los mitos, historias, identidades e identificaciones singulares, colectivas y los sentimientos derivados.

También aspectos relativos a construcción de identidades ligadas a lo ambiental, territorial, o identificaciones con especies no humanas con lugar a aperturas, a pesar de que a veces pueden fallidamente cerrarse o cristalizarse por vivencias de vulnerabilidad o sufrimiento psíquico, ante situaciones movilizantes por crisis importantes. Debido a ello, pueden requerir identidades fuertes, rígidas y supuestamente de referencia estable, mediante identificaciones masivas, simbolizaciones o una fantasmática que sos-

tenga la propia vulnerabilidad mediante figuras u objetos revestidos de omnipotencia, indestructibilidad u otra característica asignada (león, astro, cerro, rayo).

Territorio, hábitat y subjetividades

El espacio y el tiempo compartido por los agrupamientos humanos y las sociedades posibilitan la construcción de proyectos vitales y de historia. El espacio y su delimitación vital, brinda a su vez lugar a una impronta *ecoafectiva*, vincular y cultural que incluye lo humano, no humano y naturaleza en general.

Por lo que es central incluir las vinculaciones tanto biológicas como intrasubjetivas y transubjetivas (que incluye lo sociopolítico, económico y cultural) ligados al habitar, y también los contenidos y vínculos generados con/por el hábitat y lo ambiental, flora y fauna, con toda su complejidad tanto hostil como saludable y su directa incidencia en la estructura subjetiva y vincular de cada sujeto y comunidad. Esto en la medida que constituye parte del psiquismo singular y de lo compartido por la sociedad y puede interferir de distintos modos en los procesos vitales como también en lo imaginario, simbólico y proyectual.

Atento a ello, es necesario trabajar sobre el compromiso con el hábitat y el ambiente como conformante de la estructura psíquica, vincular y social de la humanidad. También según su trato económico, histórico, cultural y mutuamente condicionante de la salud del ecosistema o su vulneración, teniendo en cuenta que la naturaleza es un sistema, un organismo vivo en interacción y mutua influencia permanente entre las distintas presencias, entre ellos, seres humanos y no humanos. Desde allí, poder disfrutar el

despliegue de la vida desde la coexistencia comunitaria, de/con un río, bosque, un hábitat particular, entre otros.

Los territorios y hábitats de los que participa la humanidad y que posibilitan desarrollar y sostener su vida requieren contar con los espacios subjetivos para reconocer y contener esos vínculos, habitarlos y ser habitados por ellos. De este modo, se van conformando centros de vida donde el hábitat y el territorio se convierten en espacios políticos, económicos, socioculturales y subjetivos. Aquí destacamos a Correa Luna (2023, p.40) cuando afirma:

El territorio nos educa a través de su temporalidad, sus animales, plantas, entidades y guardianes que lo cohabitan. Somos en territorio, somos territorio. (16)

Además, vale reconocer que en las subjetividades humanas habitan no solo humanos y sus vínculos, identificaciones, introyecciones y modelos de relaciones afectivas y de poder interiorizados, sino también lo no humano, incluidos distintos tipos de hábitats que comprenden pueblos, ciudades, sus distintas construcciones, contexto ambiental, territorial, flora y fauna.

En estas relaciones es central revisar críticamente el vínculo humano/no humano para transformar los procesos de subjetivación ligados a menudo —por distintas disciplinas— solo a lo humano. Esto es la necesidad del reconocimiento de subjetividades ampliadas con los espacios intrapsíquicos específicos no humanos en interacción tanto interna como con el mundo de vida.

Aquí consideramos importante citar a Rosi Braidotti en su publicación *Lo Posthumano*:

Es inevitable que las ciencias humanas sufran el impacto de la condición posthumana. El deslizamiento de los confines discursivos y de las diferencias categoriales, provocado respectivamente por la

explosión del humanismo y la imposición del antropocentrismo, causa una fractura en el interior de las ciencias humanas que no puede ser remediada por la simple buena voluntad. (p.144) (17)

La participación de todo lo vivo en la construcción de las subjetividades y vínculos incluye, pero desborda lo humano y constituye una problemática de actualidad a la que debemos estudiar y aportar investigaciones, experiencias y conceptualizaciones.

Por ello, el tema del hábitat y el de la ecología, por su complejidad e implicancia multinivel, interpelan a distintas ciencias a repensar sus discursos y desarrollos teóricos, técnicos, tipos de intervenciones y participación interdisciplinaria. Interpelación de la que no está exenta la psicología.

El desarrollo de la psicología focalizada básicamente en sus vínculos intra e intersubjetivos con otros humanos, ya sean familiares, allegados/as y otros/as significativos —o no— para explicar su evolución, desarrollo, sufrimientos, deseos, placeres, fantasías, represiones, dificultades y problemáticas diversas, requiere de una profunda apertura a otras instancias como constituyentes, condicionantes y determinantes del psiquismo humano en la construcción de sus subjetividades y vínculos. Ante ello, a la ya reconocida influencia y/o determinación de lo socioeconómico, político y cultural en la construcción de subjetividades, debe agregarse el hábitat, las distintas especies y lo ambiental en el proceso de subjetivación y de los vínculos emergentes desde allí.

La ingenuidad epistemológica y política respecto del tema, es un obstáculo, una negación o licencia inadmisibles en esta etapa del problema.

Asimismo, es central remarcar los derechos de la naturaleza y de la humanidad como parte integrante de la misma y en forma

interdependiente e interactuante, no como superioridad de la segunda con derecho a depredarla o violentarla de múltiples formas. Sí más responsable por su capacidad de razonabilidad, con reconocimiento de la necesidad de ella, de sus distintos componentes y los derechos necesarios de respetar.

También es clave considerar que las políticas de depredación de la naturaleza, sostenida por distintos intereses, han producido y producen, a través de siglos, serios daños al ambiente y, para sostenerlas y reproducirlas, necesitan de la impunidad ante los mismos, pero también de la colonización de las subjetividades de los damnificados/as. Estrategia clave para que no reaccionen frente los perjuicios a partir de inocularles el individualismo y la des-responsabilización. Esto tiene relación con la centralidad que adquiere el desarrollo de los intereses particulares y privados (monopolios, empresas y otros) sin importarles lo que se haga para lograrlos, ni el impacto local ni global. A menudo, revestidos de impunidad y legitimación de las prácticas devastadoras o contaminantes, por distintos medios académicos, laborales, mediáticos, políticos y económicos. Proceso que puede generar impotencia en la gestión político-legal, en vivencias de inutilidad de los reclamos, intrascendencia de estos u ocasionar costos y pérdida de tiempos que pueden llevar a renunciar a la lucha, en algunos casos.

Ante ello, el reduccionismo disciplinario, sectorial, político y el colonialismo epistemológico para evitar el entendimiento crítico de los procesos de la participación de la humanidad en la construcción de riesgos y producción de eventos adversos es el camino directo al fracaso en la prevención primaria y en el abordaje integral e integrado de los riesgos-vulnerabilidades y/o de la atención de las consecuencias de ellos, incluyendo los fuertes

impactos en las subjetividades humanas y en los vínculos entre todo lo vivo.

Los graves problemas existentes que se pueden destacar: la contaminación ambiental, la emergencia climática por calentamiento global, la desaparición de especies, el impacto de los desmontes, entre otros locales, regionales y globales.

Vínculo e interacción significativa con el hábitat

Las identificaciones primarias de la humanidad para ingresar a la sociedad y cultura, como al lenguaje, a lo imaginario y a todo lo simbólico, se producen a partir de los primeros vínculos relacionados con los cuidados, con las presencias/ausencias de figuras significativas, con el predominio de la ternura, con los espejos tempranos ofrecidos para poder integrarse, crecer y desarrollarse saludablemente. También con el hábitat y las distintas presencias en él. De este modo, el paisaje primario de cada sujeto forma parte de su subjetividad, de su cuerpo y vínculos, de su relación con lo vivo —o no— que lo rodea y constituye, tanto humano como no humano.

Por lo tanto, es central considerar la importancia de los afectos, aprendizajes, identificaciones, introyecciones y necesidades que nutren el vínculo de la humanidad entre sí, pero también con otras especies animales y otros seres vivos de la naturaleza con las que pueden construirse, proyectarse identificaciones en/con ellos. También es fundamental reconocer que los vínculos primarios con seres humanos y sus vicisitudes, afectos, pérdidas y duelos, pueden desplazarse y/o sustituirse por vínculos que le ofrece la naturaleza no humana para su reparación. A su vez, constituir profundos vínculos por sí mismos, con lo no humano.

Asimismo, es esperable que muchos habitantes realicen proyecciones espaciales, en distintos lugares de su hábitat, de experiencias e historias singulares y vinculares de suma significación y cuya carga afectiva y simbólica en ellos hace que se constituyan en importantes para su vida. Desde allí, se generaron y generan migraciones hasta encontrar su lugar, para producir, proyectar y definir su arraigo, en el mejor de los casos.

Así, el hábitat es cargado afectiva y simbólicamente por quienes lo construyen y habitan y son habitados por él y aportaron/aportan —a través de la historia— a su lenguaje, al tipo de relación con el mundo de vida, a su nominación y a sus proyectos.

De este modo, los sujetos organizados en comunidades estructuran los espacios públicos y estos —a su vez— estructuran contenidos subjetivos de los mismos. Definiéndose de este modo, no solo buena parte de la identidad comunitaria, sino también la de los sujetos que la componen. Debido a ello, puede determinar, en muchos casos, identidades por el territorio habitado, lugar de nacimiento, culturas, mitos y otros organizadores de sentidos y referencias. De este modo, es para considerar y valorar la importancia de la historia, de la cultura, del lenguaje y los distintos tipos de vínculos entre seres humanos, pero también con lo no humano, lo espacio-ambiental y el hábitat como constituyentes de las subjetividades.

Muchas de las cargas afectivas y proyecciones realizadas por los seres humanos en su hábitat, en sus espacios y presencias, constituyen historias vinculares de suma significación. De este modo, los distintos tipos de intercambios e identificaciones con el hábitat pasan a ser un vínculo profundamente significativo intra e intersubjetivamente. Por ello, su destrucción, pérdida o inseguridad, impacta y quita referencias subjetivas y vinculares que

permitían cierta centralidad, previsibilidad y vivencia de continuidad. De este modo, pasan a incrementarse las incertidumbres, desamparos y angustias.

Además, muchos seres humanos construyen relaciones interespecies importantes, especialmente con animales domésticos con los que construyen profundos vínculos familiarizados. Desde allí, son considerados integrantes de su núcleo afectivo-vincular, con fuerte reconocimiento y jurisprudencia en ese sentido, en distintos lugares del mundo. Por ejemplo, la Declaración Universal de los Derechos de los Animales de 1977 tiene como objetivo salvaguardar el respeto a la vida, la libertad y la dignidad de los seres sintientes no humanos.

En muchas culturas, es común la participación de animales cohabitantes en los vínculos entre sujetos amigos/as, familiares y su descendencia, con cierta codificación de los mensajes, expresiones y significación de afectos e intercambios entre/con los mismos.

Además de estos vínculos, muchos seres humanos se relacionan mediante manifestaciones amorosas, regalos, ofrendas o acompañamientos de eventos importantes de la vida, mediados simbólicamente o acompañados/as por plantas, flores, semillas, frutos. Asimismo, suelen vincularse con especies vegetales heredadas —o no— con las cuales disfrutaban sus antepasados queridos como forma de recuerdo y mantenimiento vital del vínculo. Por ejemplo, distintas plantas con las cuales madres, padres, abuelas, abuelos u otras personas significativas se relacionaban y cuidaban sus descendientes o ascendientes las siguen cultivando y referenciando como ofrenda, memoria y presencia vincular y simbólica. Por supuesto, también las mediaciones vinculares con minerales, metales y otros productos de la naturaleza o aquellos elaborados por el ser humano.

Asociable a estas importantes vinculaciones, es fundamental reconocer (incluso en las intervenciones a causa de un evento adverso de importancia) los vínculos afectuosos, adopciones interespecies y distintos tipos de comunicación, identificación y constitución de familias de ese tipo, donde la convivencia es con animales de distintas especies, de tipo horizontal, en muchos aspectos, y con fuerte expresión afectiva e interdependencia vital. El/los animales convivientes pueden funcionar además como vaso-comunicantes afectivos en el grupo y, síntesis o emergentes, de las distintas muestras de afectos tiernos y/o de la serie agresivo-odiosa, tercerizados por ellos o en ellos. Lo que no se manifiesta entre los/las integrantes humanos del grupo como destinatarios primarios, se desplaza y terceriza en el afecto de distinto signo, a un animal, además del que le pueda corresponder por derecho propio.

De este modo, el mismo hábitat y sus componentes intervienen en la conformación de las identidades sociales, históricas, culturales, las que llegan a sintetizar en él identificaciones a múltiple vía, sobre el espacio, vivencias, presencias, paisajes. También los desplazamientos en él de vínculos humanos de su infancia y distintas etapas evolutivas con su carga simbólica y afectiva de amparo/desamparo, recuerdos, arraigo, disfrute, referencia y las representaciones ligadas o derivadas.

El hábitat incluye así, los distintos vínculos multinivel entre humanos, interespecies y naturaleza en general con sus demostraciones de afectos, presencia de los cuerpos, intereses, necesidades, conflictos, aspectos económicos, políticos, culturales, con fuerte determinación —en muchos casos— de las condiciones de vida o sobrevida.

La posibilidad de familiaridad y de referencia con un territorio, con un espacio determinado, con la naturaleza y el paisaje confor-

mado, es coadyuvante a la construcción de la identidad de los sujetos sociales, tanto desde los espacios propios, los familiares, como de la comunidad o nación de la que forman parte, los que en conjunto hacen al mito de origen espacio-territorial, a los símbolos sostén, a la cultura, a su historización y proyecto.

Vale destacar que diversas culturas depositan en distintos componentes de la naturaleza (árboles, ríos, montes, mares, cerros, plantas, flores, minerales, animales, fenómenos meteorológicos) como también con astros del universo, vínculos significativos primarios y/o culturales, como mitos de origen, simbólicos e históricos que pueden aportar a la construcción de identidades y arraigo. Esto muestra la necesidad humana de simbolizar y significar la relación con el mundo de vida con diversos lenguajes, incluso imitando sonidos, formatos y habilidades de otros animales, eventos o presencias de la naturaleza.

A su vez, el paisaje, la historia singular y comunitaria, los olores, colores, naturaleza, las construcciones públicas, ciudades, paseos y todo lo característico del lugar habitado, produce una relación dialéctica de mutua transformación e influencia en/con el ser humano, en sus subjetividades y vínculos.

Las distancias infinitas de un territorio, sin horizontes definidos o —contrariamente— rico en accidentes geográficos, hacen que el tipo espacio defina o constituya una impronta ecoefectiva, vincular y cultural que incluye lo humano, no humano y naturaleza en general.

De este modo, el hábitat interiorizado y compartido pasa a formar parte del psiquismo humano, con el tipo de vínculos específicos emergentes, con la producción artística, cultural, de los lenguajes, formas e historias de vida, creencias y cosmovisiones. A partir de ello, conforma parte de sus subjetividades, atraviesa y/o

determina su salud, sus proyectos, su sistema de vida compartida, incluido lo no humano, para poder vivir y/o sobrevivir.

En la construcción social del hábitat y lo ecoambiental se producen referencias en las subjetividades, en los cuerpos, en los sentidos, en el vínculo con otros/as, desde allí el mismo hábitat pasa a habitar las subjetividades, los cuerpos y los distintos vínculos multinivel derivados.

A su vez, los territorios, hábitats y otras presencias no humanas en los que participa la humanidad posibilitan desarrollar su vida, a su vez que requieren contar/reconocer los espacios subjetivos y en los cuerpos y en distintos niveles de profundidad para sostener esos vínculos, habitarlos y ser habitados por ellos. De este modo, se van conformando centros de vida donde el hábitat y territorio se convierte en espacio político, económico, sociocultural y psíquico.

El filósofo Rodolfo Kusch en *Esbozo de una antropología filosófica americana* (1978, p.14), nos dice:

La ecología de un ámbito, así como el hábitat, son recubiertos siempre por el pensamiento del grupo, y este se encarga de vestir con un paisaje cultural al hábitat en cuestión. (18)

Aquí vale agregar que es un proceso de construcción mutua, también del hábitat hacia los grupos y su cultura además de sus subjetividades. También puede determinar o influenciar los modos de pensamiento que incluye el suelo. El habitar y ser habitado por el hábitat, por las diferencias que ofrece el paisaje, el suelo y la naturaleza en su conjunto, puede generar estructuras simbólicas que posibiliten tramitar ese vínculo entre lo humano y no humano.

Por otra parte, podemos destacar que distintos sectores sociales pueden construir diferentes sentidos a las relaciones con el hábitat, su disfrute, carencias y asimetrías, los que pasan a fun-

cionar como sostenes míticos, religiosos, históricos, culturales, económicos y/o político-ideológicos de las desigualdades vigentes. Esto incluye la construcción y manejo del hábitat y de los distintos tipos de vínculos que allí se sintetizan.

Así, en el hábitat que lo rodea y con el que interactúa el ser humano, puede expresarse y patentizar su tipo de relación, de producción, de vida laboral y social, como también estallar muchos de estos aspectos vitales como injusticias sociales, políticas, económicas, culturales y ambientales.

Por tanto, el ser humano (cuya raíz etimológica es humus: barro, tierra, suelo y como opuesto a celestial, divino) en su vínculo con su hábitat, genera una interacción significativa con el mismo que constituye parte de su subjetividad, de su mundo interno y condiciona, determina, alimenta vínculos, cuidados, solidaridades y condiciones de vida. Su importancia requiere de normativas sobre responsabilidades, medidas de seguridad y niveles de organización política, suficientes para desarrollar, disfrutar y afrontar con más posibilidades las vicisitudes de la vida propia y de buena parte de todo lo vivo.

Para lograrlo, es fundamental el compromiso y responsabilidad ético-ambiental, a fin de su sostenimiento vital por parte de la humanidad, de sus distintos agrupamientos, Estados y vínculos entre los mismos. Donde es imprescindible fomentar la razonabilidad sobre las consecuencias de su accionar.

Vale insistir que la humanidad es una especie —entre tantas— con necesidades mutuas de interconexión, portadora de una responsabilidad y un goce diferenciado cual es la posibilidad de tomar conciencia de un mundo de vida compartido que debe ser cuidado y respetado.

El ser humano cuenta con la potencia de desarrollar lo imaginario, lo simbólico y un lenguaje articulado, lo que le posibilita

construir sentidos y capacidad de crear. Simultáneamente —y retroalimentándose— cuenta con la conciencia/herida de su propia finitud. Mientras el animal no humano, vive con una apertura vital, lanzado sin el registro racional de este límite. Desde ahí, la conciencia del tiempo limitado le genera al ser humano una responsabilidad ética y creativa especial como también puede emerger su negación como estrategia ante la angustia de muerte, de finitud.

Por lo tanto, el ser humano es parte de la Tierra y de una red vital que lo compromete, forma parte y a la cual necesita. Teniendo en cuenta que el aislamiento o ataque a distintas especies o su extinción, aumenta el riesgo —del conjunto de lo vivo— de no poder sobrevivir, incluida la humanidad o parte de ella.

Vale destacar que el control de la vida humana y no humana pasa a constituir una estrategia política, la biopolítica. Una de sus formas es focalizarla solo en lo biológico como forma de despolitización de los otros componentes como intercambios interespecies, interdependencias, cooperaciones y determinaciones socio-económicas y políticas que condicionan y/o sostienen —o no— la vida humana y no humana. Biologizar en exceso la vida humana, puede pasar a ser una estrategia de despolitización de la multiplicidad causal instrumentada tanto para controlar la vida humana como no humana o su puesta en riesgo o extinción, lo que constituye una problemática a denunciar y desocultar permanentemente.

La biopolítica como control y gobierno de la población, de sus cuerpos, disociados de las múltiples determinaciones que los condicionan, centrado en la gubernamentalidad humana está transitando inevitablemente hacia una *ecopolítica* por la importancia que está adquiriendo ese nivel en la conservación de la vida

humana y no humana, o, contrariamente, en administrar la muerte, como tanatopolítica.

Aquí consideramos importante los conceptos vertidos por Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez en el Prólogo del libro *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida* (2007, p.21-22):

El “hombre” o la “humanidad” son imágenes que sobrevuelan la vida y arrojan afuera del campo de lo humano lo que no repite ni se ajusta a una norma homogénea de representación, codificando el campo de las diferencias inhumanas, organizando el caos a partir de un poder diferenciador que cualifica la vida, decidiendo qué vidas merecen ser vividas o qué muertes no valen la pena. (19)

Sobre esta problemática, que ampliaremos más adelante, vale destacar que el control biopolítico de la vida puede comprometer distintas estrategias en las relaciones y administración del poder político y social. Entre ellas, insistimos, un modelo biologista como centralidad para ocultar otros factores vitales que la protegen o la vulneran según distintos intereses.

En este sentido, el filósofo Roberto Esposito responde, en una entrevista realizada por la Revista *Telar 16* (2016, p.182), a una pregunta sobre su afirmación en su libro *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, que mientras la vida sea considerada un simple hilo vertical que une nacimiento y muerte no podrá decir ni dar nada a la política:

Me refería a que la vida humana, entendida en su forma meramente biológica, sustraída de la historicidad y de cualquier “forma de vida”, permanece muda para la política. Sólo puede ser objeto del biopoder, pero nunca podrá transformarse en un sujeto de acción política. Es una tesis que sostiene sobre todo Hannah Arendt en *La condición humana*, según la cual el ingreso de la vida biológica en los objetivos

del poder ha provocado una “despolitización” que caracterizaría a toda la modernidad.

Más adelante afirma:

La noción de la biopolítica, cuyo desarrollo a través de los siglos XIX y XX he estudiado en *Bios*, le permitió a Foucault —y antes que él a Nietzsche— superar una concepción puramente jurídica de las relaciones de poder. Este concepto abrió una mirada (oblicua, por cierto) sobre la relevancia que la vida biológica tomó entre fines del siglo XVIII y los comienzos del siglo XIX (el momento en el que la Biología surge como ciencia) dentro de la acción política. Sin esa mirada no se entendería mucho de la realidad contemporánea, en la que todas las grandes cuestiones políticas que están en el centro de nuestras preocupaciones actuales —desde la migración hasta el terrorismo, la salud o la protección del medio ambiente— están directamente relacionadas con la vida biológica de los individuos y las poblaciones. (p.183/4) (20)

Por lo expuesto, proteger la vida y lo saludable tienen relación directa según cómo se tramite lo *eco-bio* y *psicopolítico* que incluye la relación con el hábitat, su impacto multinivel y las vulnerabilidades derivadas o provocadas que afectan todo lo vivo. También cómo comprometen a las subjetividades, atendiendo que el hábitat, los pueblos y las ciudades que forman parte de él, y del que participan los sujetos, constituyen sus estructuraciones psicovinculares y subjetivas en distintos niveles de profundidad, incluso inconsciente. Debido a ello, es necesario considerar la espacialización de las vinculaciones, las que pasan a ser constitutivas —a su vez— no solo de lo subjetivo, sino también de lo identitario y de las relaciones de poder derivadas, en muchos casos. Espacios donde se juegan dinámicamente, impactan y depositan aspectos profundos de sus subjetividades que hacen

definir su elección, procesos identificatorios, arraigo, proyecto vital, singular y social.

Avalan lo que estamos desarrollando lo sorprendente de muchas personas que están en un momento crítico o final de su vida porque demandan, además de la presencia de familiares y allegados, la posibilidad de recorrer su hábitat, sus paisajes, historias con el mismo —como referencia a su lugar elegido para vivir— y, por último, despedirse y aceptar la muerte.

Es oportuno señalar así, que el hábitat y ambiente que lo rodea y de la que forma parte una comunidad constituyen el reflejo, denuncia y síntesis de los intercambios económicos, políticos, socioculturales, demográficos, históricos, imaginarios, simbólicos y, por tanto, también subjetivos.

Duelos y vínculos con el hábitat

En el hábitat, además de lo expresado más arriba, se desplaza y deposita parte del vínculo con lo materno primario, la madre tierra y también la vuelta a la tierra como representación del lugar del origen y destino de la vida. Por ejemplo, el regreso a la tierra, a la Pachamama, simbolizado por distintos rituales. Además, el enterramiento en lugares como cementerios, rodeados de coníferas, símbolos religiosos, montículos de piedras (apacheta en la Puna) u otro material duradero para recordar el lugar donde yacen los restos según creencias y culturas sobre la muerte y la trascendencia. Las coníferas y los montículos por su forma cónica, según interpretaciones, simbolizan la relación entre la Tierra como lugar de origen/final de la vida y, a su vez, la elevación espiritual hacia el cielo, hacia lo trascendente de nivel celestial. Todas muestras de cómo la naturaleza con sus distintas producciones y

expresiones tienen significación subjetiva a nivel profundo y que las culturas estructuran simbologías, rituales y homenajes de todos los tipos desde esa dinámica, especialmente, todo ello previo a su fuerte desacralización, a partir de la modernidad. De este modo, diferentes culturas dejaron grabadas y con un manejo creativo del espacio, pinturas rupestres, construcciones de ofrendas, lugares para los muertos y de muros que hablan de una cultura, de sus mensajes y preocupaciones trascendentes.

Además, muchos pueblos originarios, simbolizan el lugar donde yacen los restos de un muerto con piedras, para demarcar el territorio que los representa y las pérdidas, también en la religión judía. La Revista de la colectividad judía *DelaCole.com* señala que la tradición judía de dejar piedras sobre las tumbas es muy antigua para demarcar un territorio a respetar, porque allí yace también el alma del muerto por un tiempo, y las piedras serían un obstáculo para que salga de allí. Además, comenta:

Otra interpretación relacionada sugiere que las piedras evitan que los demonios y golems puedan entrar en las tumbas, o que el lugar sea abandonado y eventualmente profanado. (21)

En muchos duelos humanos se manifiesta un desplazamiento como homenaje y recuerdo (por contigüidad o por asociación, de plantas, flores, objetos, etc.) a los gustos y pertenencias al ser humano o no humano fallecido y con el que estableció un vínculo afectuoso. Incluso señalando vínculos interespecies entre animales sintientes con los humanos ante su pérdida, el dolor y otras manifestaciones conductuales de lo no humano por su desaparición. Por ejemplo, perros que una vez fallecidos sus tutores humanos van o se instalan al lado de su tumba.

También un homenaje que suele hallarse es el de enterrarlos cerca o para nutrir o recordarlo mediante un árbol, que define el

lugar donde yace. También puede sintetizar el vínculo entre distintas especies de la flora y fauna, ejemplares de estas y en relación humana.

Ante ello, el hábitat, debe reconocerse como una construcción social, económica, cultural, histórica, política con compromiso subjetivo en sus habitantes y de las sociedades, que atraviesa/condiciona la vida humana y de otros seres vivos.

Rodolfo Kusch en su obra *El pensamiento indígena y popular en América* (1970), cfr. p.162), desarrolla el *mero estar* como concepto vinculado a la posibilidad contemplativa, activa, donde está no solo el otro como necesidad, sino también el hábitat con toda la carga subjetiva que compromete y la vivencia de comunidad como parte de la naturaleza. Esto tensiona con el modelo del *ser*, individualista, comprometido con el tener objetos para ser reconocido/reconocible socialmente como modalidad productiva y de propiedad que llega hasta nuestros días. (22)

Hábitat, cultura y vida cotidiana

Culturas diferentes en su evolución histórica, van cargando de sentidos a la relación con el mundo de vida que incluye su vivienda, hábitat y distintos objetos de su vida cotidiana, con sus relatos, afectos, significación y estructura simbólica.

Estas producciones muestran la necesidad de simbolizar la relación con el mundo de vida históricamente con diversos lenguajes, incluso imitando sonidos, formatos y habilidades de otros animales y presencias, produciendo introyecciones psicológicas vinculadas a su potencia u otras habilidades. La música y los sonidos de la naturaleza (pájaros y otros animales, ríos, monte,

bosque, mar, lluvia, vientos, truenos y relámpagos) toman su lugar en el mundo imaginario y simbólico significativo para los seres humanos.

De este modo, la humanidad en distintas culturas y regiones introyectan, producen identificaciones con otras especies y presencias que pasan a conformar parte de las subjetividades, identidades y creaciones culturales, fiestas, donaciones, ofrendas, encuentros y vínculos interespecies particulares, imitaciones, que pasan a enriquecer el lenguaje. También es importante evaluar la vinculación con otros componentes del hábitat como montes, cerros, flora, ríos, montañas, lagos y otras formas simbólicas de identidad y de relación con el mundo de vida, como familiares o referencias centrales, simbólicas de identidad, de devenires o transformación y/o de relación con el mundo.

En forma similar ocurre con la designación de montes, cerros, ríos y otras formas simbólicas de identidad y de relación con el mundo de vida como familiares o referencias centrales, de identidad y/o de relación con el mundo. Asimismo, la construcción de vínculos espirituales o de sacralización con cerros, montes, río, plantas. Con prácticas rituales o de interrelación e intercambios entre sujetos humanos y no humanos como los guardianes y protectores de ríos, montes, bosques, cerros, selvas, para beneficio mutuo y de otros humanos que puedan tener necesidades especiales, enfermedades u otras. Por ejemplo, para la cultura del Altiplano la hoja de coca es portadora del espíritu de la Pachamama.

Allí se pueden constituir importantes relaciones y/o desplazar vínculos primarios con humanos/as significativos o desplazamientos de aspectos parciales que los/las simbolicen y que pasan a formar parte de las subjetividades e identidades. Desde ese vínculo, se pueden producir construcciones de sentidos ligados a

la recuperación de la vivencia de plenitud vulnerada o de vinculación con aquellos seres queridos perdidos representados por una planta, flor, árbol u otro significativo del vínculo con esa persona y del hábitat como contención, amparo y referencia (en la actualidad, algunas/os deudas entierran las cenizas de sus familiares con semillas de determinadas plantas para que crezcan con su aporte, la vitalicen y representen).

También, en algunas modalidades culturales, expresadas en el espacio público, comprende el intento de regular el temor a la potencia de la naturaleza y/o su sometimiento a ella mediante distintos recursos mítico-religiosos.

Vale destacar que, en Occidente, por siglos, se ha tomado a la naturaleza como exterioridad, como objeto a dominar, a utilizar a voluntad, incluyendo mandatos culturales y religiosos para legitimar el sometimiento. Mientras que numerosos pueblos indígenas de distintos lugares del mundo, el ser humano era/es considerado parte de la naturaleza y establece con ella una relación de sujeto a sujeto con todas las responsabilidades, respeto a sus límites, dinámicas y cuidados derivados. Evaluando éticamente que la propia conducta con ella repercute sobre la vida humana, de otros seres vivos, como de lo ecológico en general.

Además, algunos pueblos divinizaron/divinizan los poderes terrestres, como también la de los astros según su desarrollo mágico-mítico-religioso (actualmente comprobados muchos de ellos científicamente, como la influencia del Sol y de la Luna sobre la Tierra, cosechas y vida) y otros soportes de sentidos argumentativos, incluidos aquellos conocimientos y saberes técnicos con funcionamiento —a menudo— en forma simultánea, articulados y sin contradicción con los divinizados. Soportes orientados al requerimiento de cierta dinámica ética para lograr su apoyo,

alianza, subsistencia o para conjurar su potencia cuando se expresa violentamente o en forma desbordante.

En ese sentido, distintos componentes del hábitat o del ambiente pueden mediar y contener su vinculación con lo omnipotente según creencias y construcciones mágico-mítico-religiosas que pasan a simbolizarse en distintas religiones. Desde allí, la designación o consagración de tierras o montes, cerros, animales, ríos, árboles y/o plantas —entre otros integrantes de la naturaleza o del cosmos— como sagrados, según sus creencias. Ya sea por los beneficios, alimentos, amparos recibidos, como también por sus poderes curativos, productivos u otros, según sus saberes. Incluso en algunas culturas, actualmente ritualizan el vínculo con la función dadora de la naturaleza o lo realizan en forma fraternizada o maternizada y respetándola como sujeto de derechos.

Con respecto a las plantas medicinales utilizadas por pueblos indígenas, muchos de sus saberes han sido reconocidos, desechados (adjudicándole componentes mágicos) o descalificados por falta de evidencia momentánea según el conocimiento científico “oficial” de distintas geografías y épocas. En muchos casos —luego de investigaciones realizadas— han tenido que aceptar esos conocimientos en distintas materias.

Antiguamente, el poder de la naturaleza y del cosmos era vivenciado como incontrolable por el humano, y debido a ello se elevaban plegarias a seres considerados omnipotentes (según el desarrollo mítico-religioso logrado). Esto es hacia astros divinizados como el Sol, Dios o Dioses especializados para que protejan, que calmen su furia o logren amparar la vulnerabilidad y límites humanos ante las distintas adversidades. También recurrían/recurren mediante ofrendas y reconocimientos a Gea, a la Pachamama, para que brinden alimentos y buenas cosechas. Para lograrlo, se proponen la realización de rituales y danzas de ofrendas a la

naturaleza, ceremonias de sacrificios o reparatorios por no haber hecho o cumplido promesas al Sol o a la Pachamama. También de agradecimiento como de apoyo para obtener favor divino, mediante ofrendas no solo de elementos y alimentos naturales, sino también elaborados por el ser humano o muy valorados por él.

De este modo, en algunas culturas de la antigüedad, el respeto a la naturaleza era clave, atendiendo a que sus fenómenos se consideraban expresión de su propia potencia generativa, degenerativa o destructiva. Era extraña, poderosa por sí misma y creada desde un poder omnipotente. Constituyendo así un sujeto mítico revestido de sentidos que traten de explicar su presencia, origen y potencia/omnipotencia. Sentidos que faciliten y contengan al ser humano en el vínculo con ella.

Debido a ello, en la cosmogonía griega, entre los mitos de origen desarrollados por Hesíodo, según Pierre Grimal en su Diccionario de Mitología Griega y Romana (1951, cfr. p.171), donde describe el origen de *Eros*:

(...) al comienzo aparece Gea (Tierra) como centralidad. Su presencia se produce luego de Caos y poco antes que Eros, como Dios del Amor y fuerza fundamental del mundo. La tarea de Eros, planteaban, era asegurar la vida y continuidad de las especies, la complejización y la búsqueda ingeniosa y permanente de objetos para satisfacer carencias, siempre insatisfechas, y también lo proyectual para sostener una relación cósmica cohesionada. (23)

Concepto profundamente económico, psicosocial y político, de constante actualidad, ya que puede destacarse la importancia de lo erótico como fuerza estratégica para la cohesión y sumatoria de proyectos vitales, que incluye lo humano, lo no humano y la vinculación con lo cósmico. Los griegos construyeron así a Eros como representante, como pulsión vital ya sea para la continuidad

de las especies, como también para cohesionar el vínculo con/en lo cósmico. Por lo tanto, encargado no solo del vínculo entre seres humanos y otras especies.

Este aporte es central y orientador en la necesaria re-erotización del mundo de vida que incluya lo humano, sus grupalidades y lo no humano. Además, que permita revitalizar y recrear la relación con el mundo de vida, con el paisaje, con los componentes de distintos hábitats y el respeto a la biodiversidad para la sobrevivencia del conjunto. Estrategia clave ante el dominio tanático habilitado y legitimado actualmente, como pulsión de muerte, agresiva, destructiva dirigida contra el mundo, contra la naturaleza en su conjunto y contra los otros seres vivos humanos y no humanos.

Sobre este tema y ligado a las pulsiones humanas principales, Freud afirma en Esquema del psicoanálisis (1938, p.1014):

Tras largas vacilaciones y dudas hemos decidido suponer la existencia de solo dos instintos básicos: *el Eros y el instinto de destrucción*. (...) La dirección del primero de estos instintos básicos es establecer en cualquier momento unidades mayores y preservarlas, uniéndolas unas a otras. La finalidad del segundo es, por el contrario, la de romper las conexiones, destruir las cosas. (24)

Ante el compromiso y responsabilidad humana en las consecuencias del Antropoceno, el camino regresivo sería que, a partir del ataque a la cohesión cósmica, a la vida (representada por Eros) y a Gea, se pone en riesgo a la misma y se puede llegar, esta vez, a un Caos primario incontrolable, una destrucción imposible de superar con una nueva creación humana o divina... Esto es de total actualidad pasados 2.500 años de su exposición. Actualidad a la que, entre otros, el teólogo brasileño Leonardo Boff le llama periodo *Necroceno*, con motivo de la sobreexplotación

que nos ha llevado a la fase actual de destrucción de la naturaleza, una devastación masiva de las formas de vida. (25)

A partir de ello, todas las acciones conducentes a proteger a la Madre Tierra, a la Pachamama o a la Gea griega, entre otras designaciones, es proteger también a la humanidad. Ello es posible respetando sus límites y derechos, las biodiversidades y las especies existentes, controlando y/o eliminando la contaminación en todas sus formas. Esto representa una desarrollar una imprescindible *ecopolítica* para disminuir el calentamiento global que incluye cuidar el agua dulce, los montes, selvas y bosques; combatir el monocultivo y la desertificación; luchar contra una industrialización y extractivismo sin límites y también contra la explotación contaminante del agro. Además, rechazar y modificar con justicia social las desigualdades socioeconómicas vigentes entre los seres humanos en el acceso a los bienes materiales, simbólicos y financieros. Transformar todo ello a fin de orientarlos a la producción responsable y no a la especulación, a la mercantilización de la vida para el beneficio de minorías extremas. Condiciones negativas que atacan la ética entre humanos y no humanos, afectan su salud, su sobrevivencia e incrementan la violencia estructural de imprevisibles consecuencias, esto es, una retroalimentación tanática que pone en riesgo todo lo vivo.

Desastres socioambientales

El compromiso y responsabilidad humana en el incremento de los riesgos de sufrir distintos tipos de desastres es innegable. Si bien los desastres son calificados como eventos adversos y algunos de ellos pueden tener un origen causal determinado, como un terremoto o tsunami, considerados frecuentemente “naturales”

ajenos a la actividad humana, su impacto suele producir distintas manifestaciones y afectaciones (ecoambientales, económicas, políticas, sociales, entre otros). Por lo que los eventos adversos de importancia, con responsabilidad humana directa o no, siempre producen impactos y consecuencias en los seres humanos, en sus actividades, en su hábitat y comunidades. Por tanto, también en sus subjetividades y sus vínculos multinivel. Debido a ello los eventos adversos más allá del origen causal primario, son considerados sociales o socioambientales,

En una nota periodística de Página 12 (24/10/2025), titulada: Demandan a Shell por un súper tifón en Filipinas, informa que en 2021 se produjo un tifón en Filipinas designado como Odette. Sus sobrevivientes elevaron la primera demanda civil en los tribunales del Reino Unido para vincular de manera directa la actividad de una empresa de combustibles fósiles contaminantes con los daños concretos de un evento climático extremo y las muertes producidas, más de 400 y lesiones personales. Además, desplazó a casi 3,2 millones de personas y destruyó más de un millón de hogares, con comunidades enteras sumergidas bajo el agua, cultivos arrasados y sistemas de salud colapsados en plena pandemia. El planteo judicial sostiene que la operación prolongada de Shell en la extracción y comercialización de petróleo y gas ha contribuido significativamente al calentamiento global y, por ende, a la intensificación de ciclones tropicales como Odette. Los demandantes se apoyan en la llamada “ciencia de atribución”, un campo que permite establecer con base empírica cuánto contribuye el cambio climático inducido por el ser humano a fenómenos meteorológicos específicos. Asimismo, que reconozca el vínculo entre las emisiones históricas de las grandes corporaciones del norte global y las catástrofes que golpean al sur. En ese contexto, el reclamo judicial no es solo un pedido de reparación económica, sino una forma de

exigir justicia climática para las comunidades que enfrentan la erosión de su territorio, la pérdida de sus medios de vida y el riesgo permanente de nuevos desastres. (26)

Además, es esperable que sufran las consecuencias más graves los sectores sociales empobrecidos o con condiciones de vida de alto riesgo. Impronta que viene acelerada desde los distintos procesos de acumulación primitiva de bienes por sectores sociales o agrupamientos más fuertes y violentos sobre los más débiles o vulnerables, siempre a partir de distintos tipos de violencias y crueldades hasta nuestros días. Violencias para apropiarse de sus bienes, mediante quita de territorios, guerras, esclavismo, explotación laboral, financiarización de la economía, endeudamientos siempre atravesados por distintas formas de apropiación para objetivos colonialistas, imperialistas de distintos signos, hasta el neoliberalismo actual. Violencias sostenidas y legitimadas desde distintos tipos de discursos dominantes para naturalizar la apropiación. Por ejemplo, la defensa del libre mercado, de los derechos de las empresas a la extracción, a la explotación de bienes naturales para satisfacer las necesidades de los poderosos. Ello a fin de arraigar o extender sus dominios con la cínica promesa de más trabajo, sin estudios de impacto ambiental, de no contaminación y menos de apoyo al desarrollo local.

Asimismo, ante el avance desocializador y desterritorializador vigente, los sujetos sin comunidad real o de carencia de su vivencia, quedan ausentes de sí mismos, porque el otro (incluso la naturaleza) lo constituye como sujeto singular y socioambiental, lo que conforma su psiquismo profundo a partir de la intesubjetividad y de sus vínculos con el hábitat, con lo no humano y con la naturaleza en general. Por ello, pueden pasar a ser “sujetos de su ausencia” como dice Esposito, esto es, angustiarse por el vacío

vincular y/o por la vivencia de su propia comunidad y de la naturaleza como ajenidad.

Aquí vale destacar que los sujetos sin comunidad de pertenencia quedan ausentes de sí mismos porque el otro humano y no humano lo liga con lo socio-comunitario y ambiental. Ante ello, pueden pasar a ser como dice Roberto Esposito (1998, p.31): “No Sujetos. O sujetos de su ausencia, de ausencia de propio.” (27).

La negación o desmentida de lo común en lo propio es de gravedad y productora de vulnerabilidad psicosocial. Lo común limita, pero también recepta y contribuye con lo individual en la medida en que son mutuamente constitutivas.

A partir de ello, es clave promover el vínculo intersubjetivo y con el hábitat de carácter virtuoso, creativo, solidario y responsable en la medida de su co-constitución.

Por lo tanto, es central desarticular las estrategias disociadoras de los sujetos con su comunidad y hábitats porque los desastres y/o las crisis provocadas ya sean financieras, por endeudamiento, calentamiento climático, contaminación o las mismas guerras pasan a ser modos violentos para afianzar el modelo según las resistencias, dificultades geopolíticas, en el reparto mundial existente o a recomponer.

La autodestrucción ecoambiental pasa a ser un problema donde aquellos seres humanos agrupados detrás de intereses de poder y dominio económico pueden llevar a negar los procesos de auto y hetero-destrucción tanto de lo humano como de lo no humano.

Hábitat y reparación vincular ante eventos adversos

La importancia del hábitat y de la vivienda para un sujeto, para las familias y para la comunidad en general, es demostrada ante un evento adverso de importancia (inundación, incendio, terremoto, otros), dado que se genera una emergencia de aspectos profundos referidos a estos espacios internos/externos y/o compartidos ante el riesgo de su pérdida o destrucción. Situación que puede afectar seriamente los aspectos singulares, de contención y amparo jugados allí, como también a sus vínculos cercanos. A su vez, puede dificultar la significación y la carga afectiva que compromete a cada uno/a de los integrantes de la comunidad vinculados a esos espacios. Atentos/as a que, en muchos lugares, determina o conforma parte de su situación vital, de sus identidades, subjetividades, organización social, cosmovisiones, relaciones de poder, normas y discursos que entran en riesgo y pueden dejar a los damnificados/as carentes de recursos para representar y significar su realidad debido al impacto.

Además, cuando el hábitat está en riesgo por el tipo de explotación contaminante de sus bienes (minerales, agropecuarios, energéticos, entre otros), todo vínculo con el mismo se vulnerabiliza social, intra e intersubjetivamente, como en los cuerpos, en su sistema inmune, en su relación creativa y con el resto de lo vivo, tanto humano como no humano.

Ante ello, el desafío teórico y técnico actual en la gestión de riesgos, es reconocer que la reparación vincular y social, en los distintos momentos de un evento adverso, incluye los vínculos significativos de los damnificados/as con humanos, con animales convivientes y otros seres vivos del hábitat y con lo ecoambiental. Ello incluye, a su vez, el rescate de costumbres y cosmovisiones

étnicas y éticas que nutren de saberes ligados al respeto a la naturaleza, a sus derechos, sus ciclos, límites, a fin de lograr un buen vivir.

Es central así contar, en la gestión de riesgos o frente a las consecuencias de eventos adversos, con estrategias para restaurar/reconstruir/ reparar la propia subjetividad con el otro/a y con/en el hábitat como dadores y posibilitadores de las redes psico-socio-ambientales y políticas, incluyendo las historias, espacialidades, tiempos y proyectos comprometidos. Proceso que incluye las redes vinculares sectoriales, intersectoriales, con movimientos sociales, organismos públicos y comunidades, para recuperar identidades y solidaridades.

Propuestas

- Promover un vínculo virtuoso y amoroso con la Naturaleza en la que podamos compartir solidariamente, alimentarnos saludablemente, producir con respeto a los límites y empatía con la vida humana en común y con otras especies.
- Promover, respetar y ejecutar normativas de respeto a la Tierra, a sus derechos y límites para el disfrute de sus recursos y aportes por las distintas especies.
- Generar espacios y hábitats confiables, disfrutables y seguros porque constituyen buena parte de las identidades y subjetividades de los habitantes.
- Promover la hospitalidad y bienvenida desde un modelo de reconocimiento de la necesidad de mutuo cuidado y respeto al otro, a su diferencia y a sus derechos.
- Profundizar los derechos emergentes en los espacios públicos a fin de trabajar sobre desigualdades excluyentes de los mis-

mos por género, nivel socioeconómico, diversidad sexual, origen étnico u otro.

- Concientizar sobre la importancia del manejo del ambiente y el cuidado de todo lo vivo frente al ecocidio vigente.
- Trabajar profundamente para lograr una ecoconvivencia armónica, virtuosa, ética y respetuosa.
- Promover una ecoconvivencia transformadora de las formas de producción, de extracción, de explotación de recursos con modalidades desertificantes y/o contaminantes que atacan el vínculo virtuoso con el hábitat y ambiente.
- Promover la reparación vincular en todas sus formas incluido lo social, lo político, lo económico, lo laboral, lo cultural, lo ecoambiental y lo subjetivo.
- Trabajar participativamente para restaurar y/o reparar el lazo social y las redes vinculares sectoriales, intersectoriales, interinstitucionales y con las comunidades.
- Promover y hacer respetar la preservación de montes, lagos, selvas, bosques para proteger la vida y su desarrollo saludable integral, la salud ambiental es un derecho humano y no humano.
- Concientizar sobre la mutua necesidad de todo lo vivo, conforme de nuestras identidades, subjetividades y diferencias, para remediar la relación con el mundo de vida, dignificar la relación con él y lograr una vida digna de ser vivida.

CAPÍTULO 2

Antropocentrismo y lo no-humano en la construcción de subjetividades

Procesos de estructuración subjetiva humana con inclusión de lo no-humano. El camino hacia la subjetividad post-humana

A la pregunta formulada, trataremos de responderla abarcando distintos tópicos fundamentales acerca del vínculo *humano/no-humano*, su impacto en las subjetividades y en su estructuración.

El desarrollo clásico del concepto de sujeto está impregnado de la idea de racionalidad, de sujeción discursiva, normativa y corpus legal con perspectiva patriarcal al igual que las religiones monoteístas. Portador de una inclusión rígida al modelo social, previamente estructurado desde diferencias, subordinaciones, discriminaciones socioeconómicas, por el origen étnico, cultural, sexo, orientación sexual, religión entre otros para definir su lugar y goce de derechos o no. El riesgo permanente es perder la condición de sujeto de derechos cuando el modelo es hegemónico y discriminador que pasa a cosificarlo y deshumanizarlo.

En la actualidad, la posibilidad de pensar el pasaje del humanismo basado en la racionalidad, moralidad y en el progreso anglo-eurocéntrico del hombre (varón, blanco, como centralidad, con lo femenino como otredad del “ser” y la pretensión de universalidad imperialista), al posthumanismo, representa un profundo desafío multinivel, ya que pone en cuestión esa supuesta centralidad.

Desde distintas olas colonizadoras, se fue instalando el discurso que lo diferente al colonizador, principalmente europeo, es subhumano, irracional, creyente o divinizador de presencias de la naturaleza como partes de ellos mismos, temas no tolerados por

los colonizadores que trataron de imponer su Dios único por las buenas o por las malas.

Aquí Rosi Braidotti (2013, p.42) afirma en su crítica al humanismo occidental:

La reducción al estado subhumano de los otros no occidentales es el origen de la ignorancia perdurable, la falsedad y la mala conciencia del sujeto dominante, el cual es responsable de su deshumanización epistémica y social. (28)

A su vez la autora afirma:

El posthumanismo es la condición histórica que marca el fin de la oposición entre humanismo y antihumanismo (...).

Esto sería una superación del humanismo y contrahumanismo. A partir de ello y sobre su tarea aclara que:

(...) se empeña, en cambio, en elaborar modos alternativos para la conceptualización de la subjetividad posthumana.

Incluye además la fuerte valoración del ecologismo y medioambientalismo como nueva reconfiguración del posthumanismo crítico.

Estos se basan en un profundo sentimiento de interconexión entre el ego y los otros, incluidos los otros no humanos y los otros de la "tierra". Esta práctica de relación con los otros es alimentada y potenciada por el rechazo del individualismo autocentrado, y aporta un nuevo modo de combinar los intereses personales con el bienestar de toda una comunidad, a partir de las interconexiones medio ambientales. (p.51-52)

Posición que implica el rechazo del individualismo humano como centralidad y la necesidad de reconocimiento de la importancia de lo no humano, del ambiente y otras presencias como

centrales en la construcción de comunidad de vida que incluye y trasciende lo humano en la construcción de subjetividades y de vínculos significativos.

La posibilidad y necesidad de reconocer el impacto de la actividad humana en las condiciones de vida actuales y la constitución de parte de las subjetividades humanas por lo no humano constituye en la actualidad una ruptura de emergencia a nivel epistémico y del antropocentrismo, ante los resultados negativos del Antropoceno.

Ello compromete, insistimos, la oportunidad de reconocer contenidos ambientales, paisajísticos, hábitats de referencia y otras presencias no humanas en el psiquismo profundo —incluso a nivel inconsciente— con su impacto subjetivante más allá de lo simbólico y discursivo procedente de lo humano. Contenidos que pueden desplazarse a los vínculos con humanos y viceversa, con metaforizaciones, identificaciones, entre otras, que conforman la vida cotidiana, lo creativo, lo ficcional y cultural, además de lo subjetivo singular.

También el reconocimiento de que las políticas de deprecación de la naturaleza, sostenida por distintos intereses a través de siglos, han producido y producen serios daños al ambiente y geológicas, y para sostenerlas y reproducirlas necesitan de la impunidad ante los mismos, pero también de la colonización de las subjetividades de los damnificados/as.

Atento a ello, atendiendo las consecuencias para todo lo vivo, el crimen o violación de los derechos ambientales con todos riesgos derivados de sobrevida de todo lo vivo —humano y no humano— debería comenzar a considerarse como crimen humano/ambiental de lesa humanidad e imprescriptible. Lo que ayudaría a modificar las causales, aplicar las medidas punitivas acordadas internacionalmente y de aplicación efectiva por un

tribunal específico para restablecer una relación virtuosa con el ambiente y hábitat a fin repararlo/repararse con un efectivo respeto a los derechos de la Madre Tierra, de la Pachamama o Gaia como sujeto de derechos.

Además, es clave desarrollar una permanente concientización y lucha contra la mortificación ambiental y del hábitat como nueva estrategia desvinculante sociopolítica, económica y subjetiva. Fundamentalmente, para aplicar políticas extractivistas, explotadoras y apropiadoras ilimitadas.

Por tales motivos, es central concientizar la mutua necesidad de todo lo vivo conformante de las identidades, subjetividades y diferencias, para remediar y dignificar el vínculo con el mundo de vida y lograr una vida digna de ser vivida.

Desde allí, es importante considerar cómo interviene y aporta lo socio-político-cultural, económico y ecológico-ambiental, contenidos a la subjetividad de cada sujeto humano como sujeto histórico-social y del lenguaje y lo co-constitutivo que trasciende e incluye lo simbólico, hacia y desde otros devenires y devenires otros, sean vínculos humanos y no humanos y viceversa, y su impronta, lo que es un desafío epistemológico y de evaluación de sentidos permanente ante esta nueva complejidad imprescindible de valorar.

Además, la violencia contra la naturaleza —desde sus inicios— comenzó a derivar en otras violencias y/o legitimarlas, ya sea contra grupos humanos y otros seres vivos no humanos, como flora, fauna, también sobre el territorio, en sus distintas formas o accidentes (ríos, cerros, lagunas, mares, entre otros) para sostener y naturalizar el modelo violento de apropiación y extractivismo, insistimos. Este último se puede ligar también al necesario aplastamiento de toda protesta en defensa de los derechos

ambientales y sociales, propio del neoliberalismo u otras derivaciones de este.

Actualmente, es clave establecer relaciones de respeto, más horizontales, no jerárquicas, con valorización de las emociones, territorios y disfrutes compartidos y compartibles entre las distintas especies, que salgan de la categoría utilitaria, binaria y vertical al servicio del humano, mediatizada por la violencia cosificadora y dominadora en la mayoría de los vínculos interespecies acompañadas de creencias y sentidos que sostengan el modelo y su reproducción. Esto requiere una nueva geopoética y cosmo-poética de la relación tanto de lo humano entre sí como de la especie con lo no humano.

De este modo, romper con la consideración de la naturaleza como ajenidad para el humano y el derecho de este para someterla y explotarla sin respetar sus límites ni derechos.

Aquí consideramos de importancia la posición del filósofo Baruj Spinoza sobre la importancia de la naturaleza en su relación con las cuestiones humanas dentro del conjunto de toda la naturaleza, y no como si el hombre fuera un caso aparte, “un imperio dentro de otro imperio”. El hombre no es un dominio particular dentro de otro dominio (la Naturaleza), ya que, al igual que todos los demás seres vivientes, forma parte de la Naturaleza y está sometido a las mismas leyes, lo que significa una profunda herida narcisística a su supuesto dominio, ya que aniquila el antropocentrismo y su visión con respecto a la naturaleza, su jerarquía y subordinación de ésta por mandato divino, interés económico en su explotación y cosificación u otro.

Baruj Spinoza, en el prólogo de su obra *Ética demostrada según el orden geométrico* (1670, p.125), dice:

La mayor parte de los que han escrito sobre los afectos y la norma de vida de los hombres, no parecen tratar sobre cosas naturales,

que siguen las leyes comunes de la naturaleza, sino sobre cosas que están fuera de la naturaleza. Más aun, parecen concebir al hombre en la naturaleza como un imperio en un imperio, puesto que creen que el hombre, más que seguir el orden de la naturaleza, lo perturba, y que tiene un poder absoluto sobre sus acciones, y solo por sí mismo y no por otra cosa es determinado. La causa de la impotencia e inconstancia la atribuyen, además, no al poder común de la naturaleza, sino a no sé qué vicio de la naturaleza humana, a la que por eso mismo lloran, ridiculizan y desprecian, o, como es más frecuente, detestan; y el que ha aprendido a denostar con más elocuencia o argucia la impotencia del alma humana, es tenido por divino. (29)

Más adelante realiza una proposición que termina demostrando:

Nosotros padecemos en cuanto que somos una parte de la Naturaleza, que no puede ser concebida por sí misma y sin otras. (p.188)

El autor pone en cuestión la separación del ser humano de la naturaleza, postula que es parte de ella con sus interrelaciones y cooperaciones.

Este proceso lleva a considerar que el hombre ya no poseería una dimensión ontológica y biológica trascendente, por voluntad divina, como diferencia jerárquica y sin relación ni interdependencia con la realidad de las otras formas de vida. Esta separación tanto como el proceso de desacralización (tema que retomaremos más adelante) pone en tensión el tema entre el punto de vista teológico de que Dios, los seres humanos y las cosas (entre otras cosas físicas, el resto de los seres vivos) son todas cosas separadas. Los primeros significativamente diferentes de otros seres vivos, incluso con derecho o mandato a dominarlos, a someterlos.

A ello se sumó el antropocentrismo derivado de estos procesos de divinización del vínculo divino/humano, para hacer el pasaje a la centralidad omnipotente del ser humano sobre toda otredad. Poder a menudo ejercido con el argumento del respaldo divino para ejecutar su proyecto de dominio.

La fuerza ética de la naturaleza humana no deja de ser una parte de las fuerzas naturales, y se comprende mejor dentro del desenvolvimiento de toda la naturaleza, del mismo modo que el poder político y jurídico del hombre son solo una parte dentro de la naturaleza y no una potestad divina a aplicar al conjunto.

A partir de estos aportes críticos, resulta imprescindible establecer una relación de naturaleza/cultura no jerárquica, como continuidad no cosificadora y salir de la política de dominación. Evaluar así profundamente el pasaje del estado de naturaleza al estado político-comunitario-cultural y las estructuras normativas y religiosas derivadas frente a la nuda naturaleza humana y no humana y las propias de la naturaleza como totalidad en tensión frente a la actividad humana, su antropomorfización y pretensión de dominio.

Aquí podemos destacar la preocupación sobre el tema del poeta y político francés Víctor Hugo, que en 1840 afirmaba: “Produce una inmensa tristeza pensar que la naturaleza habla mientras el género humano no escucha.”

Ante lo expuesto, es imperativo comenzar a transformar el consumo violentador, excesivo, sin límites, que ataca la naturaleza, derechos y sentires del Otro humano y no humano con esta última capacidad. Además, es necesario visibilizar críticamente las construcciones de sentidos comunes naturalizadoras de los vínculos binarios y jerárquicos y atendiendo a que su cuestionamiento genera incomodidades, malestares y resistencias por los

distintos intereses en disputa (económicos, políticos, epistémicos, de creencias, religiosos, otros).

A su vez, es de importancia reconocer que la pérdida de privilegios y jerarquías del ser humano contra lo no humano genera odio, rencor, temor, rechazo y proyección de todo lo peligroso a las causales y contra los defensores/as de sus derechos, lo que transforma en monstruoso aquello que signifique la posibilidad de tener que renunciar a esa posición.

La relación de la humanidad con lo *no-humano* u otras designaciones como *posthumano*, introduce un nuevo problema, entre otros —el factor natural— como problema político, psíquico, cultural, científico.

Las crisis y consecuencias generadas por/en el Antropoceno requiere abrir nuevas concepciones descentralizadoras de lo humano hacia lo posthumano como superación ética de su lugar en la naturaleza.

Aquí es importante citar a Rosi Braidotti:

Es inevitable que las ciencias humanas sufran el impacto de la condición posthumana. El deslizamiento de los confines discursivos y de las diferencias categoriales, provocado respectivamente por la explosión del humanismo y la imposición del antropocentrismo, causa una fractura en el interior de las ciencias humanas que no puede ser remediada por la simple buena voluntad. (p.144)

Por su trascendencia y nivel de afectación de estas relaciones con otros no humanos y que lo constituyen, es central revisar críticamente el vínculo humano/no humano para transformar los procesos de subjetivación ligados a menudo —por distintas disciplinas— solo a lo humano.

Sobre este aspecto Braidotti nos aporta:

Guattari invita a la reapropiación colectiva de la producción de subjetividad, a través de una *caosmótica* disgregación de las categorías diferenciales. Deberíais recordar que *caósmosis* es el universo de referencia del devenir, en su significado de apertura de valores virtuales y transformativos. Si queremos que la subjetividad escape al régimen de mercantilización peculiar de nuestra época histórica, es menester un salto cualitativo hacia delante, una experimentación de posibilidades virtuales. Nosotros necesitamos devenir ese tipo de sujetos que desean activamente reinventar la subjetividad como conjunto de valores mudables y que obtienen su placer de esta actividad, no de la perpetua reproposición de regímenes familiares. (p. 94-95)

La interpelación que produce lo no humano en el devenir humano es clave evaluarlo por el impacto constitutivo en las propias subjetividades que trasciende e incluye los vínculos primarios con humanos parentales como —equivocadamente— únicos constituyentes de las profundas dinámicas psíquicas. Esto requiere de un salto epistémico muy importante en distintas disciplinas, incluida —por supuesto— la psicología (en sus distintos cuerpos teóricos y orientaciones), como también la antropología, la sociología, la biología.

La centralidad supuestamente alcanzada está en franca decadencia ya que se está produciendo una profunda herida narcisística para la humanidad: la *eco-socio-ambiental*, la que surge del límite que pone la naturaleza a la omnipotencia humana que destruye su ambiente, lo caotiza y pone en riesgo su propia sobrevivencia y de todo lo vivo, propio del Antropoceno. En 1930, Freud en su obra *Malestar en la cultura* (1930, p.18) afirmaba que: “Una de las fuentes del sufrimiento humano, la supremacía de la naturaleza” (30). Una de las fallidas estrategias para controlar

dicho sufrimiento sería poner a la naturaleza supuestamente subordinada a sus intereses y bajo su control.

La posibilidad de modificar el antropocentrismo requiere estar abiertos a devenires en los que lo no humano participa significativamente. Mientras que sostener un sistema cerrado de sentidos antropocentros está vinculado particularmente a lo ominoso, a lo temido, a perder centralidad y los supuestos privilegios propios de la jerarquización de la relación con la naturaleza, de allí los duelos cuando esta se expresa descontroladamente y limita.

Debido a ello, es central poner en cuestión al antropocentrismo, su jerarquización respecto de lo no humano y su impacto en las subjetividades. Desde allí, su necesario descentramiento crítico, como también evaluar el desarrollo endogámico de las ciencias humanas y de sus instituciones académicas, en muchos casos, negadoras de lo relacional interespecies y su atravesamiento o condicionamiento, entre otros vínculos. En ese sentido cuestionador, la autora citada nos habla de la posibilidad de considerar y diríamos —de reconocer— la presencia de una *subjetividad posthumana* en cada sujeto humano.

Sobre subjetividades

La subjetividad es producida por procesos dinámicos de subjetivación que compromete aspectos de la vinculación socio-cultural, económica, política, tecnológica, ecoambiental, etológica con los medios de comunicación, discursivos, de educación. Ellos se suman a lo intrapsíquico y las vinculaciones significativas tempranas con humanos y no humanos que se entraman, significan, representan psíquicamente y transmiten entre sí, generando contenidos con distintos niveles de profundidad y conexión directa

con/entre las formaciones del inconsciente y una dinámica permanente entre los distintos espacios psíquicos y contenidos concurrentes.

En este sentido es importante el aporte de Félix Guattari y Suely Rolnik, en su trabajo *Micropolítica. Cartografías del deseo* (2005, p.49), cuando afirman:

(...) es la subjetividad individual la que resulta de un entrecruzamiento de determinaciones colectivas de varias especies, no sólo sociales, sino económicas, tecnológicas, de medios de comunicación de masas, entre otras. (31)

Además, los mismos autores destacan cómo, a través de la modificación de los modos de producción, estos fueron modificando referencias previas, territorializándose subjetivamente, constituyendo parte del psiquismo, de las representaciones y vínculos resultantes.

Más adelante, sostienen:

El engendramiento histórico de las modelizaciones del inconsciente corresponde a un fenómeno de inmensa transformación de los modos de territorialización subjetiva. Algunos modos de referencia subjetiva o modos de producción de subjetividad fueron literalmente barridos del planeta con el ascenso de los sistemas capitalistas. Se puede decir que existe un movimiento general de desterritorialización de las referencias subjetivas. (p.50)

Desde la crítica al capitalismo, los autores aseveran:

El orden capitalístico produce los modos de las relaciones humanas hasta en sus propias representaciones inconscientes: los modos en los cuales las personas trabajan, son educadas, aman, fornican, hablan... y eso no es todo. Fabrica la relación con la producción, con la naturaleza, con los hechos, con el movimiento, con el cuerpo, con

la alimentación, con el presente, con el pasado y con el futuro, en definitiva, fabrica la relación del hombre con el mundo y consigo mismo. Aceptamos todo eso porque partimos del presupuesto de que éste es “el” orden del mundo, orden que no puede ser tocado sin que se comprometa la propia idea de vida social organizada. (p. 57-58)

A partir de estos criterios, es importante poner en cuestión a las ciencias humanas en sus construcciones teóricas y prácticas cuando son antropocentradadas, desde sus modelos hegemónicos de actividad económica y como resultado de las vinculaciones humanas solamente. Sobre ello destaca Félix Guattari en su trabajo *La revolución molecular* (2017, p.39):

Todo cuanto se constituye alrededor del individuo como objeto privilegiado para el estudio de las ciencias humanas, no hace sino reproducir la escisión entre el individuo y el campo social. (32)

Nosotros agregaríamos también en su vinculación con el hábitat, naturaleza y cosmos.

El mismo Guattari junto a Rolnik, nos acercan en la citada *Micropolítica*:

Desde nuestra perspectiva, el deseo de un niño, por ejemplo, no puede ser reducido a los esquemas del psicoanálisis, a sus imagos de triangulaciones. Observando las cosas simplemente desde un punto de vista fenomenológico, el deseo se muestra en conexión directa con los más diferenciados elementos de su entorno, que van de la familia al cosmos. (p. 282)

Esto es la posibilidad de construcción deseante al modo erótico, entre humanos, con otras presencias no humanas y con el cosmos para articular, sumar, desterritorializarse de lo familiar como única referencia. Según los estudios realizados por Pierre

Grimal y publicados en su Diccionario de Mitología griega y romana. (1951, cfr. p.171) *Eros* era considerado por los griegos como una pulsión vital, ya sea para la continuidad de las especies, como también para cohesionar el vínculo con/en lo cósmico. (33)

Específicamente sobre el deseo Guattari afirma en *La revolución molecular*:

El deseo es siempre extraterritorial, desterritorializado, desterritorializador; pasa por encima y por debajo de todas las barreras. (p.29)

A partir de este aporte, es importante remarcar la apertura del campo deseante, siempre en búsqueda de sumatorias, limitarlo a lo humano-familiar es empobrecerlo, castrarlo, territorializarlo.

Continúa el autor:

La enunciación individualizada del deseo significa condenar el deseo a la castración (...) salir al deseo de esta oscilación entre el triángulo edípico y su colapso en la pulsión de muerte, para conectarlo con multiplicidades siempre mayores, cada vez más abiertas al campo social. (p. 50)

Aquí ampliaríamos, como tratamos de desarrollar en este trabajo, hacia la naturaleza en su conjunto y a lo humano siendo parte de ella. Según el aporte freudiano, la pulsión de muerte llevaría al estado de estabilidad inorgánica, a destruir la complejidad lograda, al retorno de un estado anterior.

Por lo expuesto, montar polarizaciones entre humano-naturaleza, humano-no humano, o individuo-sociedad, o planteos binarios de distinta índole es limitante de la riqueza psíquica. Los contenidos que acompañan estos intentos, al pasar a formar parte del inconsciente, pierden dicha polaridad ya que allí no hay negación, ni cronología o temporalidad, ni contradicción y menos polaridades. Sí desplazamientos y condensaciones entre ellos y con

presencias con distintos tipos de cargas, representaciones y dinámica intrapsíquica.

Además, el centramiento de lo deseante en lo humano familiar y desde allí a otros propios de la especie empobrece o descalifica lo sociopolítico, económico y ambiental en la construcción de subjetividades o ese nivel queda impregnado de desplazamientos identificatorios familiares cancelantes de sus influencias y lugares en el psiquismo. Fenómeno similar a la negación de los procesos identificatorios y nutrientes de las subjetividades producidos por la naturaleza y todo lo no humano. Este proceso genera el replanteo sobre nuevas éticas por descentramiento del humano hacia el reconocimiento de los derechos e impacto de presencia subjetiva de otros no humanos o del Otro naturaleza.

La desujeción de las distintas concepciones de las ciencias humanas autocentradas y en oposición a lo no humano como subordinación jerarquizada y violenta de este último pone en cuestión la noción de subjetividad sostenida básica o únicamente en vínculos con/entre humanos/as, normativas y referencias sujetantes derivadas. Esto requiere hacer un pasaje crítico y creativo para poder reconocer la presencia en las subjetividades de lo no humano y en sus procesos de construcción. Urge así poder pensar la noción de subjetividad ampliada y a la de sujeto a partir del reconocimiento de los derechos de otros seres con los que la humanidad comparte la naturaleza y forman parte de los procesos de subjetivación posthumano. De lo contrario, se produce una confrontación entre el sujeto humano con la naturaleza como objeto sin lugar a poder reconocerla como sujeto de necesidades y derechos y menos como constitutiva de su subjetividad.

Por lo que es ineludible el reconocimiento de los vínculos humanos con la naturaleza y con lo no humano, su potencia subjetivante y, por tanto, constitutiva de las subjetividades.

A partir de ello, el Otro naturaleza constituye parte de la subjetividad del ser humano en la medida de los procesos identificatorios que se producen en la vinculación con la misma. Procesos que se inician a partir de la interrelación significativa con el mundo de vida, que incluye el vínculo con seres humanos, como también con lo no humano. Por lo tanto, desde épocas tempranas de vida se construye una identidad interrelacional, tanto con lo similar como con las diferencias que va dotando de sentidos a múltiple vía con lo humano como con la flora, fauna, territorio y ambiente, con todas sus presencias, dinámicas vitales y vinculares. Ese Otro pasa a aportar contenidos dinámicos en el psiquismo y en los vínculos con distintos niveles de profundidad, así —dicha otredad— pasa a constituir parte del vínculo intrapsíquico y con el mundo de vida.

Para el ser humano, es importante —a nivel evolutivo— ir diferenciando qué es vivenciado como propio, cuerpo-territorio y qué se diferencia como otredad, como exterioridad que va favoreciendo un proceso de identidad, de singularidad, de identificación y diferenciación. Esto es, una primera exterioridad constitutiva que hace a la diferencia, a la instalación primaria de un yo-no yo, pero también a la producción permanente de identificaciones subjetivantes. Aquí vale destacar que siempre el otro humano y no humano nos constituye, en nuestros cuerpos y subjetividades y termina incorporándose y produciendo componentes y espacios subjetivos como distintas materialidades y presencias. Así, lo social, lo ambiental, los territorios que habitamos y nos habitan, flora y fauna nos constituyen, y desde allí se eco-construye identidad, referencia, se hace y participa de la

cultura e historia creativamente. Atendiendo que la identidad no es esencial sino relacional, se define más por lo que no soy que por lo que soy en forma dinámica y con procesos de transformación, en el mejor de los casos. De este modo, es central reconocer el ser parte del Otro naturaleza y que, si bien podemos diferenciar otredades dentro de la misma, también es clave aceptar que constituye a los seres humanos bio-vincular y subjetivamente.

La participación de todo lo vivo, de la naturaleza en su conjunto, en la construcción de las subjetividades y vínculos incluye, pero desborda lo humano y constituye una problemática milenaria que retoma actualidad a la que debemos estudiar y aportar investigaciones, experiencias y conceptualizaciones.

La posibilidad de reconocer estos componentes de subjetivación tiene que ver con los procesos de desidentificación, de distanciamiento de los hábitos de pensamiento y representaciones dominantes y antropocentrados hacia formas de representación distintas, auto-hetero-transformadoras de los vínculos y subjetividades.

Por lo tanto, requiere de un proceso de deconstrucción, de desidentificación crítica con los modelos establecidos, abierto a movimientos y desafíos del Otro, ampliado a la naturaleza desde sus diferencias y concurrencias, mediante una revisión de los sentidos comunes hegemónicos y asunción de los duelos emergentes. Es necesario elaborar los procesos desidentificatorios con lo sujetante antropocentrado para facilitar el pasaje hacia lo post-humano.

El desafío de las materialidades no humanas es inevitable respetarlo como problema político, cultural, científico, que incluye la misma construcción de subjetividades a partir de la relación con el cosmos, con el hábitat. Además, la presencia del vínculo con otras especies, de la flora y fauna como co-constitutivo biológico y

subjetivo de la especie humana. Aceptar esta complejidad ayuda a evitar o limitar una visión hegemónica de explotación empresarial de lo humano/no humano, que lleva a lo caótico y destructivo/autodestructivo, paradójicamente.

Desde allí, el reconocimiento de la configuración subjetiva en distintos niveles de profundidad donde intervengan otros componentes, no solo humanos menos jerarquizados violentamente. A partir de este proceso, es imprescindible la aceptación co-constitutiva de las subjetividades de los entramados humanos y no humano, como de las éticas, las prácticas derivadas y emergentes a partir de dicho reconocimiento

Debido a ello, es indispensable estar abiertos a nuevos desafíos e interpelaciones de modalidades económicas, políticas, sociales, subjetivas “otras”.

Además, la emergencia de recuperar prácticas donde se entramen estos sentidos, vínculos y reconocimientos, y saberes potenciadores, modestos, situados, articulados virtuosamente. A su vez, realizadas no solo en forma teórico-conceptual, sino también mediante prácticas, económicas, culturales y políticas.

Es urgente así, la construcción de estos saberes como estrategia para articular/se virtuosamente y que habilite también a sujetos entramados con otras existencias, con lo no humano. Reconocer así los entramados co-constitutivos y sus espacios-tiempos ambientales, culturales, sociales y epistémicos.

Prácticas situadas no destructivas que brinden lugares a sujetos entramados con otras existencias, con lo no humano y con una visión del cosmos que ayude a luchar contra una visión de mercado y empresarial extractivista que lleva a lo caótico, a lo paradójal o cínicamente planteado como “beneficio”, ya que se ofrece como forma de mejoramiento de la calidad de vida y desarrollo de la humanidad, además de supuestamente dar

empleo y, mediante la agroindustria y minería contaminantes, alimentar “mejor” a la humanidad y eliminar el hambre... El desafío está ligado a la construcción de sentidos que generen prácticas nuevas con horizontes no extractivistas ilimitadas, respetuosa de los derechos de distintos tipos tanto de lo humano como de lo no humano y de la naturaleza como partícipe y no como ajenidad. Además, que comprendan prácticas no neoliberales, no solo críticas, sí habilidades creativas concretizadas.

Aquí vale citar Donna J. Haraway en *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno* (2016, p.35-36):

Los seres asociados ontológicamente heterogéneos devienen lo que son y quienes son en una configuración del mundo semiótico-material relacional. Naturalezas, culturas, sujetos y objetos no pre-existen a sus configuraciones entrelazadas del mundo. (34)

De este modo, modificar el criterio del sujeto humano ligado al esencialismo de la propia especie, hacia un sujeto en proceso de construcción creativo, entramado, resultante de lo histórico, de las relaciones de protección, de resistencia, de autonomía, de co-constitución con lo no humano. En ese sentido, considerar a los seres humanos como sujetos en proceso, entramados con otras existencias, ligados a devenires, cuestionando la identidad asociada a rigidez o presidio de la especie, porque cerraría posibilidades transformadoras y creativas.

Además, esta construcción ampliada de subjetividades colabora creativamente con la vivencia de comunidad con otras entidades, presencias vivas o no, humanas y no humanas.

De lo contrario, el sujeto humano queda limitado, en el proceso de subjetivación, a un ente aislado, con desconocimiento o negación de que su proceso de constitución es siempre político dentro del marco de las relaciones de poder y normativas domi-

nantes e instituyentes. En estas relaciones de poder niega en su constitución subjetiva la presencia de lo humano y las consecuencias de su subordinación y dominio ecotánico, lo que implica la autodestrucción del propio humano.

El orden social se constituye desde las relaciones de poder y viceversa. Desde allí las configuraciones subjetivas derivadas y condicionadas por ellas y la posibilidad de ser reconocido o reconocerse como sujeto social y de derechos sin estas relaciones de poder estructurantes/estructuradas. Asimismo, los temores que pueden acarrear procesos críticos o interpelaciones a las estructuras de subjetivación resultantes de dichas relaciones.

Esto es, sujetos co-constituidos portantes de configuraciones subjetivas donde intervengan otros componentes, no solo humanos menos jerarquizados violentamente o mediados por cosificaciones alienantes. Por lo tanto, que tengan la posibilidad de salir de la verticalidad sobre lo no humano. Ello requiere de un profundo proceso de desidentificación —con los duelos correspondientes— que den lugar a las micropolíticas de articulación y transformación para lograr hegemonizaciones transformadoras.

Es central evaluar —en la configuración subjetiva— la intervención de otros componentes no humanos y la jerarquización violenta —o no— de la humanidad sobre/contra ellos. Además, hay que considerar que implica el reconocimiento de la co-constitución de sujetos entramados subjetivamente con lo no humano, su dinámica, los espacios psíquicos y vinculares significativos que compromete.

Es clave así el reconocimiento de los vínculos con otras especies y naturaleza en general en los procesos de constitución de las subjetividades, como componentes no humanos en las mismas. De lo contrario, se sostiene un esencialismo y narcisismo de especie resistente y, por momentos, violento.

Desde allí, surge el derecho a reconocer y defender la construcción dinámica y crítica de subjetividades, de sujeciones y los entramados normativos que habilitan aprobaciones y/o contradicciones con posibilidades creativas y transformadoras. A su vez, el reconocimiento de las relaciones de poder en juego ya que el poder puede generar sujeciones, pero también subjetividades críticas, resistenciales y autonómicas.

El inconveniente mayor es que cada sujeto como tal pueda quedar fijado, limitado, lo que dificulta su entramado con otros seres. Mientras que la dinámica de subjetivación es un movimiento, un proceso que siempre es político en el marco de las relaciones de poder que lo constituyen e interpelan, con las identificaciones derivadas de ello. No existen individuos aislados sino subjetividades dinámicas en múltiple vinculación con lo humano y lo no humano, en el mejor de los casos. Además, para incluirse cultural y socialmente de algún modo y lugar, requiere ser parte, ocupando un lugar en las relaciones de poder existentes, constituyentes, a su vez, de parte de las subjetividades y cosmovisiones derivadas. Visualizarlas es clave para desnaturalizar sujeciones, subordinaciones o hegemonías negadoras o descalificadoras del otro para sostenerlas.

¿Desde qué lugar mira la humanidad a lo no humano?; ¿desde una jerarquía sometidora y violenta?; o ¿desde el respeto y reconocimiento de sus derechos? ¿desde su negación ontológica y de su necesidad para sobrevivir, incluida la negación de formar parte de las subjetividades humanas?; ¿cómo se subjetiva el vínculo con lo no humano?; ¿cómo sostener el concepto de sujeto, pensar la noción de subjetividad y sujeto o procesos de subjetivación posthumano?; ¿constituye una estrategia el desligamiento social del humano y de este del hábitat como control político y subjetivo?

Ante estos interrogantes, urge prioritariamente el reconocimiento —en la constitución de las subjetividades— de los vínculos con otras especies y naturaleza en general. Para facilitarlos, es importante tener en cuenta el impacto subjetivo de las angustias y las dificultades para la representación psíquica, discursiva y de sentidos que la humanidad —a través de sus distintas culturas y tiempos— que tuvo y tiene para significar lo horroroso, lo caótico de las manifestaciones incontrolables de la naturaleza o las diferencias (a veces consideradas amenazantes) que les presentan otros seres y presencias.

Interrogante: ¿es factible la presencia de temores y resistencias humanas a reconocer a la naturaleza como parte propia y como sujeto de derechos?

La alternativa de reconocer a la naturaleza como parte propia y como sujeto de derechos hace caer todo el andamiaje discursivo y de sentidos para poder cosificarla y dominarla a voluntad como mandato bíblico o solo devolviendo a ese nivel parte de lo producido como propiedad divina, como ofrenda o agradecimiento. Además, la cosificación de la naturaleza le permite explotarla sin límites, contrariamente si la considera una parte propia, su exceso resultaría un ataque contra sí mismo. Otro temor importante es el asociado a regresar al modelo primario de vulnerabilidad frente a la potencia de la naturaleza, por lo que tuvo de recurrir a lo mítico-religioso para compensar la asimetría. Al que se le suma la pérdida de privilegios logrados por la mercantilización, dominio y jerarquía sobre ella.

Respecto de la consideración de la naturaleza con su potencia y presencia omnipotente quedaría fuera de su representación plena, como una totalidad inabarcable en su plenitud, reservada solo a creencias en dioses o dios, no apropiable ni abordable por la humanidad, pero abierta a búsquedas de sentidos y represen-

tación psíquica, discursiva y política permanente. Un gigante que tiene su propia lógica, con limitado control por parte de la humanidad, vivenciada como una heterogeneidad infinita. Desde esos desafíos, surge la emergencia significativa, la necesidad de construcción de sentidos sobre lo caótico, lo inmanejable, su amenaza y la posibilidad de significar procesos más profundos.

De este modo, la irrupción de la naturaleza desde su potencia caotizante, desbordante, amenazante, proveedora, se impone como nueva exterioridad/interioridad a ser representada y que requiere significación política, económica, epistémica, social, subjetiva, atendiendo su lógica, sus límites y particularidades negadas por el supuesto poder —de parte de la humanidad— para su control, objetivación, explotación. Apertura significativa que posibilitaría reconocer su potencia desbordante como también sus vulnerabilidades y así dar lugar a miradas superadoras de las negaciones y desmentidas vigentes según los intereses en juego.

Por lo que es central agregar a la ya reconocida influencia y/o determinación de lo socio-económico-político y cultural en los procesos psíquicos de subjetivación, el hábitat, las distintas especies, lo ambiental y los vínculos emergentes desde allí. Sobre esta temática, Félix Guattari, opina:

Nuestra supervivencia en este planeta está amenazada no solo por las degradaciones ambientales, sino también por la degeneración del tejido de solidaridades sociales y de los modos de vida psíquicos que conviene, literalmente, reinventar. La refundación de lo político deberá pasar por las dimensiones estéticas y analíticas que se implican en las tres ecologías del ambiente, el socius y la psique (...). La única finalidad aceptable de las actividades humanas es la producción de una susubjetividad que autoenriquezca de manera continua su relación con el mundo. (p.34-35) (34)

El proceso de subjetivación tiene que ver con los precipitados de identificaciones, contraidentificaciones, desidentificaciones, con la posibilidad de distanciamiento crítico de los hábitos de pensamiento más acostumbrados y dominantes, que habilite distintas formas de representación, de sentidos circulantes, abierto a modificaciones, a duelos, a pensamientos y vínculos transformadores y autotransformadores.

Ante ello es clave una revisión profunda del antropocentrismo, incluso en la construcción de subjetividades, normativas, epistemes, como de sentidos hegemónicos, entre otros aspectos en crisis.

Aquí destacamos el aporte de la politóloga María Luz Ruffini (2023):

Ese proceso requiere producir prácticas, quehaceres críticos que pongan en duda, que brinde lugar a lo diferente dentro de lo constitutivo de los procesos de subjetivación, que pueda generar grietas, lugar para asumir contradicciones y a otras lógicas en los procesos de subjetivación. (36)

Es central, por tanto, recuperar la capacidad de pensar singularmente y/o en conjunto sobre nuevas prácticas, revisar las “realidades” impuestas, y evaluar las nuevas interpretaciones de distintos acontecimientos con sentidos horizontalizados y teniendo en cuenta los derechos circulantes humanos y no humanos.

Este desafío epistémico requiere de la construcción y recuperación de conocimientos desde prácticas concretas locales que se entremen con los saberes y prácticas ancestrales con otros seres no humanos, propuesta política, económica, cultural y de conocimientos contraria a la racionalidad occidental dominada por lo antropocéntrico, cosificadora y ajenizadora de la naturaleza.

Es indispensable así, reconocer el vínculo con otras especies y naturaleza como constitutivas de las subjetividades, además del mismo mundo de vida co-constituido entre humanos y no humanos, que lleve hacia un modelo de justicia integral e integrada en forma progresiva, en lo cotidiano, a partir de pequeñas acciones, conductas y aprendizajes/enseñanzas en ese sentido y su articulación. Desde esta concepción, realizar prácticas concretas y solucionar dificultades propias de la articulación y reconocimiento de diferencias, como de aquellas desjerarquizantes de las relaciones, de concientización de los intereses, temores y desafíos creativos y transformadores en juego.

La naturaleza trasciende e incluye lo humano en su existencia, a pesar de la herida narcisítica que esto acarrea, más allá de que la humanidad tenga la potencia para nombrarla, intervenir sobre aspectos de ella, hechos fundamentales para poderla significar y construir sentidos.

El Otro naturaleza, hábitats y territorios como totalidad dinámica, es constitutivo de las subjetividades humanas a partir de su interiorización psíquica, vincular y de los procesos identificatorios que se producen con la misma. Ello a partir de la interrelación significativa desde épocas tempranas de relación con el mundo de vida, lo que va favoreciendo la construcción de una identidad interrelacional mediante introyecciones, identificaciones y proyecciones en/con la flora y fauna con una diferencia que se va dotando de sentidos a múltiple vía. Incluso culturalmente, diferentes expresiones como las danzas y musicalidades, cantos, pinturas, esculturas, poesía, leyendas tienen profunda vinculación con el contexto y varían según el predominio geográfico: río, montaña, costa marítima, llanura, desierto u otros, que enriquecen los textos, movimientos, vestuario, imitaciones y otras formas. Los que pasan a formar el paisaje interno y cultural de sus habitantes a partir de

reconocer las expresiones, musicalidades o cantos que tiene cada presencia en la naturaleza.

Lo ambiental y el hábitat constituyen subjetividad e identidad del humano, por lo que toda amenaza o modificación violenta o contaminante impacta en los sujetos, en su salud y en sus comunidades. El paisaje, la historia singular y comunitaria, los olores, colores, naturaleza, las construcciones y todo lo característico del lugar en relación dialéctica de mutua transformación e influencia, como exterioridad/interioridad, forman parte del psiquismo, del tipo de vínculos, de la producción artística, cultural, de los lenguajes, formas de vida, relaciones de poder y cosmovisiones.

Además, la naturaleza expresa —en sus distintos componentes— la influencia e interdependencia establecida ya que el estrés por sequía, incendios, huracanes y/o inundaciones, pueden cambiar no sólo el paisaje conocido y referenciado, sino también los sonidos y comunicación e intercomunicación de las plantas, ríos, montes, bosques, tipo de reproducción por emergencia, avances de plagas, extinciones, problemas de polinización, de hospedaje de larvas, pérdida de suelos, de semillas, enfermedades que terminan afectando tanto a lo humano como a las distintas especies y geografías entre sí.

Sobre el sujeto post-humano

El sujeto humano debería ser considerado no como esencia, sino como proceso de construcción, resultante de procesos históricos, relaciones de fuerza, de resistencia, de autonomía, de diferencia, de co-constitución con lo no humano, lo que abre caminos a una conceptualización que incluye y trasciende lo humano hacia lo posthumano.

Teniendo en cuenta las tendencias dominantes ¿a quiénes se consideran sujetos, libres o sujetados?; ¿los sujetos humanos actuales se encuentran limitados, formateados y constituidos como tales por la ley patriarcal, vertical, falocentrista y por el discurso subordinante, colonizador? Estas preguntas podrían sintetizar lo humano estructurado hegemónicamente, incluyendo su oposición a lo no humano, cosificado y tratado como exterioridad subordinada.

¿Cómo sostener el concepto de sujeto, pensar la noción de subjetividad y sujeto o procesos de subjetivación posthumano?

La respuesta requiere transitar críticamente la posición dominante actual antropocentrada hacia lo posthumano. Proceso que demanda la puesta en cuestión de los modelos dominantes de subjetivación, basados en la centralidad humana, en su vinculación intraespecie, en su jerarquización descalificante de toda otredad. Por lo tanto, tiene que ver con los procesos de desidentificación, de distanciamiento de los hábitos de pensamiento humano autorreferenciales hacia formas de representación transformadoras que incluya lo no humano con todo su volumen simbólico y significativo.

Este movimiento de prácticas, de quehacer transformadores de cómo producir subjetivación y conformar subjetividades, requiere estar abiertos a devenires, desestratificantes, devenires entramados con otras cosas, articulaciones y ficciones novedosas, “parentescos raros”, como dice Haraway.

La oportunidad de descentrar el antropocentrismo vigente lleva a la necesidad aceptar devenires identificatorios y el enriquecimiento subjetivo y vincular resultante, a partir de la introyección de aspectos idealizados de otros seres como también temidos, los que abonan el nivel simbólico e imaginario de los seres humanos

en su entramada vinculación con su hábitat, su naturaleza y como parte ellos.

El reconocimiento de la importancia de estos devenires es clave para avanzar en el descentramiento de la humanidad ante la gravedad de su impronta y prácticas que producen graves consecuencias y riesgos de vida para la propia especie como de otras, propio del Antropoceno.

Braidotti (2013, p.94), nos acerca:

Este proceso es lo que llamo “postantropocentrismo posthumanista” (...) Según Félix Guattari, la condición posthumana evoca una nueva ecología social virtual que incluye elementos éticos, políticos, sociales y estéticos, además de las conexiones transversales entre ellos. Para explicar esta visión Guattari propone tres ecologías fundamentales: la del medio ambiente, la de la conexión social y la de psique.

Ecologías citadas más arriba que abren nuevas dimensiones y complejidades críticas de suma importancia.

Trascender el Antropoceno y la centralidad de lo humano hacia lo posthumano pone en riesgo la concepción de sujeto actual y lleva a pensar una nueva noción de subjetividad, de los vínculos y los procesos comprometidos en su construcción.

Por su parte, Braidotti nos aporta sobre la complejización que interpela el postantropocentrismo:

Es importante, por ejemplo, comprender las interconexiones entre el efecto invernadero, la condición de las mujeres, el racismo, la xenofobia y el consumismo frenético. No deberíamos limitarnos a ninguna porción fragmentada de estas realidades, sino que deberíamos hallar las conexiones transversales que hay entre ellas. (p.94)

A esta posición se le puede agregar lo tecnológico que está atravesando los vínculos humanos y no humanos, una compleja y necesaria *interseccionalidad*.

Sobre la estructuración del nuevo sujeto, Braidotti nos dice:

(...) la complejidad de factores que estructuran el sujeto posthumano: la nueva proximidad a los animales, a la dimensión planetaria y a los altos niveles de mediación tecnológica. La autopoiesis maquina indica que la tecnología es un lugar del devenir postantropocéntrico, un umbral para otros posibles mundos.

La noción clave es la transversalidad de las relaciones, para un sujeto postantropocéntrico y posthumano que traza conexiones transversales a lo largo de las líneas materiales y simbólicas, concretas y discursivas de las relaciones y de las fuerzas. (...) La transversalidad encarna la ética fundada en la supremacía de la relación y la interdependencia, que valoriza a los no-humanos y la vida a-personal. Esto es lo que me gusta definir como política posthumana. (p.96) (37)

A este aporte teórico se lo podría enriquecer con el concepto de *interseccionalidades posthumanas* que comprende prácticas y políticas postantropocéntricas, esto es, trascender lo humano hacia distintas perspectivas que incluya especies y otros seres de la naturaleza, sumados a las realidades humanas como feminismos, patriarcados, extractivismos, consumismos, poscolonialidades, racializaciones, desigualdades, discriminaciones. A su vez, respetar interrelaciones humanas, no humanas y sus interdependencias, transversalidades y vinculaciones directas e indirectas.

De este modo, urge luchar para lograr un enfoque multisectorial, interdisciplinario con fuerte compromiso de los Estados como responsables en el reconocimiento y aplicación de todas las

medidas preventivas, reparadoras y punitivas atendiendo la transversalidad e *interseccionalidad* de las crisis ecológicas y su entrelazamiento con culturas originarias, géneros, feminismo, sectores sociales, hábitats, relaciones interespecies, sistemas productivos, límites a los consumos o consumos responsables. Interseccionalidades, en este caso, como concepto ampliado al modo que lo plantea Kimberlé Crenshaw para la lucha de los feminismos en forma integral e integrada o articulada, según el caso, reconociendo especificidades y diferencias con otras demandas. En este sentido, actualmente se reconoce la lucha de los ecofeminismos ante el fuerte compromiso de muchas mujeres especialmente con sus hábitats y naturaleza como parte de la identificación primaria asociada a las funciones de cuidado y reproducción contradictoria con lo patriarcal y su predominio en el modelo expoliador, extractivista. A ello hay que sumar los ordenamientos territoriales y hábitats desde la perspectiva interseccional, donde se incluya el lugar de las mujeres en los espacios públicos, en la distribución de la riqueza, en la toma de decisiones, en la relación virtuosa con la naturaleza, entre otros aportes.

Ello exige una *interseccionalidad poshumana y posantropocéntrica* de factores como estrategia política que incluye la permanente evaluación de factores como: pobreza, desempleo, distribución injusta de riquezas e ingresos, precariedad de viviendas, inequidad por el género, deforestación, monocultivo, utilización descontrolada de plaguicidas y herbicidas, destrucción del hábitat y culturas ligadas, descontrol de inundaciones, incendios provocados, cambio climático, pérdida de suelo y biodiversidad, sequías derivadas y otros estresores ambientales.

Esta importante problemática de actualidad pone en cuestión al humanismo como al antropocentrismo y la jerarquización del

vínculo entre humanos en desmedro de los lazos con lo no humano. Incluso negándolos como constituyente de las subjetividades y en los procesos de transversabilidad o interseccionalidad existentes y necesarios de evaluar por su volumen e importancia. Sobre esto es para destacar lo que manifiesta Braidotti, citando a Guattari:

Nosotros necesitamos devenir ese tipo de sujetos que desean activamente reinventar la subjetividad como conjunto de valores mudables y que obtienen su placer de esta actividad, no de la perpetua reproposición de regímenes familiares. (p.94)

Esto requiere de una visión distinta de la relación de los humanos entre sí como única forma de identificación, construcción subjetiva, vincular y como sujeto, atento a la importancia en el proceso que incluye y trasciende lo familiar humano a otras especies y presencias de la naturaleza. También revisar la tendencia a la visión de una nueva jerarquización de lo humano hacia los derechos de otros no humanos y no tomados horizontalmente sino compensatoriamente o en espejo nuevamente centrado en el ser humano.

Además, es imprescindible evaluar la tendencia en distintos saberes occidentales de universalizar sus miradas androcéntricas, eurocéntricas, patriarcales, entre otras que tratan de colonizar y/o racializar sus posiciones dominantes que sesgan y parcializan los conocimientos.

Sobre esto, Braidotti nos acerca:

La subjetividad posthumana remodela la identidad de las prácticas humanistas poniendo en relieve la heteronimia y la relacionalidad multifacética en vez de la autonomía y la pureza autorreferencial de las disciplinas académicas. El núcleo profundamente antropocéntrico de las ciencias humanas es sustituido por esta compleja

configuración del saber dominado por los estudios científicos y tecnológicos sobre la información (...). (p.146)

Seguidamente cita a Sam Whimster:

Por tanto, una ciencia de lo humano debe poder demostrar que es capaz de pensar lo no-humano o, como alternativa, de continuar siendo humanista, pero deficiente en el plano científico. (p.147)

Estos desafíos epistémicos ponen en tensión muchas de las construcciones de sentidos y saberes dominantes que alimentan varias disciplinas desde sesgos y parcializaciones empobrecedoras y temidas de renunciar a ella o completarlas por el temor a lo caótico, a la pérdida de los beneficios logrados y a los duelos emergentes. Rosi Braidotti (2013, p145) nos dice:

El desplazamiento del antropocentrismo y el deslizamiento de la jerarquía de las especies dejan a lo humano sin puntos de anclaje y de apoyo, cosa que priva el ámbito de las ciencias humanas de las más que necesarias bases epistemológicas.

A su vez, la autora señala la importancia de dicha complejidad que trasciende lo lingüístico y el poder jerárquico emergente desde esa función diferencial del antropocentrismo, base de la jerarquización antropocentrada y nos acerca, citando aportes de Luciana Parisi:

Los códigos no semióticos (el ADN de toda la materia genética) interactúan con ensamblajes complejos de afectos, prácticas corpóreas y otras performances que comprenden el ámbito lingüístico, pero que no se reducen a él (...). En la investigación de las disciplinas humanistas realistas de la materia, la primacía es dada a la relación sobre los términos, que pone en primer plano las conexiones transversales entre material y simbólico, entidades o fuerzas concretas y discursivas, incluida la vida no humana. (p. 158/9)

La interpelación teórica que genera la aceptación de la construcción de subjetividades posthumanas lleva a poner en cuestión el modelo psicogénico basado solo en vínculos entre humanos, en lo deseante como resultante de las faltas primarias, en la castración como centralidad, en las identificaciones y represiones circulantes para lograr sujeciones a las normas y el acceso a lo simbólico, ya sea desde el psicoanálisis como desde otros desarrollos teóricos. Modelos construidos desde aspectos negativos que constituyen obstáculos epistemológicos para lo nuevo.

A su vez, la autora citada, define a la subjetividad posthumana, fundada en el devenir, en una ética posthumana profundamente inclusiva de lo no humano y los “otros de la tierra”, a través de la eliminación del obstáculo representado por el individualismo autocentrado. (Cfr. p. 53).

Desafíos para el humanismo/posthumanismo

Es imprescindible construir nuevos significantes y sentidos sobre la tensión humanismo/posthumanismo para descentralizar/deconstruir al ser humano en su subordinante y jerarquizada relación con el resto de la naturaleza, incluso desde distintos marcos epistémicos. Ello requiere realizar investigaciones sobre los distintos aspectos que condicionan y determinan las subjetividades y la relación con el mundo de vida desde una jerarquización de la humanidad habilitante para todo tipo de avasallamiento de derechos de lo no humano, incluso hacia adentro de la especie, en base a las distintas desigualdades y discriminaciones requeridas y resultantes, para sostener las asimetrías y las relaciones de poder logradas.

El mismo ataque a la Tierra, su dominio y a todo lo asociable a ella, puede considerarse en ese sentido, comenzando por la mujer como símbolo de lo terrenal, de vida terrena y reproducción, de cuidado de la naturaleza... hasta la descalificación de las mismas diosas madres como referencias para hacer el pasaje a los dioses padres y dominar desde allí.

De este modo, es básico construir nuevos significantes que representen la interseccionalidad, nuevas totalizaciones en movimientos críticos, nuevas hegemonías que capten demandas parciales constituyentes de esas interseccionalidades y derechos en juego, humanos y no humanos.

Ello implica un análisis eficaz de la condición posthumana, donde el sujeto humano no sea considerado como esencia de todo, sino como progresiva construcción, resultante de procesos históricos, relaciones de fuerza, de resistencia, de autonomía, de cooperación que incluya lo no humano, lo co-constitutivo y lo cooperativo multinivel.

La imposición del antropocentrismo debilita las ciencias humanas y desconoce o niega la presencia de lo no humano en las subjetividades, entre otros territorios. Romper con esta hegemonía significa una ruptura epistemológica en varias disciplinas, incluida la misma psicología.

El impacto de la participación de lo no humano en las subjetividades, vínculos, deseos y materialidades es profundo y movilizador de gran parte de la estructura conceptual, en distintas corrientes teóricas, hasta el momento. Similar impacto al producido por la revisión de cuerpos normativos, teóricos de distintas disciplinas y prácticas sociopolíticas, entre otras, a partir de la inclusión de la perspectiva de género que pone en evidencia el modelo patriarcal en muchas de sus concepciones fundantes. La perspectiva de género o feminismo se transforma en eje contradic-

torio y político contra lo normalizado/normatizado estructuralmente por el patriarcado construido sobre esa negación, subordinación o desconocimiento de derechos.

Rosi Braidotti (2013, p.103) nos aporta:

Un mínimo de subjetividad es indispensable: no necesariamente unívoca o exclusivamente antropocéntrica, pero presente como terreno de fondo para garantizar la responsabilidad ética y política, además de los imaginarios colectivos y las aspiraciones comunes.

Además, agrega la necesaria apertura que produce el reconocimiento de las relaciones de poder emergente en la medida de la inclusión de lo posthumano:

Yo planteo la propuesta de reinscribir los cuerpos posthumanos en la relacionalidad radical, que comprende varias relaciones de poder a nivel social, psíquico, ecológico, microbiológico y celular. (p.102).

Además, en una crítica al antropocentrismo del psicoanálisis en su estructuración vincular, subjetiva y deseante, nos aporta:

Al estar fundado en la carencia y en la ley, el significante lingüístico representa simplemente una trampa y un obstáculo para la potenciación de la subjetividad posthumana. (p.186/7)

Aquí podemos destacar la posición teórica de Michel Foucault (2004, cfr. p.96) con respecto al deseo como interés. Para el autor, lo deseante ocupa un lugar central como potenciador de las acciones de los sujetos, como generador de sumatorias, complejidades, juego y búsqueda de intereses singulares y sociales compartidos en una población (con posibilidades y riesgos de ser manipulados política y económicamente). Conceptualización sociopolítica del deseo que supera el desarrollo psicoanalítico centrado en la *falta* como estructurante solitario o con otros significativos del movi-

miento deseante o como búsqueda permanente para cubrir carencias singulares, desligables de lo político. (38)

Más adelante, en el texto citado más arriba, Braidotti afirma sobre lo posthumano y la importancia diferencial de sus conceptos:

El devenir posthumano es, en consecuencia, un proceso de redefinición del sentimiento de conexión hacia el mundo compartido y el medio ambiente: sea urbano, social, psíquico, ecológico o planetario. Éste expresa múltiples ecologías de la pertenencia, mientras que provoca la transformación de las coordenadas sensorial y perceptiva, con el fin de reconocer la naturaleza colectiva y la apertura hacia el exterior de aquello que aún llamamos sujeto. En efecto, este sujeto es un ensamblaje móvil en un espacio de vida compartido que no controla ni posee, sino que simplemente ocupa, atraviesa, siempre en comunidad, en grupo, en red. Para la teoría posthumana, el sujeto es una entidad transversal, plenamente *inmersa en e inmanente a* una red de relaciones no humanas (animales, vegetales, virales). (p.191)

Para la humanidad, hay que considerar que, la posibilidad de asumir la participación y concurrencia de la naturaleza y, dentro de ella, a lo no humano en sus cuerpos, subjetividades, estructura psíquica, deseante y los parentescos portados en los propios ADNs., constituye una profunda herida en el narcisismo antropocéntrico y un serio desafío ético, epistémico y político.

La descentralización de lo humano intensifica el duelo por la omnipotencia, mientras lo posthumano como reconocimiento de la interdependencia con respeto a otros seres vivos de la flora y fauna —entre otras presencias— como sujetos de derechos, es generador de miedo, de temor a ser devorado por la potencia diferencial adjudicable a la naturaleza, a perder la razón sostenida

en la asimetría lograda y la supremacía e identidad basada en la jerarquía dominante sobre lo no humano.

Además de proyectarles locura o pensamiento mítico delirante a aquellos/as que desarrollan conocimientos y reconocen saberes en esos sentidos diferentes.

Aquí destacamos la posición de Braidotti:

Yo comparto este interés, pero como filósofa posthumana con claros sentimientos antihumanistas, soy tan poco proclive a dejarme coger por el pánico frente a la perspectiva de un deslizamiento de la centralidad de la persona humana, como capaz de ver las ventajas de tal evolución. (p.7)

Esta posibilidad de incluir lo no humano cosificado y al cual se le han proyectado características descalificadas, puede hacer que a muchos sujetos representantes del *anthropos* como especie generalmente jerárquica, hegemónica y violenta, se les dispare un tipo de pánico al perder esa centralidad y diferencia, ya sean sujetos comunes como también teóricos y políticos. Desde allí, la persecución y el temor retaliativo caotizante y demoníaco de aquello que fue cosificado, pero que tiene su propia dinámica para —en algún momento— expresarse potentemente, por ejemplo: el cambio climático, inundaciones, aluviones, sequías, pandemias, etc.

El descentramiento puede producir pánico, angustia o ira narcisista frente a la perspectiva o posibilidad de un deslizamiento del eje en la persona humana por parte de teóricos y políticos humanistas, científicos de distintas disciplinas, en especial las referidas a la naturaleza como sujeto, donde se incluye el ser humano.

Además, es esperable que la consideración de sujetos de derechos a otros seres no humanos, incremente la vivencia de lo

siniestro, de lo ominoso, de lo incontrolable, del temor a la locura, a aquello que puede venir por todo... Ya que pasa a constituir algo extraño para el antropocentrismo y también para las subjetividades y sujeciones devenidas desde allí.

Con el avance de la mercantilización de la vida y su normatización, una empresa comercial, una sociedad anónima y un sin número de instituciones tienen el reconocimiento como persona jurídica, ello es lógico, racional y goza de derechos. Mientras si se reconoce como persona jurídica con derechos a un río, a un monte, a un lago debido a la historia, al vínculo de una cultura humana con ellos, al agradecimiento al sostenimiento de la vida humana y no humana, genera angustia o temor a lo desconocido.

Ante ello, es clave modificar el antropocentrismo que sostiene un sistema cerrado de sentidos con temor a perder centralidad, poder y los supuestos privilegios, propios de la jerarquización de la relación con la naturaleza.

Mientras que, por otra parte, innumerables pueblos originarios tienen naturalizada su vinculación y vivencia de ser parte de la naturaleza y de la presencia de ésta en ellos/as integralmente. Además, su reconocimiento de los derechos propios de la naturaleza y el respeto debido a ellos. A esta cosmogonía, desde el modelo imperialista occidental y cristiano, era/es catalogada y perseguida como magia, brujería y produjeron innumerables muertes y pérdida de saberes ancestrales.

Transformar esta cosmovisión dominante constituye una oportunidad transformadora de devenir sujetos como ensamblaje móvil, co-constitutivos, en comunidad, en red, renunciando a las diferencias jerárquicas y descalificantes y/o ajenizantes de lo no humano.

Desde allí, la necesidad de configurar nuevas relaciones con otras especies no humanas, y el mundo vegetal, animal, mineral y

naturaleza en general. Retomando así cosmogonías de muchos pueblos originarios, superadoras del antropocentrismo, como forma normal de ser y vincularse con lo no humano a fin de lograr un mundo de vida más previsible y evitar su pérdida sobre la Tierra.

Es irrenunciable evaluar a los seres humanos como sujetos de vínculos, ello para poder sobrevivir y constituirse como tales a nivel tanto intra/ intersubjetivamente como con lo no humano. Desde allí, necesita alianzas con otras vidas, nuevas formas de hacer, de articular/se, de reconocer su co-constitución y cooperación interdependiente ampliada.

Esta alianza y co-conformación es facilitada desde una nueva articulación con las cosmogonías de los pueblos originarios que ya contaban y cuentan con estos sentidos y prácticas y que, sumadas a algunos saberes tecnocientíficos actuales, llegue a algo transformador respetando derechos y existencias.

Como ejemplo, la trasmisión intergeneracional de conocimientos ancestrales sobre las plantas medicinales, las que fueron reconocidas por numerosos pueblos originarios en sus bondades terapéuticas y que progresivamente ha ido reconociendo la ciencia occidental y oficializada.

La biología ha aportado conocimientos sobre el mundo vegetal ligados a ello. Mundo que, por su característica, en especial el de las plantas por su fijación o falta de movilidad, han desarrollado componentes químicos como moléculas, a partir de sus necesidades adaptativas/defensivas o cooperativas. Producción resultante de no poder huir del peligro y cuyos componentes, los animales, (incluidos los seres humanos) no desarrollan, ni pueden producir, pero sí asimilar en su organismo y ser utilizados en su beneficio a partir de fármacos adaptables y curativos ante la estructuración similar en muchos de sus sustancias vitales. Pueden incorporarse medicinalmente porque comparten los mismos

ladrillos de construcción para vivir. El acervo genético de distintas plantas, sus diferencias, y similitudes en algunos aspectos de la cadena con lo humano. También sobre acciones de cooperación, simbiosis, encuentros, nuevas formas y transformaciones.

Los mismos líquenes, algas y hongos por sus características también aportan —como las plantas— componentes químicos, moléculas, que el humano no produce y desde allí se pueden elaborar medicinas para problemas de salud tanto de seres humanos como con otros animales y seres vivos.

CAPÍTULO 3

Salud humano/ambiental

La relación del ambiente y hábitat con la salud humana y no humana

La salud, conceptualmente y en sus políticas públicas concretas, trasciende su clásica definición como completo bienestar bio-psico-social y las intervenciones focalizadas en esos aspectos. Ya que debe insistirse en considerar también lo ecoambiental, además de la construcción y el de hábitats dignos, saludables, gratificantes y placenteros.

Por lo que en la misma definición de salud es central incluir permanentemente el componente ecoambiental porque compromete los cuerpos, las relaciones sociales, políticas, productivas, culturales, los tipos de consumos y su relación con el ambiente y las subjetividades. El hábitat conforma vínculos y subjetividades. En ese sentido, es central el derecho a un hábitat saludable y disfrutable como derecho humano como también con todo lo no humano compartido, en interrelación y cooperación.

El hábitat es una construcción social, económica, política, cultural, histórica y simbólica de las sociedades, con potencia subjetivante y que atraviesa/condiciona la salud humana y de otros seres vivos. Por lo que debe ser participativa, dinámica y organizada, habilitante de una nutrición vincular estructural, a múltiple vía, para dar lugar a su disfrute en un marco de seguridad y salud integral.

Ante ello, es imprescindible tener en cuenta que el respeto y cuidado del hábitat hace a la salud de los distintos ecosistemas y a la construcción saludable de las subjetividades y vínculos con los mismos para desarrollar y sostener una vida saludable.

Asimismo, cuando el hábitat y el vínculo con él es seguro y confiable, posibilita desarrollar o recuperar proyectos de vida. Ya

que un hábitat saludable es una necesidad y un derecho psico-emocional y sociocultural, facilitador de una vinculación virtuosa entre seres humanos, con otras especies, con el ambiente y naturaleza en su conjunto.

Contrariamente, si el hábitat se transforma en peligroso o genera riesgos importantes, impacta directamente en las subjetividades y vínculos entre humanos y no humanos, lo que afecta negativamente la salud de las comunidades y de sus integrantes y del ecosistema en su conjunto. Esto en la medida en que allí se depositan vínculos profundos en el psiquismo de los que habitan en él, que pueden ser afectados cuando sufren una destrucción o pérdidas en ese nivel. Desatándose una mayor vulnerabilidad y desamparo en la medida del empobrecimiento de sus recursos singulares, vinculares y económico-sociales para afrontar sus consecuencias.

De este modo, el aislamiento con la naturaleza y el hábitat, su devastación y arrasamiento produce serias consecuencias y vulnerabiliza todo lo vivo, tanto humano como no humano. Incluso puede acarrear debilitamiento social, vincular, lo que afecta psico-socialmente y a los propios cuerpos de los damnificados/as por su desligamiento con el conjunto, con lo territorial. Esta situación puede impactar en sus propios sistemas inmunes y salud en general, construidos a partir de la interacción con el hábitat y adaptación a sus condiciones.

Debido a ello, la posibilidad de recuperar y reparar el hábitat y el daño ambiental también contribuye a la propia reparación vincular y subjetiva, por lo que constituye un accionar central para la salud de la población, para su vivencia de comunidad, de continuidad y para renovar su proyecto vital.

Por tales motivos, la calidad y salubridad del hábitat y del ecoambiente como de los vínculos entre humanos y de estos con

él, es determinante para el crecimiento y desarrollo sostenible y disfrutable de la vida. Ello compromete no solo los vínculos entre seres humanos, sino también con el hábitat y naturaleza en su conjunto. Además, pueden contribuir centralmente a los estados de bienestar/malestar biopsicosocial, ambiental, económico y político.

Por lo expuesto, un hábitat y un ambiente saludables y seguros son fundamentales para el desarrollo psicoemocional y sociocultural, ya que brindan seguridad, amparo, disfrute, vivencia de continuidad y previsibilidad.

Asimismo, nutren la vinculación entre los seres humanos, de estos con el ambiente, con todo lo vivo y con lo proyectual. Vinculaciones que remiten al amparo, protección, importancia del otro/a, respeto a su dignidad, derechos y diferencia. También al disfrute, a referencias históricas e identitarias, a vivencias de continuidad y previsibilidad. Mientras que la alteración de la confianza, de la contención y seguridad en la interacción, tiene impacto directo en las subjetividades y en los vínculos con los mismos.

A su vez, para ser sostenibles y sustentables, los seres humanos deben tener en cuenta que su salud incluye el vínculo con ellos. Salud que —por supuesto— compromete y suma no solo lo corporal (a menudo disociado de resto), sino también lo psicoafectivo y lo vincular a nivel socio-eco-ambiental, insistimos.

Atentos/as que desconectar a las comunidades y sujetos de su hábitat o maltratar su ambiente natural, mediante desposesión, depredación de su biodiversidad, destrucción, contaminación, migraciones forzosas por desesperación, distribución injusta de bienes, falta de vivienda digna, entre otras violencias, atacan la salud del conjunto humano y no humano, de todo lo vivo e incrementa sus vulnerabilidades.

Además, vale considerar que los propios ciclos de la naturaleza, los ritmos biológicos cotidianos registrados por plantas, humanos y otros seres vivos tienen incidencia directa a nivel metabólico, hormonal, neurológico, circadiano u otros para producir la adaptación a las variaciones periódicas y previsibles del ambiente. Estos ritmos condicionan la vida cotidiana, la organización de la cultura y de los vínculos, la administración de horarios para alimentarse, dormir, organizar rituales de fin/comienzo de ciclo, entre otros socioculturales.

A su vez, dichos ritmos, contribuyen a una temporización interiorizada y corporizada de su vinculación espaciotemporal. Esta dinámica va produciendo, durante el crecimiento y desarrollo de cada ser humano, distintos tipos de representaciones conscientes e inconscientes sobre su barrio, ciudad y hábitat como referencia identitaria e histórica portada por los espacios y construcciones sociales que conforman parte de las subjetividades y dinámica del mundo interno de cada sujeto. También portada en los cuerpos con impacto en los vínculos, lenguajes y cultura.

La inmunidad contra distintas enfermedades, virus, bacterias como las defensas para los malestares psicosociales, económicos y culturales compromete también la relación con la naturaleza. Ello comienza con una buena alimentación, respiración de aire puro, ejercicios físicos, disposición de tiempo libre, disfrute del hábitat y la nutrición afectivo-vincular que acompañe. Esto último con predominio de lo tierno-amoroso, lo que fortalece y aumenta las defensas, al igual que los vínculos saludables con humanos y no humanos. Contrariamente, el aislamiento social, la desconexión con la naturaleza o su destrucción, la desconfianza y el miedo, generan inmunosupresión, incremento de manifestaciones vinculadas a estados depresivos, fóbicos o evitativos, estados pánicos, autoagresiones, entre otros padecimientos, que pueden

requerir contención, acompañamiento profesional y/o comunitario para que pueda ser revertido y no se transformen en enfermedades por su persistencia.

La Organización Panamericana de la Salud, OPS-OMS, en su informe Los determinantes ambientales de salud, manifiesta:

La salud pública ambiental, que se refiere a la intersección entre el medioambiente y la salud pública, aborda los factores ambientales que influyen en la salud humana, y que incluyen factores físicos, químicos y biológicos, y todos los comportamientos relacionados con estos. Conjuntamente, estas condiciones se denominan determinantes ambientales de la salud. Las amenazas para cualquiera de estos determinantes pueden tener efectos adversos en la salud y el bienestar en toda la población. Abordar los determinantes ambientales de la salud mejora directamente la salud de las poblaciones. Indirectamente, también mejora la productividad y aumenta el disfrute del consumo de bienes y servicios no relacionados con la salud.

Entre sus datos clave, destaca:

- La exposición a sustancias químicas tóxicas puede llevar a trastornos de salud crónicos y a menudo irreversibles, como defectos congénitos y del desarrollo neurológico y enfermedades asociadas con alteraciones endócrinas.
- El surgimiento de nuevos peligros ambientales, por ejemplo, desechos electrónicos, nanopartículas, microplásticos, productos químicos que alteran el sistema endócrino y escasez de agua.

A partir de este diagnóstico y para prevenir estos riesgos y reparar las consecuencias, los programas de salud pública ambiental deben evaluar posibles problemas de salud atribuibles a factores ambientales; desarrollar políticas públicas inclusivas y

equitativas para proteger a todas las personas de los peligros ecoambientales; y asegurar el cumplimiento de estas políticas. Todo ello: “A fin de reducir la carga de enfermedad y la inequidad en la salud atribuible a determinantes ambientales de la salud.” (39)

A estos determinantes, nos permitimos incluir, por su importancia, el vínculo psicoafectivo, corporal, simbólico-cultural con el territorio, hábitat y ambiente de la humanidad, de sus comunidades y de cada sujeto y el impacto subjetivo y vincular que produce su daño, contaminación o destrucción.

Ello porque, desde nuestra perspectiva, impacta en la vivencia de amparo primario, vinculada al territorio-cuerpo materno como posibilidad de contención, de reparación, de sobrevida. Esperanza de reparación desplazada al hábitat, al ambiente de vida, y —cuando el mismo se transforma en peligroso o se lo destruye— genera o hace emerger regresivamente la vivencia de desamparo y vulnerabilidad humana primaria, esto es quedar en soledad, sin otro asistente, para recomponer el vínculo y satisfacer las necesidades vitales. Ante ello, es clave no solo recuperar los vínculos humanos, sino también con los no humanos y con el ambiente/naturaleza para facilitar la reconstrucción y reparación integral e integrada de las consecuencias y mitigar las angustias comprometidas.

A partir de ello, hay que tener en cuenta que la angustia por desamparo, el estrés y miedo que pueden ocasionar la desconexión, contaminación y/o riesgo ambiental, el desligamiento de lo virtuoso de la relación con el hábitat y el descontrol respecto de este, cuando es considerado inseguro y peligroso, afecta los vínculos entre los seres humanos y con los no humanos y vulnera sus sistemas inmunes, entre otros.

La devastación y arrasamiento de la naturaleza producen serias consecuencias y vulnerabilizan todo lo vivo, tanto humano como no humano. Incluso puede acarrear debilitamiento social, político, vincular, lo que afecta psicosocialmente y a los propios cuerpos.

Contrariamente, la riqueza y amplitud de la estructura vincular significativa con el hábitat y social de un sujeto, de su familia y de su comunidad, como sistema de vínculos en interacción con niveles conscientes e inconscientes, son recursos singulares y sociales muy importantes para sus respectivos desarrollos como también para controlar, afrontar y superar sus crisis vitales, ya sean personales como de orden institucional, socio-comunitario y/o ambiental.

El proyecto político-social logrado en común está revestido de erotismo, de alegría por el encuentro con el otro, de proyecto compartido, inclusivo y participativo, tanto entre seres humanos y de éstos con lo no humano. Ello requiere renuncia a parte de lo singular para lograr el proyecto común, disfrutable, vivible. Atentos/as que la no comunidad incrementa la vulnerabilidad, tanto individual como comunitaria y ambiental.

Por ello, es muy importante la atención permanente a lo ambiental y a los otros determinantes sociales, económicos y políticos de la salud-enfermedad, coadyuvantes del aumento de la vulnerabilidad/fortaleza singular, social, comunitaria y ecoambiental.

Ecoansiedad

Recientemente se ha acuñado el término *ecoansiedad*, para tratar de explicar y sintetizar la ansiedad climática y ecoambiental, vinculadas al malestar psicológico que ocasionan: el calenta-

miento global, los fenómenos climáticos extremos, la contaminación y la pérdida de biodiversidad y, también, un posible futuro desastroso. Si bien se considera que no son respuestas patológicas, muestran el impacto y reacciones que producen a nivel psíquico en las personas, destacándose malestares psicosociales de distintos tipos vinculables al cambio climático, ambiental y sus consecuencias. Por ello, sentir tristeza o angustia por la pérdida de ecosistemas, por la destrucción de su hábitat, constituye una expresión de sensibilidad y conciencia ecológica frente a una amenaza global y local. Además de asumir ser parte de la naturaleza, no espectadores/as externos ajenos a ella y el compromiso de la humanidad en la generación del problema.

La periodista Alicia Alvado (2022, p.1), en un informe sobre la crisis ambiental nos acerca:

La crisis por el calentamiento global está afectando la salud de las personas, no solo en términos del impacto directo de los fenómenos climáticos extremos, la contaminación y la pérdida de biodiversidad, sino también el malestar psicológico frente a un posible futuro catastrófico, la “ecoansiedad”. (40)

En 2017, la Asociación Estadounidense de Psicología (APA, su sigla en inglés) y ecoAmérica, definieron la *ecoansiedad* como:

(...) el miedo crónico a la catástrofe ambiental. Con el mismo sentido, en 2005, el filósofo Glenn Albrecht había acuñado el término *solastalgia* para referirse a una forma de angustia, a la nostalgia que se siente estando todavía en casa porque la tierra se ha vuelto irreconocible, lo que genera estrés mental o existencial causado por el deterioro de la casa común y una década después la revista médica The Lancet lo consignó como un concepto de contribución al impacto del cambio climático en la salud del ser humano. (Cfr. 41, p.2)

La preocupación por el cambio climático y sus sentimientos sobre la destrucción ambiental afectan negativamente la vida cotidiana de muchas personas en la actualidad.

Además, es necesario evaluar la creciente tensión política derivada de los mayores contaminantes a nivel global y su resistencia a transformar su modelo de producción. También el rechazo y negación de su responsabilidad en el cambio climático existente y sus consecuencias, especialmente por parte de las potencias centrales más desarrolladas, emergentes y sus empresas.

En este momento, el discurso de que la naturaleza tiene sus propios recursos auto-reparatorios o que es solo temática de una porción mínima de las sociedades o problemas singulares, está cediendo ante la realidad del cambio climático, entre otras consecuencias. A su vez, se está registrando progresivamente el impacto que las características del ambiente están produciendo en las personas y de estas en él y en el hábitat, en sus cuerpos y psiquismo, en sus vínculos y salud en general. Por lo que la estrategia en salud debe ser interdisciplinaria, donde se incluya lo ecoambiental por su impacto y presencia necesaria de tener en cuenta en toda gestión integral e integrada para evitar disociaciones o sesgos patologizantes.

Los impactos ambientales, sociales, subjetivos y políticos que está produciendo el modelo de explotación dominante afecta los vínculos intra e interespecies, también a nivel profundo del psiquismo debido a su ligadura e interviene, constituye y/o condiciona la vida cotidiana, incluso a nivel inconsciente.

La seguridad y referencia de todo lo depositado en el hábitat, que incluye no solo el paisaje y construcciones, sino también historias, desplazamientos deseantes, mitos, identidades, es central evaluarlo y respetarlo, ya que conforma buena parte de las subjetividades y habita a los sujetos. Su alteración, destrucción,

inseguridad y pérdida de sus vínculos de confianza y saludables con él, vulnerabiliza estructuralmente. Por lo tanto, impacta en la salud de sus habitantes.

Además de su impacto subjetivo y vincular, la contaminación ecoambiental y del hábitat o su distanciamiento con él por miedo o amenaza de destrucción, debilita el sistema inmune, adaptativo en todo lo vivo, humano y no humano.

De este modo, produce —en muchos casos— efectos dañinos para la salud, enfermedades de todos los tipos como infecciones, alergias, problemas respiratorios, cánceres, como también depresiones, estados fóbicos y pánicos, entre otros, y la afectación de los necesarios y vitales vínculos sociales y ambientales, los que, en lugar de contener y favorecer proyectos de vida, se tornan peligrosos, violentos.

El ataque a la vida vegetal, animal y a la existencia humana mediante el ecocidio vigente, genera inestabilidad política, riesgo económico, social, subjetivo, espiritual y de no conservación de la vida de numerosas especies y de la biodiversidad. Esto produce un desamparo profundo e incertidumbre para proyectar como para sostener la vida con vida.

Ante la gravedad de la situación existente, y de la argumentación señalada en este trabajo, es imprescindible y urgente legislar para reconocer —en el ser humano— el daño psicológico por destrucción ambiental y del hábitat. Por lo tanto, debe ser considerado un crimen contra el ser humano a ser reparado, junto a los otros daños ambientales y del hábitat.

Negación de la dependencia de/con la naturaleza

La negación de la dependencia humana con la naturaleza se debe, en parte, a un recurso defensivo frente a los temores que produce su potencia. La interpelación de la naturaleza a su reconocimiento por la humanidad y de ser parte de ella, genera un profundo temor a una subordinación con ella, a una fusión intolerable con la misma o a una indiferenciación. Desde allí comienza a construir defensivamente la negación de su importancia y a vivenciarla como ajenez. Desde la antigüedad, se desarrollaron formas de pensar el vínculo con ella a partir de la necesidad de ordenar lo caótico, lo confuso y no quedar a merced de lo Otro inconmensurable, incontrolable. Situación que llevó a construir —en distintas culturas— mitos de origen y creación, divinidades responsables o protectoras, como construcción de sentidos orientadores ante sus manifestaciones. En especial, ante los temores y angustias que producen su potencia desbordante como un terremoto, grandes tormentas eléctricas, inundaciones, entre otras formas.

Además, en los aspectos de la naturaleza que la humanidad logra dominar y subordinar, puede emerger el temor a la pérdida de privilegios provenientes de esa asimetría y centralidad instalada y legitimada a través de los siglos, especialmente en relación con lo no humano.

Mientras es central reconocer que la sobrevivencia de todos los seres vivos requiere de la cooperación intersistémica e interespecies, ya sea humana y no humana, además de su vinculación con el resto de la naturaleza.

El mismo ser humano para existir y sobrevivir como especie necesitó —a través del tiempo— no solo definir sus órganos y

funcionamiento intra-intersistémico, sorteando adaptaciones y amenazas que abonaron a su sistema defensivo y evolución, sino que también necesitó de cuidados sostenidos y organizarse grupalmente —desde siempre— para sobrevivir en base a la cooperación, a cuidados recíprocos, a amparos, no solo humanos, sino intersistémicos. Donde sus cuerpos y sus vínculos tanto humanos como no humanos han sido vitales para el conjunto y para la mutua sobrevivencia.

Por lo que es básico aceptar la co-constitución de la humanidad con microorganismos, minerales, bacterias, y que la autonomía humana del resto del mundo de la flora, fauna y mundo mineral es ficticio, ficcional.

La posibilidad del citado reconocimiento puede favorecer encuentros y respeto de necesidades y derechos que generan nuevas relaciones entre humanos y no humanos que modifican e interpelan lo cotidiano y lo jerárquico violento contra lo no humano.

Desde el origen de lo vivo, por ejemplo, participó lo bacteriano con relaciones de cooperación y simbiosis. La autonomía total de distintos organismos y seres vivos es imposible. Toda forma de vida es trans, interdependiente y muchos saltos evolutivos se producen por encuentro y cooperación entre seres que se necesitan para sobrevivir. Incluso se pueden producir mutaciones en los ADNs, lo que marca la evolución de las especies para poder seguir viviendo juntos. Potencial en plena vigencia, aunque también se está realizando a nivel de laboratorio, para favorecer, en el mejor de los casos, una mayor adaptación al medio, mejorar la producción/reproducción de flora y/o fauna u otra característica, generalmente en beneficio de algunos sectores humanos.

Qué elementos químicos fueron los componentes esenciales para que se produzcan las proto-células que posibilitaron generar vida y —a través de sumatorias y complejizaciones—, se definie-

ron distintos organismos vivos diferenciados hasta el presente, y qué fenómenos físicos fueron acompañantes y catalizadores (luz, temperatura, explosiones, impacto de meteoritos) y presencia de oxígeno, agua, entre otros, siguen siendo estudiados por distintas disciplinas donde se disputan la primacía e importancia, la física, la química, la biología, la cosmología. Hasta que en algún momento se confirme una teoría única de aparición de la vida en la tierra, seguirán disputando centralidad y hegemonía, a pesar de sus límites.

A partir de estos desarrollos teóricos se van perfilando físico-centrismos/biocentrismos/ecocentrismos tratando de hegemonizar la propia mirada.

La cooperación en el mundo vegetal, entre especies, es fundamental para asegurar su desarrollo y supervivencia, lo que favorece tanto a esas especies como también a la humana.

La flora y fauna incluye las especies y géneros de animales y plantas que habitan una zona y sus propias conexiones con el resto del entorno. Comprenden distintos niveles de hábitats que incluyen o excluyen algunas especies dependiendo de la zona geográfica, ciudadana, cercana o dentro de un monte, cercana al mar, de una playa o de altura cercana a las montañas, etc. También son importantes sus relaciones y cooperaciones para la conservación y protección de la biodiversidad y de los espacios naturales. Esto produce una mutua influencia a partir de los cambios que se dan con el clima, con el ambiente y hábitats, su impacto en ellos y su afectación como ecosistema.

Mientras aquellos humanos que priorizan la competencia y el arrasamiento de otras vidas terminan atacando o descalificando su propio riesgo de supervivencia, desconociendo la importancia central de la cooperación como estrategia de supervivencia, como también para lograr una buena vida. La priorización de la compe-

tencia y la descalificación de la cooperación intersistémica, de respeto a distintos tipos de límites y cuidados, al modo darwiniano, generan vulnerabilidad y riesgo de supervivencia humana y no humana.

La fotosíntesis que libera oxígeno, los hongos que favorecen la absorción de minerales y otros organismos colaboradores como pájaros, abejas, cascarudos y otros que trasladan semillas o facilitan la polinización, respectivamente, hacen que lo cooperativo interespecies abonen a la vida del conjunto. La importancia de la luz solar misma genera acciones en el mundo animal, vegetal, en los árboles y plantas (como búsqueda de luz solar para su desarrollo, orientación y tipos de suelos para prosperar y ajustar su crecimiento al igual de la presencia de agua, vientos, Todo ello puede favorecer procesos de aprendizaje, memoria, adaptación e intercambios interespecies para favorecer reproducciones y la conservación de la propia especie humana y de otras no humanas.

A su vez, los hongos simbióticos, microorganismos y distintos tipos de bacterias, favorecen el desarrollo e intercambio de sustancias químicas lo que garantiza la supervivencia y desarrollo de muchas especies.

Otra estrategia de alejamiento en el reconocimiento de las bondades de la naturaleza en general, del monte, de la selva para la subsistencia humana y no humana es comenzar a luchar contra la descalificación u olvido de la función nominativa de las distintas especies existentes. Esta falta de reconocimiento pasa a alimentar su negación y borramiento cultural y conocimientos ligados. Se empiezan a olvidar o desconocer los nombres otorgados, las funciones, su historia y colaboración e importancia para otras especies, para el suelo, para el ambiente y la salud humana y no humana. Se arrasa, de este modo, con la historia de la relación con la naturaleza y se homogeneiza la negación y descalificación,

lo que culmina siendo el caldo de cultivo perfecto para nuevos tipos de explotación extractivista, desmontes, tala indiscriminada o apoderamiento de tierras para ello.

También es de suma gravedad el proceso negador de responsabilidades con lo cercano o con lo global donde interviene la espectacularización de los fenómenos de la naturaleza y de eventos adversos con gran compromiso humano en las causales de estos. Su relato como fenómeno ajeno es una estrategia negadora de las responsabilidades como especie y el impacto de lo local en lo global, lo globolocal.

Ante ello, es central concientizar sobre el compromiso humano en los eventos adversos y la necesidad de educar sobre la inevitable y urgente necesidad de cuidado de la naturaleza y del planeta Tierra, desde un modelo amistoso, respetuoso de sus derechos para la conservación de la vida y su irrupción/tensión creativa y reproductiva.

Además, constituir una democratización de lo ecológico, con incorporación como sujetos con derechos a la Tierra, a los ecosistemas y a los distintos seres vivos con los que interactúa el ser humano y todos aquellos con los que establece relaciones de interdependencia o hacen a la vida de la naturaleza, combatiendo todo proceso de negación o descalificación de esta.

En un informe publicado en 2022 por la Comisión sobre Contaminación y Salud de la revista científica *The Lancet* afirma que la contaminación ambiental, que se agrava por la mala calidad del aire y la presencia de contaminantes químicos, fue responsable de la muerte prematura de nueve millones de personas en 2019 y uno de cada seis fallecimientos prematuros están asociados a la presencia de componentes nocivos en el medio ambiente. En el año 2019, alrededor de 6,7 millones de muertes prematuras

son atribuibles a la contaminación del aire, 1,4 millones a la contaminación del agua y 900.000 a la intoxicación por plomo.

La contaminación y los desechos expulsados al aire, el agua y el suelo no suelen matar directamente, pero son causantes de graves enfermedades cardíacas, cáncer, problemas respiratorios y diarreas agudas, indica el informe.

La contaminación de aguas por minería cielo abierto y otras prácticas que derraman cianuro, manganeso, mercurio, aluminio, plomo, ácido sulfúrico, arsénico, entre otros elementos, afectan seriamente la salud humana, no humana, incluso producen su modificación genética y de su sistema inmune, en muchos de ellos. Aquí se puede vincular también la distribución y vertedero de desechos radioactivos, traslado de industrias contaminantes de todo tipo desde las potencias centrales hacia los países periféricos o empobrecidos. Más adelante asegura el informe:

Los efectos sobre la salud son enormes y los países de ingresos bajos y medios son los más afectados. Además, se agregó que el impacto de la contaminación sobre la salud sigue siendo mucho mayor que el de la guerra, el terrorismo, la malaria, el VIH, la tuberculosis, las drogas y el alcohol. El número de muertes causadas por la contaminación rivaliza con las causadas por el tabaco. (42)

El informe afirma además que la contaminación, el cambio climático y la pérdida de biodiversidad están estrechamente relacionados. El control exitoso de estas amenazas conjuntas requiere una interfaz científico-política formal con apoyo global para informar la intervención, influir en la investigación y orientar la financiación.

Acerca del vínculo humano/no humano

La misma construcción de sociedades y culturas políticas y económicas tiene que ver directamente con la forma en que se estructura la relación con el espacio, con los tiempos, el hábitat, los territorios y los bienes disponibles para el sustento vital y la organización necesaria para obtenerlos y distribuirlos. Desde allí, se producen las tensiones, divisiones, fronteras, apropiaciones, límites, conquistas para dominar bienes naturales y territorios a través de los tiempos.

El territorio en buena medida se define como el marco apropiado y necesario para desarrollar la vida de un grupo humano a nivel biológico, social, político, económico, cultural, ambiental. Allí se posibilitarán las formas de obtener alimentos en tierras productivas, construir viviendas, espacios y edificios comunes, trabajar, educarse, desplegar las relaciones sociales, de organización administrativa, política y normativa, realizar las fiestas, practicar rituales, creencias, transmitir mitos de origen y otras referencias estructurantes. Todos estos componentes pasan a ser contenidos psíquicos de los habitantes como componentes imaginarios y simbólicos que orientan, determinan, interpelan subjetividades y modelos de vinculación intra e intersubjetiva.

Félix Guattari (2008, p.233) nos aporta en *La ciudad subjetiva y post-mediática*:

El edificio y la ciudad constituyen tipos de objetos que son portadores de funciones subjetivas, de “objetividades-subjetividades” parciales. Esas funciones de subjetivación parcial, que presenta el espacio urbano, no podrían ser abandonadas a los azares del mercado inmobiliario, a las programaciones tecnocráticas y al gusto medio de los consumidores. (43)

Aquí el autor focaliza sobre lo urbano, pero podríamos agregar similar importancia, en estos procesos de subjetivación, a lo no urbano, a los distintos paisajes y geografías que conforman el hábitat y territorio que habitan los distintos grupos humanos a los que cargan de sentidos y significación intra e intersubjetiva, construyen culturas y comunidades.

Actualmente, tanto lo urbano como lo rural, al igual que las montañas, lagos, mares, entre otras geografías están sufriendo degradación por la contaminación, por el monocultivo, por los distintos tipos de fumigaciones con agrotóxicos, pérdida de montes, de suelo, de bosques, por el extractivismo de minerales, hidrocarbúricos, por el avance inmobiliario, entre otros ataques del modelo de explotación y extracción que modifica el paisaje con predominio de la mercantilización depredadora y cosificadora. Modelo que no contabiliza, sí descalifica, todo lo que se opone a sus intereses, como los movimientos ecologistas que defienden los derechos humanos y de la naturaleza y exigen consenso social para evaluar/aprobar/desaprobar distintos tipos de intervenciones sobre el hábitat, ya que el mismo conforma vínculos, subjetividades y comunidad. En ese sentido, es central el derecho a un hábitat saludable y disfrutable como derecho humano como también para todo lo no humano compartido y en interrelación vital, en los que la humanidad tiene especial responsabilidad.

Para lograrlo, es imprescindible desplegar una profunda ética ecológica, relacional con el mundo natural, hacia lo equitativo, a lo igualitario, a lo solidario, a lo complementario, a lo horizontal, con mayor responsabilidad de la humanidad con sus organizaciones institucionales y políticas, con compromiso público, no solo individual.

Esto significa la posibilidad de una ecología con justicia social y ambiental que atienda y transforme las desigualdades y registre

y respete el entrelazamiento interespecies y con el mundo mineral y naturaleza en general.

Por lo que, el tema central en la relación con la naturaleza es luchar y sostener una ética ecoambiental orientada constantemente hacia el bien común de todas las especies y presencias. Comenzando por el derecho a habitar de las existentes y de las nuevas por venir. Por supuesto, incluyendo todo lo vivo humano y no humano.

Por lo tanto, hacer sostenible la vida desde la solidaridad intergeneracional de las distintas especies, privilegiando lo socioambiental, lo ecológico, la biodiversidad por sobre los supuestos beneficios económicos de sostener las desigualdades, la contaminación, el extractivismo, la mercantilización de todo, con el fin de evitar el ecocidio resultante.

Hay que tener presente que las distintas violencias ejercidas como el arrasamiento y contaminación de los territorios de pueblos enteros atacan profundamente la identidad ligada a ellos, la historia singular y del conjunto y su transmisión intergeneracional, lo que vulnerabiliza sus subjetividades, la previsibilidad, la vivencia de continuidad, de estabilidad en la vida cotidiana y lo proyectual. Atendiendo que esa violencia destruye la posibilidad de estructurar estos aspectos vitales a partir de un control a futuro del manejo de los tiempos y espacios, integrando los propios con los ritmos de la naturaleza articulados con otras presencias y vínculos.

Sobre la “inmunidad” narcisística

Una defensa psicológica contra lo comunitario y ambiental cuando genera tensión, temor a la fagocitación, a lo inmanejable o a la subordinación que ataca lo singular puede ser el aislamiento

narcisístico como refugio. En especial, cuando algunos sujetos no cuentan con formación política ni social que le permita elaborar y tramitar la tensión esperable entre lo común y lo individual. Particularmente ante una crisis importante que desafía e interpela a lo común y a lo singular para la protección del conjunto. Aquí puede considerarse no solo lo vinculado a la tensión entre seres humanos, sino también con lo ambiental, pues cuando el hábitat se transforma en riesgoso y amenazante y no se encuentra una prevención o respuesta organizada que facilite su afrontamiento común genera fuertes malestares.

El individualismo, con el narcisismo primario —en muchos casos— como base o causal, hace que lo central sea lo UNO, lo que vacía de otredades, las desconoce y las desconsidera éticamente.

El objetivo de algunos sujetos ante el riesgo común es lograr una supuesta inmunidad narcisística, donde no importa el otro ni lo grupo-comunitario, ni su responsabilidad socioambiental. Y, de este modo, evitar la donación recíproca de solidaridad y aporte a lo común humano y no humano. Así, tratan de liberarse del compromiso de la solidaridad y también de la deuda por pertenecer a la comunidad y a la naturaleza. Este mecanismo supuestamente los protegería y limitaría lo propio de lo ajeno peligroso, discriminado, descalificado, expropiador de lo singular. Allí se impone la defensa narcisista como supuesta “protección”.

Además de la intersubjetividad humana, es central incorporar la vinculación interespecies y con el hábitat ya que conforman parte de la subjetividad y hacen a la salud integral. Por ello su inseguridad o destrucción genera malestar, desolación, desamparo y daño psicológico.

Por estos motivos, es importante promover la salida del refugio defensivo narcisista frente al peligro real o fantaseado, por

ejemplo, ante el peligro de un evento adverso y a los temores que desencadena la relación con la naturaleza cuando ésta se manifiesta con fuerza imposible de dominar. Allí el afrontamiento con mejores resultados es la realizada en red, con otros seres humanos agrupados solidariamente.

Si bien, lo común, puede desafiar a la propia identidad y constituye —a menudo— una provocación a las particularidades, a las singularidades, al individualismo de clase dominante, al narcisismo, atentos/as a que apunta hacia una pertenencia anónima desligada de la singularidad o interpela a lo individual y de esta condición como única posibilidad identitaria y de poder. La respuesta desde lo común y con la naturaleza como parte de ella interpela y pone en tensión esta disociación.

Los seres humanos, históricamente, a partir de concientizar los riesgos y las vulnerabilidades existentes para afrontar peligros en soledad, necesitaron agruparse, organizarse, construir normas de convivencia, de referencia, como también para construir y realizar proyectos, poder y sentidos para distribuirlos a fin de defenderse, solidarizarse y protegerse. A su vez, para construir cultura, historia, su transmisión, disfrutes y placeres derivados de la vida en común.

A partir de ello, es esperable que un porcentaje de la población afectada por un evento adverso monte resistencias a las medidas preventivas por temor a la fagocitación, pérdida de “libertad” o por desmentida del riesgo, las que pueden ser utilizadas políticamente por sectores interesados para inocular miedos o mercantilizar lo siniestro y narcisismos a fin de atacar gobiernos, a sectores determinados o defender el modelo negador de riesgos.

Construcción deseante y de subjetividades entre humanos/no humanos

Es imprescindible interpelar el predominio actual, en muchas disciplinas científicas, acerca de que la construcción de vínculos tierno-amorosos y eróticos, o la sumatoria de encuentros vitales, identificaciones, como también las acciones y afectos resultantes solo son producidos por los vínculos entre seres humanos, incluso a niveles inconscientes, para luego cargarlos o desplazarlos al resto de existencias de la naturaleza. Además, la necesaria puesta en cuestión de la edipización lineal o con este sentido predominante, en la construcción de los vínculos familiares y sus vicisitudes afectivas/deseantes/rechazantes, identificatorias, para luego transferirlos hacia los sociopolíticos e institucionales o su desplazamiento en estas organizaciones y a sus representantes. Si bien este mecanismo puede explicar —en muchos casos— rechazos, odios, amores e idealizaciones, a veces infundados, “irracionales” y extremos con los mismos.

Ante ello, es imprescindible realizar una tarea de esclarecimiento y deconstrucción de sentidos y creencias llevadas a lo político y epistémico ya que pueden forzar, o hacer de ello, un pensamiento único basado en la teoría familiar y edípica como centralidad y universalidad desbordante, negador o rechazante de otros organizadores de estructuras vinculares de origen no humano. Por lo tanto, la necesidad de incluir el aporte psicoanalítico en muchos casos, pero también considerar otros aportes disciplinares de la antropología, sociología, teoría política, biología, filosofía, entre otras, desde un enfoque lo más integral y multidisciplinar posible.

De lo contrario, se produce un sesgo falsificador u ocultante de variables intervinientes sensibles para la interpretación de acontecimientos sociopolíticos, religiosos, culturales, entre otros. Sobre esta deformación que incluye el psicoanálisis desde distintas líneas que lo conforman, es interesante la posición de Gilles Deleuze (filósofo) y Félix Guattari (psicoanalista y filósofo), quienes dicen en su trabajo *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (1972, p.96-97):

Pero de este modo todo el tema histórico-político es interpretado como un conjunto de identificaciones imaginarias bajo la dependencia de Edipo, o de lo que “carece” el sujeto para dejarse edipizar. (44)

Además, plantean que en algunos casos el sesgo puede llevar a conceptualizar a un nivel extremo determinados análisis:

El contenido político y cultural, histórico-mundial y racial, permanece aplastado en el molinete edípico. (p.101)

Esta interpelación crítica la consideramos de suma importancia. A su vez, los autores ponen en cuestión la disociación entre el hombre y el mundo, como separados y para ello rescatan un aporte de Nietzsche y dicen:

Sobre este punto Nietzsche hace una observación muy parecida a las de Marx o Engels: “Estallamos de risa al ver en vecindad hombre y mundo, separados por la sublime pretensión de la palabrita y”. Otra es la coextensividad, la coextensión del hombre y la naturaleza; movimiento circular por el que el inconsciente, permaneciendo siempre sujeto, se produce a sí mismo y se reproduce. (p.113)

Aprovechamos aquí —debido a su importancia— la cita completa de Nietzsche en *La gaya scienza o La ciencia jovial* (1879, p.209, texto 346):

Toda la actitud de “el hombre contra el mundo”, el hombre como principio “negador del mundo”, el hombre como la medida del valor de las cosas, como juez del mundo, que por último coloca a la existencia misma sobre su balanza y la encuentra demasiado liviana —la terrible falta de gusto de esta actitud se nos ha hecho consciente como tal y nos repugna—, ¡reímos sin más, cuando encontramos “el hombre y el mundo” puestos uno al lado del otro, separados a través de la sublime pretensión de la palabrita “y”! (45)

Mientras que Deleuze y Guattari, desde una concepción del hombre como parte de la naturaleza, incluso a niveles profundos, consideran que comienza desde la tierra, como proyecto, como deseo y no solo como falta y sí como deseos que trascienden los vínculos entre seres humanos, sino también con la naturaleza, la tierra y el cosmos.

El deseo es un motor no solo por la carencia y la permanente incompletud, ni por el supuesto saciado en otros objetos fantasmáticos por desplazamiento interminable del deseo primario de satisfacción para restablecerlos fallidamente, destacado por lo freudiano. Sino también como apetencia, como motor, como proyecto singular y común, a menudo manipulado en muchos sujetos por instancias hegemónicas singulares como político-sociales y culturales. Por ello, es importante reconsiderar lo inconsciente y lo deseante no solo desde la falta, sino también como proyecto, como potencia permanente de creatividad con despliegue desde sus desplazamientos y condensaciones en modo rizomático como plantean Deleuze y Guattari.

La unidad primitiva, salvaje, del deseo y la producción es la tierra. Pues la tierra no es tan sólo el objeto múltiple y dividido del trabajo, también es la entidad única e indivisible, el cuerpo lleno que se

vuelca sobre las fuerzas productivas y se las apropia como presupuesto natural o divino. (p.146)

En el mismo sentido, resulta interesante el aporte de Paul Patton (2000, p.107) sobre el deseo y su construcción como proceso dinámico dotado de energía y no solo sexual, ni con personas y desde allí la construcción subjetiva abierta no centrada en lo humano:

El deseo produce intensidades y el consumo de intensidades, dondequiera y en cualquier forma que estas puedan encontrarse. La subjetividad es un efecto de este proceso más bien que su origen (...) (Deleuze y Guattari, 1977:116). Siguen a Freud al llamar a la energía que se transforma en el proceso del deseo, energía libidinal. Insisten en que esta energía no es primariamente sexual ni dirigida a otras personas y rechazan la idea de que tienda naturalmente a la formación de una subjetividad fija o centrada. En su opinión, se hace fija bajo la influencia de estructuras familiares edípicas y sociales que imponen un uso particular de la síntesis primaria. La mejor evidencia, sostienen, "refiere al hecho de que el deseo no toma por objeto a personas o cosas, sino a los completos alrededores que atraviesa, las vibraciones y flujos de toda clase a los que está unido y en los cuales introduce rupturas y capturas." (Deleuze y Guattari, 1977: 292). (46)

Por ello, es central considerar los afectos, aprendizajes, identificaciones, introyecciones, deseos y necesidades que nutren el vínculo de la humanidad entre sí, pero también con otras especies animales, con otros seres vivos y con la naturaleza en su conjunto. Desde allí hay que reconocer que, en la constitución de subjetividades y vínculos están esos componentes, con realización de condensaciones, desplazamientos, proyecciones, sustituciones o reemplazos dinámicos, imaginarios y simbólicos entre ellos. A su

vez, contemplando posibles presencias a niveles inconscientes. También reconocer, como hasta ahora, que los vínculos primarios con seres humanos y sus vicisitudes, pérdidas y duelos pueden desplazarse y/o sustituirse por vínculos que le ofrece la naturaleza no humana para su sustitución y reparación.

Más adelante, Deleuze y Guattari destacan la participación de la naturaleza y del mundo como contenidos del inconsciente, sobre ello dicen:

En este sentido es preciso decir: el inconsciente desde siempre es huérfano, es decir, se engendra a sí mismo en la identidad de la naturaleza y el hombre, del mundo y el hombre (...) Pero los psicoanalistas siguen produciendo el hombre abstractamente, es decir, ideológicamente, para la cultura. Edipo produce el hombre de ese modo y proporciona una estructura al falso movimiento de la progresión o de la regresión infinitas: tu padre y el padre de tu padre, bola de nieve de Edipo hasta el padre de la horda, Dios y el paleolítico. Edipo es lo que nos hace hombres, para lo mejor y para lo peor, dice el disparatorio. (p.114) (45)

Por lo que, vale reconocer que parte de la autoproducción y reproducción del inconsciente como sujeto, es nutrido en contenidos y vicisitudes deseantes desde una coextensión en espiral abierta del vínculo entre seres humanos a/con la naturaleza y viceversa.

También es necesario interpelar aquellas proyecciones, identificaciones depositadas o desplazadas a las estructuras de poder religioso que ofrecen sustitutos omnipotentes a los limitados referentes familiares y/o su reemplazo en espejo y potencial de trascendencia, pero siempre con un fuerte contenido antropocéntrico (imaginario, simbólico, vincular y político) y su articulación autorreferencial con otras presencias de la naturaleza y a menudo

como construcción humana, a su vez, ella misma considerada como especie ajena a la naturaleza.

Narcisismo de especie

Esta investigación se propone dar lugar a una interpelación a la colonización epistémica producida por la humanidad a partir de lo autorreferencial de su mirada para objetivar sus análisis, discursos, conocimientos y legitimaciones, centralizadas en/desde la propia especie y jerarquizadas desde allí. Debido a ello, varias disciplinas necesitan/necesitarán descentralizar críticamente sus objetos de estudio, asumir deconstrucciones y duelos epistémicos a partir del reconocimiento de otros saberes que atraviesan su campo disciplinar y de aplicación. Incluida la psicología en su estudio de lo subjetivo e intersubjetivo, ya que se encuentra centralizada en los vínculos entre/con humanos, para pasar a considerar y significar los producidos con los no humanos, sumándolos a la importancia de los primeros en la conformación de subjetividades.

Es imprescindible, por ello, desnarcisizar el vínculo antropocentrado, lo que facilita el reconocimiento de la propia falta, de los propios límites, pero también las potencias deseantes y necesidades de/con otredades, complementarias en algunos casos, a su vez con aquellas terceridades humanas y no humanas, sus derechos, presencias, interdependencias, cooperaciones y las nuevas éticas en juego. También incluye lo socioambiental y el mundo de vida que trasciende lo humano, por lo tanto, no se puede negar o desmentir epistémicamente estos contenidos en el psiquismo. Esto es, abrirse a la naturaleza como integrante del psiquismo profundo lo que interpela la constante tendencia

antropocéntrica de autoafirmación de lo humano por temor a lo distinto, a lo inmenso. De este modo, lo narcisístico hace anclaje defensivamente por el rechazo o riesgo que presenta lo diferente. Desde allí, se produce parte del encarcelamiento narcisístico reforzado a menudo por estrategias políticas y económicas que lo sostienen manipulado en ese lugar.

La descalificación o minimización de la dependencia de/con la naturaleza o de su reconocimiento como centralidad, constituye una disputa entre distintas posiciones en la humanidad entre ser parte de la naturaleza o sostener su jerarquía subordinante sobre ella, constituyendo esto último un “narcisismo de especie” omnipotente que acarrea serias consecuencias.

Este tema se ha ido modificando recientemente al designarse por ley —en muchos Estados— como sujetos de derechos, como personas jurídicas, a ríos, lagunas, montes considerados sagrados, los que antes solo quedaban dentro del marco religioso del pueblo originario que debían/deben ser respetados como creencia por el conjunto creyente o no, como desarrollamos en este trabajo. Ahora se suma el sistema de representación política y jurídica para su cuidado, no contaminación, lugar público de encuentro y veneración, según el caso. Ello resultante de la ampliación y/o reconocimiento de derechos a partir de ser o considerarse vital para lo humano como para lo no humano.

Tema y reconocimiento que varios códigos civiles están definiendo y avanzando en ello al considerar como sujetos de derechos a animales no humanos, como a otras presencias en la naturaleza, lo que está constante tensión legislativa, judicial y política en su aplicación en distintas partes del mundo. Tema que ampliaremos más adelante.

La psicología profunda también aporta a la comprensión del problema de la potencia/omnipotencia narcisística antropocen-

trada en la que no hay otro, a partir de la fascinación que produce su propia imagen totalizada/totalizante, lo que hace que desconozca o desmienta la propia falta, los propios límites, la de los terceros y sus derechos, lo que genera dificultades sociales, en la distribución del poder y en la administración de las normas y leyes justas.

Además, cuando no se ha podido superar el proceso de narcisización evolutiva, saludable para el desarrollo infantil, y, posteriormente, como adulto, no ha sido superada la centralidad narcisística, se obtura lo simbólico y la posibilidad de representar/se el impacto de su accionar, lo que pasa a constituir un serio problema. Al bloquear la terceridad que podría dar lugar a la construcción de nuevas representaciones, vínculos y sentidos, el otro está obturado por la propia imagen proyectada, por el propio espejo. Domina lo imaginario sobre lo simbólico, este recurso se bloquea y queda sin posibilidades de abrirse a las terceridades y salir de la encerrante autoimagen proyectada.

El psicoanalista Jean Laplanche, afirma que:

(...) el narcisismo primario, como realidad psíquica, no puede ser otra cosa que el mito primario del retorno al seno materno, escenario que Freud sitúa a veces explícitamente entre las grandes fantasías universales. (p.100) (46)

El narcisismo primario y el deseo por retornar a lo materno para recuperar vivencias de totalidad ideal, muchas culturas los trata utilizando lo simbólico para que el regreso a lo materno no sea considerado incestuoso, ataque a lo vital y al poder paterno, pero lo ofrece —en muchos casos— ligado a la muerte, regresar a la tierra/madre, como ecuación simbólica que supera la regresión y deja de ser incestuosa. Esta fantasía de regreso a lo materno es combatida por las culturas patriarcales porque atenta

contra el poder paterno y la centralidad de la mujer-madre o la vuelta a ella como desafío o como destino final. Además de “limitar” la prioridad materna ante la importancia paterna y social dominante a partir del predominio de los mitos de origen y destino patriarcales, esto es, ser hijos del padre, separarse de la madre para ir hacia él y regresar —al final— a su lado. Para el patriarcado, el regreso es al lado del padre, como identificación central y de referencia con el poder paterno o a sus ecuaciones simbólicas y creencias ligadas a ello.

Sobre Narciso la cuestión fundamental está en que la fascinación experimentada por él ante la imagen devuelta por el espejo de las aguas termina en la propia muerte, el lago/espejo/madre se lo traga, como reza la leyenda sobre el personaje que nos ocupa.

El narcisismo —por su oclusión a la otredad— tiene destino de muerte porque no hay otro, se impone la propia imagen reflejada. La leyenda griega nos muestra sobre el enamoramiento de Narciso con la propia imagen y la exclusión de terceridades (ya que despreciaba el amor y deseos de otras personas hacia él) dramática que lo termina fagocitando y ahogando. Se cumple así el vaticinio hecho por el adivino Tiresías a sus padres, esto es, que su hijo llegaría a viejo si no se contemplaba a sí mismo, lo que ocurrió con destino trágico al ver su imagen en una fuente de agua para calmar la sed. Allí se enamoró de él en el acto, e insensible ya al resto del mundo, se deja morir, inclinado sobre su imagen. (Cfr. Narciso, p.369/70). (47)

De allí que, en lo que a los desafíos que las contingencias e interpelaciones vinculares imponen, el individualismo de base narcisística o provocado por intereses que lo prefieren para facilitar su manipulación, sea la más inútil e ineficaz respuesta para afrontar las vicisitudes sociales y vitales. En tanto, el individualismo exagera las respuestas narcisistas, que conllevan el destino de

muerte psicosocial como condena por los rechazos vinculares y la negación o indiferencia de las consecuencias de su conducta en terceros.

El espejo propio, pasa a ser carcelario, un apresamiento narcisístico, a menudo fomentado por distintas culturas y políticas que se instalan en los procesos primarios de evolución psíquica y pasan a ser sostenidas como identificación fascinante y omnipotente de la supuesta completud ideal, cuando ya no es conveniente para su desarrollo psicosocial.

De este modo, en algunos seres humanos puede producirse un severo apresamiento por su propio antropocentrismo y racionalidad discriminadora, actitud a menudo manipulada por intereses que los prefieren allí, contra todo aquello que lo interpele, humano y no humano. Defensa que los empobrece severamente y los hace entrar en riesgo de muerte social, política y de vida comunitaria tanto para sí, como para el resto de lo vivo.

Debido a ello, es central desnarcisizar el vínculo antropocentrado, también como hecho político y subjetivo, para que la humanidad salga de la oferta de lo Uno, que facilite el duelo por las omnipotencias ligadas ello. Además, posibilita el reconocimiento de los propios límites o faltas, de las potencias propias y de las otredades, humanas, no humanas y de la naturaleza en su conjunto, de sus necesidades, deseos, derechos, interdependencias, vínculos afectivos y las nuevas éticas en juego.

Acerca de la importancia de los distintos espejos que ofrece lo no humano en la vida de muchos seres humanos y que pueden ganar espacios psíquicos, es muy interesante lo desarrollado por Jacques Derrida en *El animal que luego estoy si(gui)endo* (2006, p.68), donde se pregunta: “¿Hay un narcisismo animal? ¿Pero ese gato no puede también ser, desde el fondo de sus ojos, mi primer espejo?” (50)

A partir de este reconocimiento puede evaluarse que el espejo, a partir de la mirada del/con el animal significativo y sintiente, al igual que la de los parentales, pueden colaborar tanto el narcisismo evolutivo humano como también al pasaje y construcción de la diferencia basada en el reconocimiento del otro como tal y los vínculos afectivos derivados, base de una ética vincular.

Con respecto a la centralidad de espejos brindados solo por humanos, el autor continúa en su planteo crítico:

(...) el rostro, nunca deja de ser ante todo y únicamente un rostro humano y fraternal. He insistido en otros textos en el alcance de este valor de fraternidad, valor central y determinante para la interpretación levinasiana de un rostro que es, en primer lugar, el de mi hermano y el de mi prójimo (por lejano o extraño que sea). Aquí está más claro que nunca. Se trata de poner al animal fuera de circuito de la ética. Se podría ilustrar esta interpretación con miles y miles de citas. Si, en su nueva definición heteronómica y ética, el sujeto humano es rostro, está fuera de cuestión que se conceda al animal o al animote ninguno de los rasgos, de los derechos, de los deberes, de los afectos, de las posibilidades que se le reconocen al rostro del otro (...) Si tengo un deber, un deber antes de cualquier deuda, antes de cualquier derecho, para con el otro ¿acaso no es entonces también para con el animal que es todavía más otro que el otro hombre, mi hermano o mi prójimo? Pues no. (p.128)

Aquí el problema, la importancia del rostro del otro está ligado y reconocido solo el del ser humano, por tanto, quedaría la ética de reconocer al otro como tal, como otro significativo, para identificarse, pero no solo el de la propia especie. De lo contrario, todo otro —animal no humano— quedaría fuera de la ética vincular y

como constituyente de las subjetividades. Lo que otorgaría base a la impunidad de la violencia humana contra ellos.

Esta tensión conceptual coloca en contradicción el modelo antropocéntrico referido en la evolución psíquica planteada por el psicoanálisis, vinculada al espejo que brindan solo seres humanos. Sobre ello Derrida, nos dice:

Ese más allá de los participantes, por lo tanto, del duelo especular o imaginario ¿no debe, para romper con la imagen y con el semejante, situarse al menos en un lugar de alteridad lo bastante radical para que se tenga que romper aquí con cualquier identificación de una imagen de sí, con cualquier ser vivo semejante y, por lo tanto, con cualquier fraternidad o cualquier proximidad humana, con cualquier humanidad? ¿Este lugar del Otro no debe ser ahumano? Si esto fuera así, lo ahumano, la figura, al menos, de cierta divinidad, en una palabra y aunque fuese presentida a través del hombre, sería el referente casi-trascendental, el fundamento excluido, forluido, denegado, adiestrado, sacrificado de lo que él funda, a saber, el orden simbólico, el orden humano, la ley, la justicia. (...) Esta es una de las razones por las cuales es tan difícil sostener un discurso de dominio o de trascendencia respecto al animal y pretender simultáneamente hacerlo en nombre de Dios, en nombre del nombre del Padre o en nombre de la Ley. (p.158)

De este modo, la humanidad ha ido construyendo sentidos, incluso desde sus organizadores teóricos-científicos articulados con lo mítico religioso para significar el lugar de la animalidad no humana —en muchos casos— como subordinación que queda sin opciones y a merced de otros humanos para desplazarles omnipotencias puntuales o sustituir sacrificios o conflictos entre seres humanos, ocupando el lugar de víctimas sacrificiales, sin opinión alguna.

Por tanto, el antropocentrismo, se nutre de estos desarrollos, pero fundamentalmente sosteniendo la referencia y espejos que ofrece la otredad humana como constituyente, su rostro, su mirada, sus cuerpos, sus afectos, su potencia significativa y discursos. Transformar esta centralidad requiere de un profundo y significativo duelo con lo antropomorfo como referencia única de identificación, de sentimientos, de la palabra como centralidad, de las relaciones de poder, de la patriarcalización de lugares y de las violencias derivadas.

Ante ello, es ineludible considerar el impacto que produce a la humanidad el otro sintiente no humano, sobre lo que comúnmente levanta defensas desde su jerarquía racional que lo habilita para distintos tipos de descalificaciones y violencias. Disociación compleja que trata de objetivar, de cosificar, desde el predominio de la "razón".

A partir de lo planteado, es de suma importancia promover la salida de la indiferencia, naturalización y legitimación de esta jerarquía, del narcisismo de especie como defensa frente a lo común, negadora de la vulnerabilidad compartida, de la interdependencia, de los entramados afectivos, de las potencias identificatorias y de la necesidad del otro, en este caso, de la naturaleza y de lo no humano, en su mutua constitución vital que, por supuesto, incluye lo subjetivo. Aquí vale destacar la postura de Rosi Braidotti cuando dice:

La ética posthumana nos impulsa a adoptar el principio del No-uno como estructura profunda de nuestra subjetividad, mediante el reconocimiento de los vínculos que nos unen a los múltiples otros en una trama vital de interrelaciones complejas. Este principio ético resquebraja la fantasía de la unidad, la totalidad y la univocidad, tal como las narrativas psicoanalíticas dominantes de la pérdida primordial, la carencia incolmable y la separación irreparable. Lo que

quisiera evidenciar, en cambio, con un acento más afirmativo, es la prioridad de la relación, la conciencia de que el sujeto No-uno no está en el origen de sí mismo, sino que es el efecto del perenne flujo de encuentros, interacciones, afectividades y deseos que provienen de los otros y de otras partes. (51)

A lo que podríamos agregar que si bien es importante evaluar cómo nos constituye, determina o complica el deseo de los otros, también es central considerar cómo se construyen los propios deseos, necesidades y subjetividades en la vinculación con toda otredad, humana y no humana.

Ello constituye una apertura del cierre narcisístico, al temor o negación del otro que puede ser promovido o condicionado por intereses específicos para facilitar su control. Además, el descenramiento de que solo el vínculo con/entre los humanos/as constituye subjetividades, identificaciones y vínculos significativos.

La autora, agrega desde su perspectiva:

La teoría posthumana, además, elige para la relación ética raíces positivas, como los proyectos y las actividades compartidas, no raíces negativas o reactivas postuladas, por ejemplo, sobre la vulnerabilidad común. (p.189)

Esta posición ética trasciende el modelo socializador ligado a las vulnerabilidades, temores y riesgos versus el agrupamiento por proyectos comunes y solidaridades como potencia, al igual que el registro de vulnerabilidades, riesgos y límites.

Aquí vale destacar que asumir vulnerabilidades y límites también constituye una fortaleza para recrear y enriquecer vínculos desde el reconocimiento del propio límite y necesidad de la otredad como potencia solidaria, cooperativa y organizativa, no necesariamente como impotencia o castración. Por lo tanto, la humanidad en sus procesos de socialización no debe ser enten-

dida o basada exclusivamente en el miedo o por los peligros ambientales, sino también por los proyectos compartidos/bles en los que el encuentro y mutua colaboración facilitan su realización.

Sobre la vulnerabilidad, Braidotti nos dice:

La recomposición posthumana de la interacción humana que planteo no coincide con el vínculo reactivo de la vulnerabilidad, esta es más bien un lazo afirmativo que sitúa al sujeto en el flujo de las relaciones con los múltiples otros. (p.54)

Más adelante, afirma:

El corazón de mi investigación consiste en una ética que comprende la vulnerabilidad, pero que, al mismo tiempo, crea activamente horizontes sociales de esperanza. (p.123)

Actualmente, es central incorporar lo no humano a las subjetividades, en sus devenires y éticas, descentrando las que propone el antropocentrismo. Ello suma complejidad e importancia en las evaluaciones multinivel, posible a partir de la inclusión de los lazos con el ambiente, hábitats y naturaleza como co-constitutivos de la humanidad, estructuralmente. Sobre esto afirma la autora:

La capacidad relacional del sujeto posthumano no está confinada en el interior de nuestra especie, sino que concierne a elementos no antropomorfos. (p.63)

La posibilidad de reconocer que los seres humanos son sujetos relacionales, y que el vínculo con otras especies (con la flora y fauna y otras presencias de la naturaleza y como parte de ella) son co-constitutivos biológicos, subjetivos y hacen a su sobrevivencia, significa un profundo impacto multinivel.

También destaca la importancia del sentido de responsabilidad intergeneracional. Tema muy importante ya que hace a la responsabilidad de cada generación a futuro. Esto es, ofrecer y

responsabilizarse en devenires más confiables y referenciables a partir de aprendizajes, transmisión de saberes vitales, de historias que faciliten afrontar dificultades y prevenir o controlar crisis, proyectar a largo plazo, entre otros aspectos. La solidaridad intergeneracional la practican muchas especies no humanas y lo realizan más allá de situaciones de estrés o riesgo de vida.

La tensión en la humanidad entre ser parte de la naturaleza o sostener su jerarquía sobre ella

En el desarrollo del presente trabajo, tratamos de destacar lo importante visibilizar los aportes de distintos cuerpos conceptuales como culturales, científicos, filosóficos y mítico-religiosos ligados a definir la presencia de la humanidad como parte de la naturaleza o como diferencia jerárquica.

Este proceso de reconocimiento de la importancia de la naturaleza y de lo no humano para sostener la vida del conjunto comienza a profundizar la herida narcisística de la humanidad por el contenido ecológico que muestra el límite de/a lo humano como centralidad autónoma y de lo racional como diferencia jerarquizante de la mente, sobre las materialidades como el cuerpo (Descartes) y contra otras presencias y existencias. Además, denuncia que la humanidad no es independiente del mundo natural. Ese registro tensiona la propia existencia de la humanidad en la medida de reconocer a la naturaleza con presencia previa a la humana. Esta limitación ante el origen previo de la naturaleza a la humanidad alimenta o produce un desafío narcisístico para construir mitos de origen que determinen su dominio definitivo sobre ella como forma de ocultar su falta, su historia evolutiva, sus límites. Aquí el narcisismo de especie es un recurso compensa-

torio, a menudo de carácter omnipotente y negador que se suma a otros aspectos para tener en cuenta. Esto sin incluir en la concepción de naturaleza, en este caso, al cosmos o universo ya que su inmensidad e infinitud profundiza la vivencia de insignificancia humana ante ello.

Braidotti comenta sobre el narcisismo en el libro citado:

Para nosotros, sujetos humanos y narcisistas, como nos enseña el psicoanálisis, no es pensable que la vida continúe sin nuestro ser-ahí (Laplanche, 1976). El proceso que nos lleva a afrontar la pensabilidad de una vida que no pueda tenernos a “nosotros” o a cualquier otro ser humano en el centro es, en verdad, un proceso que puede ayudar también a profundizar la reflexión sobre qué es verdaderamente la vitalidad. (p.122)

La narcisización humana respecto de lo no humano es profundamente defensiva, produce su cierre al otro, entre otros motivos como el temor al descontrol y a la pérdida de privilegios.

¿Cómo está el otro/a o no para el sujeto narcisista?, la indiferencia, el rechazo, temor a la diferencia o la carga absoluta sobre sí mismo como único valorado, o desplazado a terceros, pero como partes propias, sin diferenciación, produce serios problemas vinculares, sociales, políticos y ambientales. Ya que se puede promover ese modelo para desmovilizar, rechazar o temer a toda otredad incluso con intenciones amorosas, eróticas. Ello puede fomentar el aislamiento social y una supuesta inmunidad narcisística donde no hay lugar para lo común —humano y no humano— y menos entrar a “contagiarse” de la supuesta inmunidad social, frente al desafío de lo común. Temor propio de las minorías poderosas (neoliberales en especial) de vincularse con los derechos de los empobrecidos, con agrupamientos gremiales, o con portadores/as de diferencias por el origen étnico, sexo,

orientación sexual, nivel sociocultural, entre otras que culminan demonizadas o descalificadas. También producen un fuerte rechazo a los derechos ambientales, de la naturaleza y a todo aquello que limite sus intereses o devalúen el impacto de sus actividades.

El modelo narcisístico no da lugar a lo contemplativo, a la necesidad e importancia del otro. Mientras lo amoroso, lo erótico interpela a renunciar a uno mismo, asumir la necesidad de vínculos, su búsqueda incesante, de generar sumatorias y proyectos. El eros es el negativo del narcisismo.

El amor es motor, permite la razón, la complejidad, el logos, lo otro, lo simbólico, la alteridad, el cuidado. De lo contrario, es la agonía del eros, momento en que se impone lo “apolítico”, lo narcisístico, la irresponsabilidad y la falta de solidaridad con toda otredad. Ello se produce porque no hay representación de otro y menos como sujeto de derechos.

Cuando el modelo narcisístico se politiza o es encarnado por un proyecto político devastador, podemos destacar lo que plantea Susana Murillo (2020, p.7):

(...) la forma más inhumana que ha conocido la historia de conducir poblaciones, en el sentido de gobernarlas desde sus más profundas emociones centradas en el odio al otro y la fascinación en el sí mismo; ello ha sido necesario precisamente pues ya desde fines de siglo XIX. (52)

Sobre heridas narcisísticas

En la actualidad, contradictoriamente, se está produciendo una herida en la omnipotencia narcisística del ser humano en su interpretación sesgada de la bíblica “misión” de dominio ilimitado de lo existente, a partir de las respuestas y reacciones negativas que está encontrando desde lo ecoambiental.

Aquí es interesante citar el aporte freudiano sobre las heridas narcisísticas del ser humano en su trabajo *Una dificultad para el psicoanálisis* (1917, p.1110), donde describe:

1. La ruptura del geocentrismo de Aristóteles del siglo IV a.C. a partir de los aportes de Copérnico sobre el heliocentrismo, esto es que la Tierra como planeta gira alrededor del Sol y no a la inversa (herida cosmológica).
2. El evolucionismo de Darwin postula que el humano es resultado de un proceso de evolución, un primate evolucionado y no como superior al resto de los animales o como implantado o creación diferenciada (herida biológica).
3. El inconsciente cuyo funcionamiento rompe con el tema del racionalismo, donde la inteligencia y la razón ceden como atributos centrales de lo humano ya que muchos de los procesos psíquicos, son de carácter inconsciente y escapan al control racional (herida psicológica). (53)

Actualmente, a partir de las reacciones de la naturaleza a las acciones depredadoras y violentas de la humanidad contra ella, se está produciendo una profunda herida narcisística en la humanidad y a sus mitos de origen, creencias y teorías sobre su centralidad o desarrolladas desde allí, esto es, la cuarta herida: la eco-socio-ambiental, la que surge del límite que pone la naturaleza a la omnipotencia humana que destruye su ambiente, lo caotiza y pone en riesgo su propia sobrevivencia y de todo lo vivo, propio del Antropoceno.

Herida a la omnipotencia basada en el paradigma hegemónico del ser humano como centro de la evolución y en su derecho bíblico (y/o económico) a dominar —como le parezca— todo lo existente. Si bien, el papa Francisco, a partir de su identificación

con el santo que lleva su nombre de elección para su papado (quien fuera un fuerte profesante de la fraternidad con la naturaleza), publicó la encíclica *Laudato Sí* (2015), sobre la necesidad del cuidado de la casa común. Esta posición viene a poner un límite conceptual, político y ético-moral a la violencia contra la tierra y a los excesos sostenidos por una interpretación extrema e interesada de los escritos bíblicos que conduce, en muchos casos, a verdaderos ecocidios.

Aquí es oportuno aclarar que la naturaleza, sus distintas realidades materiales y el mundo mismo, son previos a la presencia del ser humano, como decimos más arriba, o a pesar de su existencia, ya que podrían sobrevivir sin la especie humana, ya que existía antes de ella. Mientras esta última no podría existir frente a su ausencia. Esto constituye una herida narcisística central de la especie humana y, por tanto, concientizarlo, profundiza la herida antropocéntrica y la eco-socio-ambiental.

Dentro de la herida narcisística eco-socio-ambiental, podemos encontrar que aquello cosificado (vidas no humanas y otras presencias materiales de la naturaleza) tiene reacciones negativas, inmensas, que la humanidad no puede controlar y menos sin reconocer el compromiso de la actividad humana en ellas. Agravado aún más por el avance contrario de tendencias científicas, culturales y político-legales que convierten a las víctimas en sujetos y peor, en sujetos de derechos. Avance que, al colocar a la naturaleza y dentro de la misma a animales, ríos, montes, selvas y otros, como sujetos de derechos, rompe con el modelo descalificador y cosificador de la misma, a partir del dominio patriarcal y explotador sin límites. Desde allí la instalación de una fuerte resistencia a todo aquello que signifique y reconozca derechos en ese sentido y a la posibilidad de “regresar” al modelo centrado en el

poder de la naturaleza, de la reproducción, de lo femenino-materno, de las diosas madres.

La supuesta autonomía del ser humano de la naturaleza o su aprovechamiento y dominio arrasador encuentra y produce —como está demostrado— reacciones de esta, algunas en forma violenta, que afectan la conexión creativa y saludable con el hábitat y el ambiente. Así se está imponiendo un interés negador (en muchos y muchas responsables) de la capacidad de daño de la humanidad a la biodiversidad. Incluso el narcisismo de especie dominante no imagina o no concibe a la naturaleza sin la presencia humana o su extinción.

La irrupción de la naturaleza desde su potencia caotizante, amenazante, se impone como nueva exterioridad/interioridad a ser representada y que requiere de significación política, social, subjetiva, atendiendo su lógica, sus límites y particularidades negadas por el supuesto poder de parte de la humanidad para su control, cosificación, explotación, contaminación. De este modo, se posibilitaría reconocer su potencia desbordante y dar lugar a miradas superadoras de las negaciones y desmentidas vigentes (en el sentido de percibir el daño y simultáneamente negarlos, como disociación psíquica), según los intereses en juego.

Por estos motivos, es importante promover la salida del refugio defensivo narcisista, omnipotente y negador de muchos seres humanos frente a la naturaleza y pasar a reconocerla como sujeto de derechos. Negación o desmentida de su importancia promovida por siglos para su explotación por distintos intereses sostenidos por discursos legitimantes del vínculo cosificador con ella, transmitidos repetitivamente. Discursos que han pasado a conformar parte de las subjetividades, incluso a nivel inconsciente, naturalizándose el modelo de que las distintas formas de vida y ecosistemas están conformadas por “cosas” carentes de derechos.

Sostener la inmunidad narcisística frente a la amenaza de caos es una fallida y omnipotente defensa que funciona como mecanismo que supuestamente brindaría protección y limitaría lo propio de lo ajeno peligroso, expropiador, de lo contrario se harían visibles las propias vulnerabilidades y límites. Por lo que el proceso de inmunización singular y comunitaria se transforma en acontecimientos y devenires fundamentalmente políticos en la vinculación humana/no humana y entre seres humanos.

La participación de todo lo vivo, esto es las distintas especies, los hábitats, el ambiente y de la naturaleza en su conjunto, en la construcción de las subjetividades y vínculos e interacciones emergentes, incluye, pero desborda lo humano y constituye una problemática de actualidad a la que debemos estudiar y aportar investigaciones, experiencias y conceptualizaciones.

La falta de ética vincular con la naturaleza y el hábitat, de respeto a sus derechos, rompe también con la construcción de distintos organizadores de sentidos (por ejemplo: ser parte de ella, interdependiente, de constituir parte de las identidades e identificaciones que requieren de responsabilidades derivadas). Esto vulnera a múltiple vía y deriva en una angustiante intemperie significativa, mientras se impone solo la mercantilización como modelo para el beneficio de unos pocos. Se niega así la vida humana y no humana como parte de una red interdependiente y entramada para sobrevivir y reproducirse.

Atento a ello, la violación de los derechos ambientales debe ser tomado como crimen de lesa humanidad e imprescriptible, como crimen humano-ambiental con el debido marco normativo y punitivo para personas singulares, jurídicas, empresas, Estados, entre otros delincuentes ambientales. Además de la concientización permanente y lucha contra la mortificación ambiental y del hábitat como nueva estrategia desvinculante sociopolítica y sub-

jetiva. Desde allí, es clave considerar cómo interviene y aporta lo sociopolítico, cultural, económico y eco-ambiental, contenidos a la subjetividad de cada ser humano como sujeto histórico-social con capacidad simbólica y de lenguaje, y viceversa, lo que es un desafío epistemológico y de evaluación de sentidos permanente.

Antropoceno, crisis epistémica en el vínculo humano/no humano

A partir de la crisis epistémica que provoca el Antropoceno y la fuerte inclusión de lo no humano en las ciencias humanas, Braidotti (2013, p.168) arriesga en subtítular un capítulo de su texto: “El verdadero Sujeto de las ciencias humanas ya no es el Hombre”, y más adelante, refiriéndose a la ética ecofilosófica dice:

En relación a múltiples comunidades, la copresencia, o sea, la simultaneidad de los seres en el mundo, define la ética de la interacción con los otros humanos y no humanos (...) Esto sitúa la relación y la noción de complejidad tanto en el centro de la ética y las estructuras epistémicas como de las estrategias del sujeto posthumano. (54)

Por lo que es imprescindible cuestionar la centralidad omnipotente del *ser humano* y de este como representante de una especie jerárquica, hegemónica y violenta con la pretensión de universalidad de su dominio como modelo. Además de esa pretendida centralidad, el posthumanismo interpela sobre la necesidad de realizar una revisión profunda de ella a partir del reconocimiento de otras existencias, y dado que en realidad está referida al hombre varón, blanco, urbanizado, heterosexual, por lo tanto, representante de una parcialidad dominante (Cfr. p.68).

Con estos estos aportes es inexcusable incluir el análisis de los vínculos interespecies, con otros seres y presencias de la naturaleza que co-constituyen la vida psíquica, biosociocultural, política, económica y ecoambiental.

También la relación con la naturaleza en su conjunto, el monte, el mar, las serranías, el desierto entre otras geografías y cómo se incorporan en la subjetividad de los habitantes, cómo pasan a formar parte de sus psiquismos y vínculos interiorizados, también como referencias, aprendizajes, identificaciones con distintos seres y presencias del orden de lo real, de lo mágico, del animismo, de la potencia/omnipotencia en juego y otras construcciones culturales, sociales y singulares.

La construcción social de responsabilidades y sentidos otorgables/dos al vínculo con la naturaleza que provee y también limita o ataca son fundamentales a partir de los distintos contenidos del pensamiento humano: mágicos, míticos, religiosos, políticos, científicos, a menudo funcionando en simultaneidad y sin contradicción, especialmente cuando opera una defensa psicológica como es la desmentida (como desarrollamos más arriba).

El fracaso del humanismo centrado en su jerarquización y la aparición del discurso y apertura posthumanista impacta y provoca una profunda crisis al interior de las ciencias humanas, incluida la psicología, ante la posibilidad de reconocer la participación de lo no humano en las subjetividades y en profundos niveles de estructuración psíquica y vincular.

Braidotti (2013, p.146) opina sobre ello:

El dislocamiento del antropocentrismo y el deslizamiento de la jerarquía de las especies dejan a lo humano sin puntos de anclaje y de apoyo, cosa que priva el ámbito de las ciencias humanas de las más que necesarias bases epistemológicas.

Por ello, es clave la desujeción de las distintas concepciones de las ciencias humanas autocentradas y en oposición o desconsideración de lo no humano, y de estos componentes con subordinación jerarquizada y violenta. Esto es, poner en cuestión la noción de subjetividad sostenida básica o solamente en vínculos con/entre seres humanos, y las normativas y referencias identificatorias e identitarias sujetantes derivadas.

Atento a ello, es central subvertir las subjetividades sostenidas desde ese discurso dominante y de las conductas centradas en lo humano cuando, en realidad, las subjetividades también son estructuradas en relación con lo no humano, como decimos más arriba.

El desafío científico y político es investigar la presencia de espacios psíquicos derivados y comprometidos con esos vínculos y el reconocimiento de los procesos de subjetivación que trasciende e incluye a lo humano/no humano.

A partir de estos aportes, es central poner en cuestión el control político de la vida humana y de todo lo vivo desde intereses hegemónicos basados en distintos tipos de violencias que condicionan profundamente los vínculos intersubjetivos, su construcción, historia y crisis proyectual que requieren una profunda revisión que incluya los vínculos interespecies, los necesarios entramados vitales con otros seres y presencias de la naturaleza que co-constituyen la vida psíquica, sociocultural, política, económica, ecoambiental.

Además de interpelar esa hegemonía, el posthumanismo también se orienta hacia una revisión profunda de esa centralidad a partir del reconocimiento de otras existencias. Sobre este tema, Braidotti (2013, p.53) dice:

La ética posthumana para un sujeto no unitario propone un profundo sentimiento de interconexión entre el ego y los otros, incluidos los

no humanos y los “otros de la tierra”, a través de la eliminación del obstáculo representado por el individualismo autocentrado.

Ante ello, es clave trabajar sobre la deconstrucción de su supremacía violenta para transformarla en responsabilidad y ética posthumana. De este modo, producir un pasaje del humanismo surgido eurocéntricamente a través de siglos, referenciado en el hombre (varón) blanco de ese origen, imperialista, predominantemente cristiano, que interpele su pretensión de universalidad y hegemonía subordinante y descalificante de los/las humanos de otras regiones, colores, etnias, creencias y cosmovisiones y su falta de consideración y respeto a la naturaleza. Si bien este modelo racializante y supremacista ha sido dominante hasta nuestros días, también es portador de sus contradicciones internas, con emergencia de distintos discursos y hechos político-culturales y militares que lo han desafiado y desafían.

Destacamos aquí a Braidotti (2013, p.21):

El humanismo se ha desarrollado históricamente como un modelo de civilización, que ha plasmado la idea de Europa como coincidente con los poderes universalizantes de la razón autorreflexiva.

A través de siglos se autopropone Europa como centralidad pensante para todo, un supuesto universalismo humanista que dio sustento a distintos imperios europeos. Amplía la autora:

Este paradigma eurocéntrico implica la dialéctica entre el ego y el otro, además de la lógica binaria identidad-alteridad en calidad de motores de la lógica cultural del humanismo universal. Es central, por esta actitud universalista y por su lógica binaria, la noción de diferencia, entendida peyorativamente. El sujeto equivale a la conciencia, a la racionalidad universal y al comportamiento ético auto disciplinante, mientras que la alteridad es definida como su contra-

parte negativa y especular. No obstante, cuando la palabra diferencia significa inferioridad, ésta asume connotaciones esencialistas y letales desde el punto de vista de las personas marcadas como “otras”. Estos son los otros sensualizados, racializados y naturalizados, reducidos al estado no humano de cuerpos de usar y tirar. (p.22)

Las distintas estrategias aplicadas por distintos imperios coloniales europeos, con fuerza implacable durante la modernidad, necesitó estructurar discursos “científicos, religiosos, culturales” para deshumanizar a sus víctimas, desculpabilizar sus violencias y, de este modo, legitimarlas generando despojos y desechos de todos los tipos hasta nuestros días, ahora con predominio anglosajón.

Según Braidotti:

La dialéctica de la alteridad es el motor interno del poder humanista del Hombre, el cual distribuye las diferencias a una escala jerárquica como método para gobernarlas (...) Este proceso es completamente antropocéntrico, según líneas de sexo y raza, en cuanto sostiene ideales estéticos y morales basadas en la civilización europea blanca, machista y heterosexual. (p.71)

A este proceso de descalificación y jerarquización racializadora y supremacista con la supuesta obligación y “deber” de gobernar el mundo como pueblos o civilizaciones elegidas y como autorreferencia con pretensión discriminadora hegemónica, se le comienzan oponer sentidos políticos, ideológicos y éticos que lo ponen seriamente en cuestión.

Antropocentrismo, vínculo ecoambiental y con la biodiversidad

La actividad productiva humana y del ser humano como centralidad, propia del Antropoceno, genera buena parte de los desequilibrios, dificultades y deterioros en la naturaleza en general y en su biodiversidad en particular, mediante deforestaciones, incendios intencionales, cambios irracionales en el uso del suelo, minería a cielo abierto con contaminación de las aguas, urbanizaciones inseguras, producción agrícola-ganadera intensiva, uso de herbicidas, fertilizantes y fungicidas sin límites, comercio ilegal de vida silvestre asociado a consumos de animales salvajes alejados de sus hábitats naturales o su destrucción, entre otras violencias y contaminaciones que pueden aumentar el contacto y la transmisión de enfermedades infecciosas y virales entre animales y contagiosidad o saltos de éstos hacia los seres humanos. Además, el debilitamiento como también la alteración de los sistemas inmunes de distintas especies y la pérdida o extinción de la biodiversidad, lo que es generador de serias consecuencias en la salud y muertes de diversas especies, incluida la humana. Todo ello agudizado recientemente por la pandemia producida por la aparición del virus Covid 19.

A este ataque a la biodiversidad se le suman las desigualdades socioeconómicas (pobreza, indigencia, precariedad habitacional, entre otros) que generan serios problemas ecoambientales y climáticos que está constituyendo riesgos de gravedad para todo lo vivo. La proliferación y descontrol viral se encuentra vinculada a la devastación de ecosistemas, por deforestación, agronegocio, cría intensiva e industrialización de animales encerrados y con

antibióticos y hormonas para su desarrollo, que producen toxicidad, contaminación y saltos virales.

La periodista francesa Marie-Monique Robin, en su libro *La fabrique des pandémies* (La fábrica de pandemias), recoge conversaciones con 62 científicos de todo el mundo cuyas conclusiones son categóricas: la pandemia actual es solo la parte visible de un fenómeno global provocado en buena medida por la actividad humana.

En una entrevista periodística sobre dicho texto (2021, p.2), comenta que la biodiversidad protege contra la emergencia de nuevas enfermedades infecciosas. Mientras más rica es la biodiversidad más defensas tienen las distintas especies para resistir y adaptarse a las amenazas o superar distintos tipos de ataques.

Ante la pregunta si la biodiversidad es la mejor garantía para nuestra salud, responde:

Exactamente y lo que dicen esos científicos: virólogos, parasitólogos, epidemiólogos, médicos, todos dicen que si queremos enfrentar estos desafíos que son la característica del antropoceno —es decir caracterizado porque es el ser humano quien modifica el planeta— desafíos de sobra conocidos como el cambio climático, extinción de la biodiversidad y las grandes pandemias; si queremos enfrentarlos la ciencia debe adoptar otras orientaciones de trabajo.

Más adelante, ante la pregunta sobre que algunos científicos ponen al hombre por encima del resto, como si no fueran parte del ecosistema, responde:

Si bien somos una especie dentro de las demás, consideramos que estamos por encima del resto porque durante siglos hemos explotado los recursos naturales sin pensar en las consecuencias. Como si estuvieran a disposición para siempre y fueran inagotables. (55)

Por lo planteado, sostener la biodiversidad es un problema científico, pero también político, económico y geopolítico en la medida en que las potencias centrales necesitan territorios y regiones portadoras de mayor biodiversidad, por la riqueza y variedad de bienes que necesitan para desarrollar o sostener su poder estratégico.

Sobre la interrelación en la biodiversidad, la bióloga Sandra Díaz en una entrevista periodística (2022), aseguró que:

(...) siempre hubo enfermedades zoonóticas, esto es una consecuencia directa de nuestra profunda conexión evolutiva y ecológica con el resto de los seres vivos. Pero que estas enfermedades se globalicen es claramente consecuencia del modelo dominante de explotación de la naturaleza. En los últimos 50 años hemos avanzado sobre ecosistemas en donde nunca hubo contacto estrecho y frecuente entre personas y animales silvestres. Ese avance se produce al deforestar y establecer poblaciones humanas, generalmente en condiciones precarias, en las fronteras forestales, agrícolas y mineras (...) Bajo estas condiciones, es muy fácil que los virus muten e invadan nuevas especies, salten a otros animales y a las personas. Y una vez que pueden infectar personas, al resto lo hacen la globalización del tránsito de mercancías y gente, la persistencia de focos de pobreza, el hacinamiento y la vulnerabilidad en muchas regiones. (56)

Por lo que se va imponiendo, para poder transformar la situación actual, la visión del hombre como parte de la naturaleza no como superioridad sobre ella por su racionalidad sino como responsabilidad con/en ella por su dotación y diferencia.

Además, es central combatir la representación psíquica de lo social y de lo ambiental dominante, donde muchos seres humanos y sus organizaciones, instituciones y gobiernos, se han ido ale-

jando de prácticas concretas y de las relaciones respetuosas con la naturaleza y sus componentes. Simultáneamente o como deriva, dicho alejamiento se ha incrementado con lo tecnológico y comunicacional y afianzado —en buena medida— la ajenidad con ella. Mientras, simultáneamente, ha avanzado la conexión permanente con lo omnipotente, la simultaneidad con lo global y la inmediatez (inagotabilidad de la información, de vínculos virtuales, etc.) brindada por dicha tecnología. Por lo que hay que recuperar el vínculo directo y presencial con la tierra, flora, fauna y con los cuerpos humanos/no humanos mediante éticas y prácticas concretas, con nuevos desarrollos científicos, como también con los rituales y estrategias sociales de integración y reconocimiento co-constitutivo y necesidad de cooperación. Esto es luchar contra las dicotomías antropocéntricas jerarquizantes. Volviendo al tema de cooperación, muchos seres vivos y sus sistemas vitales se unen por el bien común. El pensador Leonardo Boff, en su artículo Año Nuevo: volver al ser humano (2024, p.2) comenta que el neurobiólogo Joachim Bauer, del Instituto Max Plank, en su libro El principio de humanidad: por qué cooperamos por naturaleza y entre nosotros, afirma:

(...) todos los sistemas vivos se caracterizan por una cooperación permanente y una comunicación molecular hacia dentro y hacia fuera. (57)

Además de lo molecular, podríamos agregar lo rizomático, como dicen Deleuze y Guattari en su obra *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (1980), para complejizar lo vincular cooperativo y de cuidado relativo intra e interespecies, también para desbordar lo propio hacia lo común y su multiplicación con todo lo vivo humano/no humano, tanto para sobrevivir, adaptarse y reproducirse (Cfr. p.58).

Por otra parte, en relación a los intereses económicos que determinan o influyen como actividad humana, especialmente en las regiones centrales de las revoluciones industriales con alto impacto ambiental, en lugar de Antropoceno o como etapa del mismo se han propuesto otras denominaciones como *Occidentaloceno* o *Capitaloceno*. La escritora y socióloga Maristella Svampa (2021), nos aporta:

Esta última fase del Antropoceno la podemos llamar Capitaloceno porque la podemos ligar a la expansión y colonización del capital de todas las esferas de la vida. No queda nada que no pueda ser mercantilizado. El capitalismo ha absorbido todo. (59)

La vinculación en la especie humana y de esta con otras especies y naturaleza en general basada en la explotación, cosificación, exenta de cuidados y de límites y menos su tratamiento como sujetos de derechos no humanos, llevan a la violencia generalizada. En este caso, como en otros —no menos importante— es imprescindible abonar a una conceptualización de los límites como herramienta ética, protectora, que favorece libertades respetuosas del otro, creaciones, disfrutes y una poética vincular.

La importancia de visibilizar los posibles ocultamientos o negaciones interesadas sobre el Antropoceno, la politóloga María Luz Ruffini (2020/21, p.93) nos aporta:

Existe, sin embargo, el riesgo de que la narrativa en torno al antropoceno ensombrezca las relaciones de poder y las formas diferenciales y localizadas de experienciación de este fenómeno. Como reacción a ello aparece la noción de “capitaloceno” (Haraway, 2015; Moore, 2014), que destaca la centralidad de las lógicas propias del capitalismo en la configuración de la relación humana con la naturaleza y los territorios: las formas históricas —extractivistas,

explotadoras, desiguales— de acumulación del capital se hallan en la base de las transformaciones ambientales. (60)

Debido a ello, está en plena emergencia la necesidad de democratizar sentidos, argumentos científicos y acordar políticas para producir transformaciones posibles en el tema del cambio climático, en la severa crisis civilizatoria y de sobrevivencia generada, atendiendo que es el Antropoceno y Capitaloceno — como su derivado o causante central—, en el que se resalta la cuestión de la economía y geopolítica derivada y de las relaciones sociales y productivas/reproductivas que promueve la acumulación capitalista, el extractivismo sin límites y la injusticia distributiva como los problemas centrales que propiciaron/an la grave situación actual.

Sobre esta conceptualización, Maristella Svampa, en el artículo citado nos aporta:

El debate sobre si corresponde hablar de Antropoceno o Capitaloceno puede ser fácilmente saldado. El Antropoceno, si bien coloca al ser humano como el responsable de los impactos ecológicos ambientales que ponen en vilo al planeta, cuenta con responsables en términos geopolíticos desde las grandes corporaciones globales hasta los países centrales. Fueron y son grandes contaminadores. Hay geopolítica del Antropoceno (...).

A partir de la importancia de lo que estamos transitando, provocando y soportando, es clave desarrollar una política ecológica y ambiental que, con certezas y acciones concretas, más allá de los discursos, termine de considerar a la naturaleza como objeto/víctima pasiva, su explotación sin límites, que incluye humanos, no humanos y todos lo que la constituye para construir lo común. Esto es romper con el modelo sujeto-objeto, como referencia y trascenderlo en toda percepción, lo que requiere de

una transformación ético-ambiental del ser humano en su mirada como centralidad jerárquica y soberbia contra el resto de la naturaleza. Asimismo, visibilizar que el cambio climático es el resultado de una guerra despiadada contra la naturaleza, fundamentalmente desde la civilización noroccidental basada en el desarrollo tecnológico motivado o incentivado por las distintas guerras en particular.

Las crisis y consecuencias generadas por/en el antropoceno, requieren abrir nuevas concepciones descentralizadoras de lo humano hacia lo postantropocéntrico, lo posthumano como trascendencia creativa e inclusiva con justicia socio-eco-ambiental.

La descentralización de lo humano intensifica el duelo por el poder y jerarquía de la especie, mientras que lo postantropocéntrico enmarcado en el respeto al conjunto de seres vivientes de la flora, fauna y otras presencias de la naturaleza como sujeto de derechos, es generador de miedo, de temor a ser devorado, a perder supremacía e identidad basada en la diferencia dominante.

A su vez, es de importancia reconocer que la pérdida de privilegios y jerarquías del ser humano en relación con lo no humano genera odio, rencor, rechazo y proyección de todo lo peligroso a los/las defensores del develamiento a las causales. Esto en la medida que requieren (por los intereses y/o beneficios derivados) continuar negadas o que no se debe y transforme en monstruoso aquello que la genera y la responsabilidad humana en ello.

En las evaluaciones a realizar es clave vincularse y respetar los derechos a disponer y gozar de un hábitat saludable para el ser humano y respetar el propio de otras especies necesarios para su vida, reproducción y aporte ecosistémico, reconociendo la interdependencia local y regional. Incluso de aquellos hábitats de otras especies en los que no participa la humanidad o que su

actividad o intervención puede alterarlo negativamente o provocar su extinción.

El antropocentrismo occidental combatió/e todo lo que lo desafia/ra o lo hiciera correr del centro jerárquico a la humanidad y al dominio de lo no humano tomado como ajenidad. Por supuesto también se ocupó de rechazar, incluso demonizar toda aquella cosmovisión que otorgara o reconociera derechos a la naturaleza y al diálogo, escucha y trato respetuoso con ella, de su orden, de su articulación y entramado interdependiente con otros seres y presencias.

Bruno Latour (2011, p.70) desarrolla su mirada sobre la necesidad de aceptar el final de la observación de la naturaleza como objeto alejado, y dice:

La naturaleza ya no es lo que se abarca desde un punto de vista distante al que el observador puede saltar idealmente para ver las cosas “como un todo”, sino el ensamblaje de entidades contradictorias que deben ser compuestas como un conjunto. Esta labor de ensamblaje es especialmente necesaria si tenemos que imaginar el “nosotros” del que se supone que los humanos forman parte al asumir responsabilidad por el antropoceno. (61)

Es básico, a partir de lo planteado, que reconocer la interdependencia con otros seres de la naturaleza y su necesidad vital genera una herida al antropocentrismo y su fuerte resistencia que complica la sobrevivencia planetaria. Ello incluye la posibilidad de construir nuevas formas integradoras de representación psíquica que rompan las disociaciones realizadas en forma estructural/estructurante que sean acompañadas por prácticas transformadoras de cómo producir dimensiones subjetivas transformadoras.

Sobre este punto, María Luz Ruffini, en el texto citado más arriba nos dice:

A todas luces, es ya innegable que la naturaleza debe formar parte de nuestros análisis y apuestas sociopolíticas pues, como afirma Bruno Latour (2015), ésta ha dejado de ser un marco o un escenario para convertirse en un actor poderoso, con su propia dinámica y una fuerza asimilable a la tecnósfera humana.(...) A ello hay que añadir, desde ya, la centralidad de avanzar en la decolonización de la categoría de naturaleza: la recuperación y valorización de, por caso, formas indígenas de construir relaciones y tramas con los territorios y la naturaleza es uno de los imperativos para impulsar la transformación profunda que los tiempos exigen. El poner en el centro saberes y formas de vida capaces de contribuir a romper ataduras con el antropoceno o capitaloceno, construyendo caminos alternativos y maneras otras de estar en el mundo, es la tarea urgente que debemos afrontar. (p.92/94)

Por tanto, es clave generar rupturas y ejercer luchas contra los Estados e intereses antropocéntricos, patriarcales, imperiales, los que con su mercantilización sin límites de los bienes naturales comunes apropiados, pretenden el reaseguro permanente y legitimado de la expansión económica, de la reproducción social, subjetiva y cultural, como también productiva y financiera basada en la desigualdad, en el extractivismo, en la geopolítica del despojo, del saqueo y la cosificación plena de los territorios, entre otras violencias.

Aquí vale destacar el aporte de Wendy Brown en su libro *En las ruinas del neoliberalismo* (2019, p.89), cuando dice:

(Lo político) está impregnado de fuerzas y valores económicos, sociales, culturales y religiosos. Aun así, lo político es singular al dirigir el destino, incluso la vida y la muerte, de mundos humanos y no humanos a gran escala. (62)

A su vez, lo político, se impone como estrategia fundamental para revisar y limitar lo económico en la medida que esta actividad comienza a socavar los derechos de la naturaleza, incluido lo humano y no humano, producir desigualdades y otros tipos violencias, además de legitimarlas y naturalizarlas.

También asegura la autora:

Lo político concierne ineludiblemente al tejido de coordenadas de justicia y de orden, pero también de seguridad, de ecología, de urgencia y de emergencia. Las formas particulares de poder —sean legales o decisionistas, compartidas o autocráticas, sin escrúpulos o legítimas y responsables— son las marcas distintivas de lo político, pero son las formas específicas de la razón lo que le da forma en cualquier tiempo y espacio. Aun así, lo político es singular al dirigir el destino, incluso la vida y la muerte, de mundos humanos y no humanos a gran escala. (p.88-89)

Por lo tanto, es clave trabajar sobre lo político en relación con la naturaleza, su trato/destrato, los intereses y poderes en disputa para su control o su respeto, incluidas las cosmovisiones sostén. Por supuesto, interpelando todo ello a la responsabilidad humana y a partir de su capacidad de razonamiento, a menudo no tenida en cuenta cuando afecta jerarquías, mercados, ganancias, geopolítica, apropiación de territorios, guerras u otro interés.

El Antropoceno, con sus cambios biológicos y geofísicos tiene como un problema fundamental el antropocentrismo negador de los excesos en sus consumos y en la explotación de la naturaleza, lo que genera más voracidad, descontrol, desigualdades insostenibles y otras violencias geo y sociopolíticas para mantener el ecocidio existente. Ello afecta cultural, social, política, psicológica, económica y espiritualmente la relación con la naturaleza, como parte de ella y con toda disociación humana que tome a parte de

la humanidad y lo no humano como otredad a cosificar. Por lo tanto, es imprescindible articular los conflictos sociales, económicos y políticos con los derechos ambientales y de la naturaleza en su conjunto.

Sobre ello, Braidotti (2013, p159) nos acerca su visión:

Este nuevo sujeto (posthumano) del saber es un ensamblaje complejo de humano y no humano, planetario y cósmico, natural y manufacturado, que comporta imponentes cambios de nuestro modo de pensar. (...) El primer ejemplo está constituido por el rápido crecimiento del campo de las ciencias humanas medio ambientalistas, inspirado por el reconocimiento del hecho de que la actividad humana ejerce una influencia geológica. (...) En primer lugar, da cuenta del fin de la idea de un orden social desnaturalizado, separado del medio ambiente y de los fundamentos orgánicos (...). (63)

Para los intereses negadores del impacto en la naturaleza de la actividad humana, la exclusión de la naturaleza, su cosificación o su desconocimiento y rechazo como sujeto de derechos, puede responder, además de lo señalado más arriba, a la necesidad de que ocupe un lugar de ajenidad para su explotación, dominio, reparto injusto de sus productos, riquezas y territorios en beneficio de minorías (lo que hace de soporte a la injusticia ambiental y distributiva), legitimadas por distintas legislaciones que incluye también la guerra y otras violencias para su apropiación y saqueos.

La idea de que la naturaleza no tiene límites ni necesidad de cuidados y respeto es una estrategia suicida vinculada al crecimiento lineal e infinito sin considerar desechos, contaminación, desigualdades, injusticias y delitos socioambientales, entre otras realidades. Estrategia que produce habilitaciones, sujeciones y

subjetividades afines, las que desde hace décadas tratan de imponerse desde la lógica de mercado —como imprescindible— a pesar de su violencia. A partir de ello, el capitalismo, en sus distintas versiones, trata de imponer la cosificación de la naturaleza para lograr su plena mercantilización. Una forma de desregulación ambiental para su plena explotación.

Los serios problemas ambientales actuales ponen en tensión y contradicción política, económica, cultural y subjetiva a las relaciones humanas con la naturaleza a nivel global, lo que incrementa tanto la necesidad de su reconocimiento como de su negación o resistencia a respetar la interdependencia con ella, especialmente por parte de la mayoría de las grandes potencias.

La humanidad desde su modelo hegemónico, autocentrado, requiere el desligamiento con la naturaleza, tratarla como ajenidad, no ser parte de ella, insistimos, colocándose como superioridad a la misma, con derecho a su pleno dominio, acompañada por la jerarquización de lo humano sobre otras especies. Ello a fin de someter el mundo de vida con total impunidad, avalado o legitimado incluso por el monoteísmo en distintos momentos y por los intereses imperiales de turno adheridos mayoritariamente a esa sujeción y creencia.

El avance del antropocentrismo desde lo tecnológico, la concentración y desigualdades económicas y el extractivismo facilita el pasaje de lo mítico-religioso de los dioses a la humanidad para el dominio sin límites de la naturaleza como objeto, su explotación y mercantilización extrema.

De este modo, la exclusión de la naturaleza o su desconocimiento y rechazo como sujeto de derechos podría responder a la necesidad de sectores sociales y potencias dominantes de que ocupe un lugar de ajenidad subordinada y su legitimación para sostenerse como centralidad. Por ello, imponen el tratamiento a

los distintos componentes de la naturaleza como objetos, como cosas, como mercancías, lo que produce un profundo impacto psíquico, político, simbólico y sociocultural. Contradictoriamente, el límite que pone la naturaleza a la omnipotencia humana está produciendo un importante impacto político, económico y subjetivo referido a su supuesta supremacía, lo que constituiría una profunda herida narcisística para la humanidad como centralidad subordinante.

CAPÍTULO 4

Violencia contra la naturaleza y su impacto multinivel

Acerca del ecocidio

La manipulación de la naturaleza en forma ilimitada e irresponsable afecta el ecosistema global y agrava los vínculos multi-nivel.

Asimismo, la explotación de bienes naturales en forma irresponsable como el arrasamiento de la naturaleza, de su biodiversidad, lleva a un ataque mortal a lo ecoambiental, a un ecocidio por pérdida de equilibrio entre los distintos ecosistemas, lo que agudiza la agonía del planeta en la medida en que se supera su capacidad de regeneración y recuperación. Por lo que rompe con lo sistémico y con la teoría (promovida por agresores o a su servicio) sobre la supuesta auto recuperación de esta. Dichas actividades, aunque se pretende negarlas, ubican a la especie humana como fuertemente responsable por sus prácticas, en los hechos y consecuencias como el cambio climático, la pérdida permanente de otras especies, el riesgo de subsistencia, de sobrevida de todo lo vivo, humano y no humano. Actividades que generen vulnerabilidad estructural al conjunto sistémico global.

La violencia contra la naturaleza está mostrando las afectaciones y reacciones de esta a pesar del negacionismo de estos resultados como también de las ventajas, incluso económicas y para la salud de todo lo vivo de un sistema de producción y relación con ella más virtuoso, ecocentrado y respetuoso.

Las formas de expresión o reacción de la naturaleza a la violencia ejercida contra ella por la humanidad mediante distintos tipos de explotaciones, consumos, contaminaciones, entre otros, está generando profundas heridas y disputas políticas, pérdidas económicas, culpabilizaciones cruzadas y la pretendida inmunidad de los depredadores frente a ella. Algunos de ellos sosteniendo la

argumentación de que la naturaleza cuenta con sus propios recursos de autogeneración reparadora ante los procesos contaminantes, ante la pérdida de biodiversidad y otros.

Esta negación está produciendo serias consecuencias climáticas, contaminantes y distintos enfrentamientos y guerras por los recursos naturales a partir del desarrollo económico ecocida vigente, tratando de desmentir u ocultar responsabilidades.

Ante esta gravedad es imprescindible registrar y concientizar los riesgos psicobiofísicos producidos por la actividad humana, especialmente por aquellos negacionistas con desmedidos intereses respecto al modelo de explotación y destrucción de la naturaleza humana y no humana.

A modo de ejemplo, la excesiva emisión de carbono está creando un calentamiento global de graves consecuencias ante lo que es ineludible desarrollar políticas urgentes para sobrevivir humanos y no humanos, donde es especial la responsabilidad de la humanidad por su capacidad de razonamiento y de desarrollo científico, tecnológico e industrial alternativo.

Desde allí, es ineludible generar una transformación profunda y ética de las actividades humanas. Luchar así por un mundo más igualitario basado en la confianza, en la distribución con justicia social y ambiental de lo que brinda la naturaleza y el aporte producido por la humanidad y no la concentrada y asimétrica, resultado de la violencia, de la especulación, del odio, del miedo.

Atentos/as a que, en este momento, se está produciendo una grave injusticia y deuda ecológica de los consumidores de países ricos con los de países pobres o empobrecidos. La inmensidad de desechos producidos que contaminan distintos territorios, ríos, mares y océanos, además de la injusticia distributiva, muestra el nivel de contaminación y su responsabilidad en el cambio climático.

El informe sobre el Día de la Sobrecapacidad de la Tierra de la Organización WWF de España del 1 de agosto de 2024, dice, refiriéndose al año en curso:

En poco más de 200 días se agotó el capital natural disponible para los 365 días del año, excediendo en un 74% la capacidad de los ecosistemas para regenerar los recursos naturales.

El Día de la Sobrecapacidad de la Tierra (The overshoot day) marca la fecha en la que la demanda de recursos y servicios ecológicos de la humanidad en un año concreto supera lo que la Tierra puede regenerar en ese año. En términos económicos sería como agotar el saldo disponible y entrar en números rojos. Esto es que a esa fecha ya se encuentran agotados los recursos naturales producidos por el planeta para el 2024, quedan así varios meses para exigirle más de lo que puede brindar. Esto es más de un planeta para atender las necesidades de la comunidad de vida.

El informe señala que España alcanza su "día de la sobrecapacidad" el 20 de mayo de 2024, por lo que vive por encima de la capacidad de regeneración de la naturaleza.

La humanidad, de media, necesitaría 1,75 planetas para satisfacer sus demandas de recursos naturales. Sin embargo, las diferencias entre los países son notables dependiendo de la demanda de recursos para sostener las economías. No sonará extraño que países como Qatar demanda nueve veces más recursos de los que su territorio es capaz de generar en un año; o que Estados Unidos viva cinco veces por encima y Jamaica por poco no llega a "gastar" su saldo natural anual. (64)

Los consumos noroccidentales del mundo y sus desechos contaminantes hacen que la ecuación es que si todo el mundo consumiera lo de la clase media norteamericana necesitaríamos

por lo menos cinco mundos para metabolizar sus desechos. Esto marca el mapa de la desigualdad a niveles obscenos cuando lo aplicamos al sur-sur donde millones de habitantes no tienen el alimento diario para subsistir e incluso con la paradoja que aportan bienes primarios como alimentos al norte, también bienes como minerales para sostener sus desarrollos.

En diciembre de 2022, la Conferencia de Naciones Unidas sobre Biodiversidad (COP15), desarrollada en Montreal, Canadá, realizó un acuerdo con presencia de 196 países para proteger la vida en el planeta y revertir décadas de destrucción ambiental que amenaza especies y los ecosistemas del mundo. Ello considerando que el 75% de los ecosistemas están alterados por la actividad humana y más de un millón de especies están en peligro de extinción.

La desaparición de especies es una de las grandes luchas en materia de biodiversidad. Por eso, el texto acordado —entre otros temas de importancia— aboga por “garantizar acciones urgentes de gestión para detener la extinción inducida por el ser humano”. Asimismo, uno de los objetivos acordados busca “garantizar la representación y participación plena, equitativa, inclusiva, efectiva y con perspectiva de género en la toma de decisiones” de los pueblos indígenas y las comunidades locales. Además, considera que uno de los factores que acrecientan la crisis de la biodiversidad es la priorización de los beneficios a corto plazo y el crecimiento económico en las decisiones políticas y económicas actuales. (Cfr. 65)

En estos tiempos de alto riesgo de extinción de biodiversidad, de hambrunas, de desplazamientos y emigraciones/inmigraciones forzadas, de guerras por la distribución de “recursos” naturales, esto es, bienes comunes (de países periféricos) necesarios para la expansión de las potencias hegemónicas, requiere responsabi-

lidad política, ética, cultural, simbólica y subjetiva que permita reparar y hacer más habitable y disfrutable el mundo de vida compartido y co-constituido entre humanos y no humanos. Posible desde un modelo de justicia integral e integrada en forma progresiva, en lo cotidiano, desde las pequeñas acciones, conductas y aprendizajes/enseñanzas en ese sentido y su articulación.

Sobre este grave problema nos aporta la ecología socioeconómica y política a partir del reconocimiento progresivo (a menudo rechazado cínicamente por las potencias más tóxicas o contaminantes) de la gravedad del calentamiento global. Calentamiento producido por emanación de gases debido a la utilización de combustibles fósiles (carbón, petróleo y sus derivados, la contaminación de los suelos). Además, la utilización desmedida de agua dulce para el extractivismo minero, a lo que se suman los derrames petroleros en ríos, lagunas y mares, las fumigaciones agrotóxicas, la destrucción de microorganismos (fundamentales para la vida en general y de los suelos), la industrialización de la producción animal para consumo, el monocultivo y la desertificación progresivos. Vale destacar que cuando los suelos son contaminados, degradados y/o erosionados pueden tardar siglos en repararse, recuperar su piel, su capa de humus.

A su vez, se impone con fuerza el extractivismo urbano, con arrasamiento del suelo, apropiación de terrenos públicos, ataque al hábitat, desplazamiento de pobladores, impacto ecoambiental no respetado, modificación del acceso a recursos socioeconómicos y laborales de los pobladores desplazados (algunos en forma forzosa por falta de escrituración de sus posesiones pese a habitar por muchas generaciones en el lugar o resultado de contubernios entre los emprendedores y funcionarios nacionales, provinciales o locales que facilitan su apoderamiento).

La extracción de materias primas deber ser orientada primariamente a la satisfacción de las demandas internas, en segundo término, a la exportación de excedentes y donde se conjugue la justicia ambiental con la social y económica. Ligado con ello, la producción de alimentos y de cosas u objetos resultantes de la modificación de la naturaleza, deben ser respetuosos de lo ambiental, de la soberanía y de la justicia social, vital, alimentaria y distributiva.

Además, es imprescindible evitar el impacto negativo de la manipulación de la naturaleza y del hábitat mediante la destrucción de bosques, desmontes criminales, incendios intencionales, expansión de las fronteras agropecuarias, expulsión de pequeños productores a las ciudades (para habitar marginalizaciones inviables con la vida, rodeados de desocupación, desnutrición, hambre, hacinamiento), consumos de animales salvajes sin control de ningún tipo. Todo ello afecta distintos ecosistemas, las subjetividades y agravan los vínculos entre humanos y de éstos con la naturaleza y su hábitat como parte propia.

En muchos lugares, a su vez, se aplica un racismo (encubierto o evidente) y otras fronteras ambientales, situación socioeconómica, marginalización, por el género y culturales (color de piel: marrón, negro, mulato o por ser portadores de características asociadas a aborígenes, inmigrantes, origen cultural o étnico descalificados). Los que terminan viviendo en zonas inundables, basurales abiertos, sin servicios públicos y diferenciados, excluyéndolos o segmentándolos y sin posibilidades de participación sociopolítica, cultural organizada en niveles de decisión concreta. Aquí convergen, la violación a los DD. HH. y a los derechos ambientales, lo que debe ser tomado como crimen de lesa humanidad y ambiental de carácter imprescriptible hasta que se produzca su plena reparación y eliminación de sus causales. Debido a ello,

insistimos, el delito ambiental debe agregarse en el código penal de todos los países para hacer justicia.

A su vez, es frecuente que los responsables de los ataques a la biodiversidad —quienes en su mayoría rechazan las medidas de protección local y regional—, cuenten con un manejo sin control o corrupto en la autorización de agroquímicos tóxicos, incendios, desmontes y otras violencias, con ausencia de supervisión oficial o con “normativas” laxas o ambiguas que lo permiten.

Es destacable la posición de la ONU (2008) ante situaciones de desastres, problema sobre el que ha fijado el enfoque de derechos, en el que se considera —entre otros— el derecho a la participación de la naturaleza desde el reconocimiento a los suyos. Por lo que es central prevenir y luchar contra todo ataque ecoambiental y a la biodiversidad. (66)

De allí que la vulneración de los derechos al aire puro, al espacio verde, al agua potable, a alimentos saludables, a paisajes bellos y a su disfrute, desde el comienzo de la vida de los sujetos humanos, es de suma gravedad ya que son determinantes de la salud, y su carencia ponen en riesgo la vida humana y no humana.

Es indispensable pensar/se en la naturaleza, humanidad, cultura como una integridad y continuidad interdependiente y co-constitutiva. Donde —para el ser humano— la naturaleza es profundamente parte de él mismo y esencial para la vida como también reparadora psíquica, posibilitadora de los vínculos intra-especie y con no humanos, durante toda su vida, especialmente ante vivencias de desolación y desamparo. Momentos en que distintos componentes de la naturaleza —ya sea humanos y no humanos— pasan a ocupar lugares vinculares y psíquicos centrales para la reparación integral del malestar.

La solidaridad humana, el afecto de animales sintientes que conforman su familia interespecie, la belleza, salud e inmensidad

de un paisaje, hacen su aporte central a la naturaleza interiorizada que alivia de los malestares en general y de la injusticia humana en particular.

A su vez, es importante evaluar los distintos tipos de pérdidas sean humanas como no humanas, su consideración, respeto y los nuevos derechos emergentes para tramitarlas afectiva y socialmente. Es ineludible reconocer los duelos por las pérdidas no solo de seres humanos sino también de los no humanos, especialmente de aquellos animales sintientes con vínculos afectivo-familiarizados y del hábitat, también a proteger y acompañar a los duelantes. Por ejemplo, el derecho a la contención en salud y acompañamiento a damnificados/as, ya sea por destrucción del hábitat, pérdidas de cosechas, de sembradíos, plantaciones, montes, bosques, de paisajes, de seres y presencias no humanas, entre otras presencias significativas. Atentos a que hasta el momento solo se reconoce el duelo por seres humanos, descalificando sufrimientos profundos por los no humanos perdidos o dañados.

Vale destacar especialmente al ser humano responsable del cuidado y acompañamiento afectivo y vital de animales en situación de riesgo por enfermedad, necesidad de consulta médico-veterinaria, internaciones, medicación horaria, en caso de no contar con reemplazo humano para asistirlo, con la posibilidad de requerir y contar con autorización laboral para asistir y acompañar adecuadamente.

La oportunidad de mirar a la naturaleza, escucharla, leer sus mensajes sus códigos, su musicalidad, su belleza, favorece la elaboración de tristezas, pérdidas y su reparación a partir de la contención maternizada que ofrece, en el mejor de los casos. Por ello, cuando se le falta el respeto o se la violenta, puede perder su aporte, debilitarse y/o dispararse su furia y descontrol, lo que pasa

a constituir uno de los desamparos más importantes por su transformación negativa y pérdida de su rol protector, dador y amparante. Por otra parte, el dolor por la pérdida de un monte, por la contaminación de un río, entre otros daños no sólo es para la naturaleza sino también para los seres humanos y no humanos que lo disfrutaban saludable y como parte propia.

La destrucción del hábitat, del ambiente y naturaleza no humana como la humana impactan en el psiquismo y en los vínculos multinivel. Contrariamente su cuidado en conjunto hace a su disfrute vital y, ante los desastres o eventos adversos, facilitan la reparación psíquica y vincular entre lo humano y lo no humano, que incluye los proyectos de vida, confianza en la intergeneracionalidad, en la cooperación interespecies y la biodiversidad, en grave riesgo actual. Su pérdida pone en riesgo de sobrevida al conjunto humano y no humano.

Por tanto, la destrucción del hábitat, del ambiente y las consecuencias del cambio climático producen un profundo impacto psíquico y social, como decimos más arriba.

El río con el cual muchos seres humanos dialogan forma parte de él y él —a su vez— en ellos, se divierten, viven con y de él con su aporte en alimentos, traslados, belleza paisajística. Si lo contaminan, si desmontan sus cercanías y ante una precipitación importante se hace imprevisto y aluvional ya que los suelos y plantas dejaron de absorber o se pierden, lo que produce un daño multinivel. Esta consecuencia afecta profundamente ya que rompe la relación virtuosa en/con la naturaleza en su conjunto, produce graves consecuencias, incluso en la salud humana y no humana, ya que depende de ella todo lo vivo para mantener la expectativa vital, de proyecto, la misma cordura humana y amparo multiespecies, nutrida y/o reparada por su música, ritmos, presencias, colores, olores, disfrutes, intercambios.

El poeta Edgar Morisoli (2017) nos ilustra sobre su importancia y define que:

(...) un paisaje es pura geografía hasta que se gradúa como tal cuando alguna criatura lo habita y lo siente. La naturaleza no es paisaje hasta que algún ser humano o no humano lo observa, lo mira, allí se recibe de paisaje. (67)

Desde allí la responsabilidad del ser humano de significar simbólica, emocional y discursivamente la vivencia de un paisaje y al igual que otros seres sintientes, sobre los virtuosos entrelazamientos y cooperación entre flora/fauna y otras presencias. Además, la posibilidad de desplegar una actitud de apertura a mirar y ser mirado por la naturaleza y dialogar con los distintos efectos de presencia, códigos y mensajes. Incluso registrar sensiblemente cuando el paisaje es atacado o alterado.

La explotación ecocida actual está nivelando a todo lo vivo como víctima del sistema. La opresión y riesgo de extinción permanente de todo lo vivo viene aceleradamente. O nos entramos y devenimos en otras constituciones subjetivas respetuosas del Otro naturaleza (que nos constituye y nos habita) o corremos el serio riesgo de no sobrevivir.

Ante ello urge resignificar el Otro naturaleza, hábitats y territorios como totalidad dinámica, constitutiva de las biológicas, de las subjetividades por su interiorización psíquica, vincular y en los procesos identificatorios e identitarios resultantes y vigentes.

Por tanto, un avance muy importante es el enfoque de derechos que posibilita visibilizar —oportunamente— el aumento del riesgo por vulneración de derechos de los ciudadanos, comenzando por la exclusión estructural (pobreza o condiciones vitales indignas, la inequidad o injusticia social, el desempleo, la falta de acceso a los servicios de salud, la falta de viviendas seguras y

confortables, la desigualdad de géneros en derechos y en el acceso a oportunidades, el analfabetismo, la imprevisión social), pero también los derechos de la naturaleza.

El vínculo violento con el mundo de vida determina y habilita —en muchos casos— el mismo modelo en las relaciones sociales, políticas, económicas, de género y espaciotemporales, las que pueden interiorizarse, legitimarse y naturalizarse intra e intersubjetivamente como patrón de vinculación dominante en todos los ámbitos de actuación humana. Simultáneamente, el descrédito o descalificación de lo amoroso, de lo ético, de lo erótico, considerado debilidad o vulnerabilidad.

El modelo de superioridad humana —de explotación salvaje de los recursos naturales; de crecimiento lineal negador del impacto ambiental; de contaminación y de aumento de desechos no digeribles por la naturaleza— es una forma de violencia instalada estructuralmente y sostenida por argumentos económicos, geopolíticos, culturales y religiosos explicitados en este trabajo.

La humanidad separada y ubicada por encima de la naturaleza sostenida por leyes divinas por fuera de la naturaleza o gestadas para su control omnipotente, o cosificándola para su mercantilización sin límites, deriva en una jerarquía violenta sobre ella, su explotación criminal, sin respeto a sus límites ni a sus avisos de agotamiento y contaminación.

Por tanto, es de carácter urgente reconocer al ser humano como parte de la naturaleza y no como superioridad sobre ella por su racionalidad, además de su mayor responsabilidad con/en ella derivada de su dotación y diferencia. Esto es, asumir una ética ecoambiental.

Debido a ello, es clave visibilizar los intereses devastadores sobre la naturaleza, su biodiversidad, su desmonte, contaminación, que pretenden su negación e impunidad hasta la fecha.

Como, asimismo, los sectores responsables de ello que tratan de imponer o manipular discursos y sentidos acerca de que los problemas de la naturaleza son “ajenos” a la actividad humana o son ocasionados por un poder incontrolable o un Otro difuso, oculto. Poder que liberaría de responsabilidades a los seres humanos, a sus políticas depredadoras, a los intereses poderosos minoritarios que tratan, a su vez, de despolitizar las vinculaciones económicas con los problemas ambientales y ecocidio vigente.

A modo de ejemplo de estas posturas citamos a uno de los referentes del neoliberalismo de vertiente libertaria, Murray N. Rothbard, citado por Miguel Boubeta (2004, p.114) donde dice:

Rothbard comienza por discrepar sobre el valor que tiene la naturaleza para él, muy distinto del que tiene para los ecologistas, y después pasa a afirmar que si para alguien tiene valor el conservar un medio ambiente impoluto, los mecanismos del mercado son los más adecuados para garantizar tal conservación.(...) Rothbard confía plenamente en la eficacia de los mercados para mantener limpio el medio ambiente y achaca al estado el fracaso manifiesto en la conservación del aire, el agua y la tierra sometidos desde hace muchos años al dominio público, siendo éste quien debe dar cuentas de su mala gestión, no el mercado.(...) Los libertarios consideran que cada individuo es el mejor juez de sus propios intereses y que las personas que dirigen el estado no tienen ni capacidad, ni legitimidad para imponer sus visiones sobre la vida humana o la sociedad a un individuo adulto y racional. (68)

La contaminación ambiental que se produce por la emisión de gases tóxicos y desechos industriales es de suma gravedad, al igual que la fumigación con pesticidas (entre otros) de alimentos y de gran parte de la flora, fauna y suelos, el calentamiento global derivado, sumado el desmonte para el avance del monocultivo, la

deforestación que trae las distintas zoonosis y saltos virales de animales a humanos. Por supuesto, a ello se suma la minería a cielo abierto con grandes consumos de agua dulce y utilización de químicos venenosos para facilitar separación de minerales como el cianuro, luego vertido a los ríos o napas. Todo ello afecta la seguridad y soberanía alimentaria como la salud de la población y de todo lo vivo, humano y no humano. Afrontar estos hechos, consecuencias e intereses poderosos en juego, requiere de coraje y decisión política con fuerte participación social y del Estado en defensa de sus derechos ambientales y el respeto a la naturaleza en el mismo sentido.

La nación Aymara, en distintas manifestaciones, ha acuñado el término *terricidio*. Por tanto, lo consideran un crimen que debe sancionarse ya que son delitos de lesa humanidad como también contra la naturaleza.

A partir de ello, es central fomentar/desarrollar procesos productivos como la agroecología, que se constituya en modelo de vida respetuoso de los vínculos entre los humanos/naturaleza como conjunto. Modelo totalmente distinto al agronegocio, contaminante que no considera los distintos derechos en juego.

El modelo agroecológico, respeta la naturaleza, sus ciclos, formas de producción no contaminante, a fin de lograr alimentos sanos y seguros. Además, respeta la biodiversidad, sostiene el trabajo rural, su distribución participativa, justa y cultural.

De este modo, para conseguir o proteger la sobrevida del conjunto de lo vivo es urgente promover y lograr una ecoconvivencia armónica, respetuosa, ética y armoniosa. Una ecoconvivencia transformadora de las formas de producción, extracción, explotación desertificante y contaminante de bienes naturales comunes, que ataca el vínculo virtuoso con el hábitat y con el ambiente. Ante ello, hay que recuperar el compromiso y responsabilidad, siendo

mayor —para su sostenimiento saludable— el de la humanidad, de sus distintos agrupamientos, Estados y vínculos entre los mismos.

La responsabilidad humana es central, atendiendo que la contaminación, el arrasamiento de la biodiversidad y el ecocidio que está produciendo, impacta psicosocialmente, en los vínculos, subjetividades, proyectos vitales y supervivencia de múltiples especies.

El vínculo humano/naturaleza es de tal importancia que su degradación genera profunda vulnerabilidad en el ser humano, en su salud, en sus vínculos, subjetividades y en su relación creativa y proyectual con todo lo vivo.

Ataque al hábitat y al ambiente

Evolutivamente, la humanidad pudo conformarse, desarrollarse y sobrevivir hasta el presente, para conseguirlo necesitó/a participar e interconectarse con otros animales, microorganismos, mundo vegetal y mineral que la constituye y comparte con otras especies. Conformando, a partir de ello, una estructura con vida y sistema diferenciado. Aunque cooperó con historias evolutivas comunes en la relación con la naturaleza, con cuidados, adaptaciones, riesgos y parentescos múltiples en su ADN.

El mundo es un sistema limitado y no soporta un crecimiento o ataque que desconozca estas condiciones. Negarlas, aislar al ser humano de ella como si fuera una ajenidad, seguramente acarrea consecuencias para la especie como para buena parte de lo vivo a partir de lo insustituible de muchos recursos una vez arrasados (especies, montes, bosques, agua dulce, aire puro, entre otros) y también por la injusticia contra gran parte de la

humanidad empobrecida que no puede disfrutar de hábitats y ambientes saludables y seguros.

La naturaleza para ser donante de su potencia necesita ser respetada y cuidada ya que su saqueo, sobreexplotación y/o contaminación, la desborda por los excesos y la negación de sus mensajes de agotamiento. Este proceso, más la acumulación obscena de producción, el descarte de desechos contaminantes (sin empatía con ella), la desmentida humana de su responsabilidad global en ello y la falta de solidaridad intergeneracional para los que vienen es profundamente violento y pone en riesgo a todo lo vivo.

La codicia de algunas minorías humanas hegemónicas es destructiva de la naturaleza porque desconoce o no le interesa lo agotable de sus recursos y de las necesidades de los otros más vulnerables o vulnerados. De este modo, se incrementa la vulnerabilidad de los distintos hábitats, humanos y no humanos.

La crisis ecológica está mostrando —con contundencia— estos excesos y la acumulación violenta de poder en pocas manos. También pone en evidencia las obscenas desigualdades socioeconómicas en la distribución de bienes materiales y simbólicos, entre otras violencias, las que dificultan y dificultarán cada vez con mayor profundidad la sobrevida a corto-mediano plazo de grandes franjas poblacionales en todo el mundo. Por lo que es de necesidad inmediata poner límites y transformar estas desigualdades para contar con un mundo de vida sostenible para todo lo vivo, con responsabilidades especiales por parte de la humanidad, a fin de salir de esta espiral violenta en que se encuentra. De este modo, generar más cooperación, solidaridad, hospitalidad global, justicia social y ambiental, basada en la ética y compasión.

Asimismo, estos ataques contra la naturaleza, contra los pueblos originarios y sus formas de vida, mediante distintos procesos colonizadores y neocolonizadores más recientes, han incrementado las desigualdades en ingresos y oportunidades, produjeron/ producen las permanentes migraciones internas y externas por desocupación, desesperación, expulsión, desposesión, exclusión o segregación social, política y otras violencias expresados principalmente en regiones empobrecidas, saqueadas y colonizadas en su momento (principalmente Latinoamérica, África y Sudeste Asiático), con continuidad en el presente, en muchos casos y con otras modalidades.

Violencia cosificadora contra la naturaleza, su impacto subjetivo y en las comunidades

Uno de los ejes centrales de toda estrategia imperial o de potencia con pretensión hegemónica, es tratar de imponer y reproducir el modelo del invasor en las subjetividades de los pueblos a someter, donde la apropiación de los bienes comunes logre aceptación, adherencia y se naturalicen las asimetrías impuestas, alterando su relación con su propio territorio y hábitats, sus cuerpos, su cultura, creencias, sentidos y cosmovisiones.

Estrategia que se complementa con la persecución, represión, descalificación, judicialización o desaparición de los defensores/as ambientales frente a la inmunidad/impunidad de los depredadores y expropiadores (minería contaminante, desmontes, fumigaciones tóxicas, etc.), algunos con ejércitos privados para sostener sus crímenes ambientales y humanos. Simultáneamente Estados haciendo la vista gorda o siendo objeto de corrupciones para

sostener el supuesto avance productivo y mitigar el desempleo y el “hambre” a partir de estas inversiones ecocidas.

De este modo, la violencia contra la naturaleza, incluidos seres humanos y no humanos descartables, es una estrategia de las grandes potencias o poderes locales dependientes, para conseguir rentas extraordinarias a partir de su apropiación, explotación y contaminación sin tener en cuenta al resto de la población humana y no humana y menos sus derechos.

La degradación ambiental y de los distintos hábitats por la contaminación, el monocultivo, los distintos tipos de fumigaciones tóxicas, pérdida de montes, de bosques, el avance inmobiliario, entre otros ataques del modelo de explotación y extracción que modifica el paisaje con predominio de la mercantilización depredadora y cosificadora están generando un alto riesgo para desarrollar y sostener una vida saludable.

El modelo arrasador no contabiliza, sí descalifica todo lo que se opone a sus intereses, también actúa contra los movimientos ecologistas que defienden los derechos humanos y de la naturaleza y exigen consenso social para evaluar/aprobar/desaprobar distintos tipos de intervenciones al hábitat, ya que consideran al mismo como conformante de sus vínculos y subjetividades. En ese sentido, es central el derecho a un hábitat saludable y disfrutable como derecho humano como también los derechos de todo lo no humano compartido y en interrelación vital, cooperativa e interdependiente.

En las evaluaciones a realizar es clave vincularse y respetar los derechos a disponer y gozar de un hábitat saludable para el ser humano y respetar el propio de otras especies necesarios para su vida, reproducción y aporte ecosistémico, reconociendo la interdependencia local y regional. Incluso de aquellos hábitats de otras especies en los que no participa la humanidad o que su

actividad o intervención puede alterarlo negativamente o provocar su extinción, saltos virales u otras graves consecuencias.

Además, la violencia contra la naturaleza comienza a derivar en otras violencias o habilitarlas contra grupos humanos sometidos, subordinados y contra no humanos ya sea para sostener y/o naturalizar el modelo violento. Ante ello, es clave transformar el vínculo con el hábitat para repararlo/repararse y prevenir/desnaturalizar otros tipos de violencias.

Por lo que urge desarrollar una *psicosocioecología* con enfoque comunitario, participativo y sistémico con decisiones efectivas sobre el cuidado de la naturaleza en su conjunto, incluido el ser humano como parte de ella.

Asimismo, es clave visibilizar los sectores económicos y potencias responsables de la contaminación ambiental, que tratan de imponer o manipular discursos y sentidos acerca de que los problemas de la naturaleza son “ajenos” a la actividad humana o son ocasionados por un poder incontrolable o un Otro difuso, oculto. Poder que liberaría de responsabilidades a los seres humanos, en especial a los poderosos intereses minoritarios con sus políticas depredadoras que tratan, a su vez, de despolitizar y desubjetivar las vinculaciones económicas con los problemas del ambiente, naturaleza, hábitat.

Es importante citar aquí la opinión de F. Guattari en *Caosmosis* (1992, p.162):

Más allá de las reivindicaciones materiales y políticas, emerge la aspiración a una reapropiación individual y colectiva de la producción de subjetividad (...). Y al término de una lenta recomposición de las conformaciones de subjetivación, las exploraciones caósmicas de una ecosofía, que articulan entre sí las ecologías científica, política, ambiental y mental (...). (69)

Este proceso requiere de la construcción de poder político como potencia transformadora de las condiciones injustas de vida singular, social y ambiental. Esto posibilitaría la lucha contra los distintos tipos de colonizaciones, incluso la principal, las subjetivas. Donde lo central de los colonizadores es lograr la cosificación como un acto violento de la naturaleza, subjetividades y el rechazo o desconocimiento de los derechos del otro.

Atacar el hábitat y el ambiente forma parte de una estrategia de ruptura de parte de las identidades y subjetividades de los sujetos ligadas a sus raíces territoriales y culturales para facilitar su expropiación y vivencia de ajenidad con su espacio-tiempo vital. De ese modo, facilitar su apropiación y mercantilización como centralidad y una menor resistencia.

Mientras, contrariamente, muchos pueblos originarios y ecologistas actuales solicitan escuchar a la naturaleza como diálogo a partir de registrar sus muestras de estrés, de necesidades de cuidado, de efectuar miradas respetuosas de sus límites y de su lugar como sujeto. Asimismo, como parte de ella en la continuidad humano/naturaleza/cultura.

Insistimos sobre la procedencia terrenal del ser humano, mientras que “inhumano”, del latín *inhumanus*, se refiere a aquello que no tiene cualidades de hombre. Así humano opera como sustantivo que designa un ser que debería respetar éticamente su origen, mientras inhumano se considera con adjetivos descalificativos a aquel que cedió su lugar de responsabilidad ético-moral de/con la especie.

Ya los griegos atribuían a un dios, Prometeo, el haber creado al primer hombre o ser humano, utilizando barro, una versión igual a lo que nos cuenta la biblia en el Génesis. Por lo tanto, más allá de las creaciones divinizadas, está demostrado que el ser humano se conforma a partir de la naturaleza que comparte con otros seres

vivientes: flora, fauna y también minerales, entre otros componentes, de los cuales es portador de contenidos en su estructura biológica y vincular para poder vivir.

Ello lo hace dependiente de la naturaleza y del hábitat que construye en ella para desarrollar su vida. Por lo que habitar un espacio-tiempo, es clave para su vida y hace a su identidad singular y común.

Mientras que la negación de la interdependencia y co-constitución con otros seres y presencias no humanas es un límite defensivo del antropocentrismo, La aceptación del universo de presencias y de su necesidad, por parte del ser humano, requiere respeto a los derechos circulantes y su responsabilidad a partir de sus recursos y capacidad de pensar la complejidad en la que está incluido y por la cual vive y sobrevive.

Ello lleva a la necesidad de construcción en la humanidad de subjetividades ecologizadas, que incluyan y trasciendan lo familiar humano en su misma dinámica de contenidos y aceptación en sus espacios psíquicos, vinculares, comunitarios y ecoambientales.

Sobre otras violencias

La estructura psíquica y vincular humana puede configurarse, condicionarse y/o determinarse, en buena parte, de acuerdo con el contexto y modelo socioeconómico-histórico-político, ambiental y cultural dominante. También inciden, en su modo de configuración subjetiva, las relaciones hegemónicas de apropiación de objetos, la demarcación de territorios para su posesión, control, dominio o su consolidación y legitimación. Esto por parte de intereses minoritarios locales, de potencias colonizadoras e imperiales o corporaciones multinacionales que desconocen o niegan las

necesidades de las sociedades, del bien común y de las soberanías.

Esta modalidad generalmente violenta de apropiación suele ser alimentada y dominada por intereses foráneos aliados con locales minoritarios y por el “mercado” salvaje con el objetivo de apropiarse de los bienes materiales, ambientales, simbólicos, culturales y/o históricos locales con referencia identitaria fundamental para sus pueblos, con fuerte contenido y/o función sociocultural y subjetiva.

Por su importancia, es central tener en cuenta la afectación psicosocial que producen las condiciones de vida y los determinantes socioeconómicos, ambientales y políticos adversos en los procesos de salud-enfermedad de la población, ya que generan malestares por las desigualdades, rivalidades, violencias, modelo del “sálvese quien pueda” y ausencia de solidaridad. Todo esto seguramente afecta la salud en general y deja a los sujetos en la intemperie para afrontar problemas de vida y reconstruir sentidos de esta con el otro, solidariamente y con justicia social. Por ello, es clave la atención permanente de los determinantes socioeconómicos y políticos coadyuvantes del aumento de la vulnerabilidad singular y social, lo que incluye la relación con el hábitat y ambiente.

A partir de esta situación, es necesario luchar para conseguir y/o consolidar la justicia social y distributiva a fin de lograr también un hábitat saludable. Esto es, contar con casas dignas y seguras, servicios públicos como agua potable, instalaciones cloacales, gas u otro combustible domiciliario, electricidad, conexión satelital y otros accesos tecnológicos, tierra para laborar y trabajo registrado según el rol laboral. Con el acompañamiento —en todo momento— de políticas públicas activas y concretas en ese sentido y sobre los tipos de producción, consumo, manejo de excedentes,

construcción de espacios públicos, comunicación respetuosa con el ambiente, con otras especies y con todo lo vivo.

Por ello, es muy importante la defensa y/o implementación de modelos más sostenibles ecosocialmente y sustentables desde el respeto a la naturaleza y a los derechos comprometidos.

Atentos/as que gran cantidad de habitantes del mundo tampoco cuentan con acceso al sistema sanitario, al agua potable, ni al de salud, de educación, entre otras carencias. De este modo, las profundas desigualdades en el acceso a derechos y satisfacción de necesidades vitales generan una profunda afectación del tejido social y a la relación con el mismo hábitat que queda haciendo síntoma de ese estado de situación. Todo ello, con alto riesgo para la humanidad, pero también para otras especies y para la naturaleza en su conjunto.

En esto último, la irresponsabilidad de seres humanos —muchos de ellos organizados en Estados depredadores, contaminantes, seriamente comprometidos con el cambio climático— está poniendo en riesgo no solo a la humanidad sino también alrededor del 25% de las especies existentes.

A su vez, el modelo violento, trata de privatizar la violencia socioeconómica como forma de control, tanto intra como intersubjetivamente (especialmente con los vínculos cercanos) y en las instituciones, comenzando por las familias. Estrategia en la que las víctimas quedan como culpables de su malestar y de la injusticia reinante. Con la mortificación resultante: en la salud mediante enfermedades orgánicas derivadas, en accidentes de tránsito, depresión, suicidios, homi-femicidios, abusos, violencia urbana, contra las mujeres, adicciones, maltrato infantil, contra los adultos mayores, contra el hábitat, en la ausencia de proyectos, falta de confianza en el devenir.

La violencia vincular y la falta de recursos, aprendizajes y herramientas vinculares y psicosociales para contenerla, tramitarla y transformarla es uno de los desamparos más importantes para los sujetos a nivel tanto intra como intersubjetivamente.

El vínculo violento con el mundo de vida determina —en muchos casos— las relaciones intra-intersubjetivas, sociales, económicas y espaciotemporales dominantes, naturalizando, legitimando o desmintiendo —a menudo— las profundas asimetrías e injusticias sociales. Asimetrías que exponen a que una ínfima minoría disfrute de un bienestar al que la mayoría no tiene acceso. Disfrute a menudo ejercido en forma obscena y como componente necesario para su goce de tipo narcisístico por diferenciarse del otro pobre o vulnerado.

A partir de ello, cómo se construyen y habitan los espacios públicos, comunitarios y/o privados constituye un problema político, social económico, subjetivo y cultural. Ya que en muchos casos acarrea la destrucción del ambiente-hábitat saludable para las mayorías y también les dificulta el acceso a un bien, un derecho y necesidad comunes.

A su vez, vale destacar que los pueblos o sujetos sin territorio de referencia para su utilización vital o que los han perdido por diferentes circunstancias (colonizaciones, falta de oportunidades, expropiación, pobreza, expulsión, guerras, genocidios, sequías, inundaciones y otros eventos adversos) quedan cercenados en su derecho a la vida, lo que genera dolor, sufrimiento por falta de arraigo que afectan su identidad, lazos sociales, pertenencia a la Madre Tierra y a sus vínculos con sus ancestros y cosmogonías. A menudo, estos últimos problemas, constituyen objetivos buscados por intereses globales dominantes. Esto es, desterritorializar, desubjetivar y despolitizar la relación de los pueblos y sus inte-

grantes con su hábitat a fin de controlar y/o apropiarse de sus territorios, pertenencias y sus bienes naturales comunes.

Vínculos entre los conocimientos tecnocientíficos y otros saberes

De acuerdo con qué actividad humana se focalice como mayor incidencia en el problema que abordamos como Antropoceno, han surgido distintos argumentos, por ejemplo, los vinculados a los avances tecnológicos. Desde allí, el término *Tecnoceno* para definirlo como factor determinante. Flavia Costa (2021) realiza una especificación en relación con este último surgido en el 2000. Lo hace, según aclara, con la intención de destacar la expansión técnica, las infraestructuras y las energías desarrolladas. Dentro de una serie de hechos que Costa enumera, los ocurridos en la década de 1970 —momento del Tecnoceno en que se aceleran tendencias previas— donde destaca, en 1979, el más grande accidente de energía nuclear ocurrido hasta ese momento, en Pensilvania. Fue a partir de este que el investigador estadounidense Charles Perrow desarrolló la idea de “accidente normal” a partir de la que Costa propone pensar la pandemia reciente. Por lo que distintas catástrofes no podrían ser tales si no fuese por el avance de lo tecnológico (forma de transporte, articulación de lo biológico con lo tecnológico, desarrollo productivo, energético, entre otros).

Estos accidentes

(...) son inseparables de la productividad del sistema, de su desarrollo, de su incremento y de las contingencias que siempre se abren cuando se dispara una acción tecnológica hipercompleja hacia el futuro. (p.14) (70)

Si bien la autora diagnostica el avance tecnológico como uno de los factores causantes de distintos tipos de catástrofes, no explicita suficientemente el problema de los intereses en disputa más allá o más acá de los accidentes “esperables y normales” en el desarrollo y orientación de lo tecnológico y en las relaciones de poder geopolítico y militar.

Actualmente, la profunda necesidad/dependencia tecnológica ha pasado de estar al servicio de innumerables actividades humanas y corporalidades, también a mejorar tanto como a colonizar la vida cotidiana, los cuerpos, vínculos, subjetividades. A su vez, ha logrado —en innumerables casos— alejar a muchos sujetos del mundo de vida, los ha desterritorializado o han quedado en función o a merced de dicha tecnología para definir lugares en el mundo, vínculos, tramitar soledades, relaciones productivas, creativas, mediados por la inteligencia artificial, militar y políticas (locales, regionales y globales). El desafío es trabajar sobre la necesidad de las tecnologías en la vida cotidiana, en los vínculos, cuerpos y subjetividades de sus usuarios, ya que algunas forman parte de su propio cuerpo y le acompañan en su sobrevida. Por lo tanto, trabajar sobre su metabolización psíquica y social, como parte cooperativa de la vida y también con atención permanente a su utilización como control sociopolítico, económico y subjetivo, por intereses específicos de carácter geopolítico que disputan hegemonías.

Las distintas revoluciones industriales generaron serios problemas en relación con el lugar de la tecnología en la vida cotidiana, en la producción y reproducción social, en la relación con la naturaleza, el ambiente, con otras especies y los distintos vínculos políticos, sociales, subjetivos y colonialismos derivados. De todos modos, la conjunción entre el volumen aceleradamente creciente de la especie humana, la degradación de los eco-

sistemas (entre otras causas, producto de los desarrollos científico-tecno-industriales), el predominio del extractivismo, de la contaminación, la profunda desigualdad social y violencia ambiental imperante, entre otros factores, han pasado a constituir un mundo en extremo vulnerable para todo lo vivo. Además, se ha ampliado el extractivismo contra el sur global a partir de las plataformas digitales de los países centrales utilizadas para apropiarse de trabajadores/as regionales, sin protección gremial, des-territorializados, desarticulados con lo local y sin sus beneficios y derechos sociolaborales.

En la década del 60' del siglo pasado, el psiquiatra y filósofo Frantz Fanon planteaba en su clásico libro *Los condenados de la tierra* (1961), sobre los problemas acarreados por el colonialismo en países jóvenes respecto de su producción, de sus exportaciones y la animalización del mundo por las fuerzas imperialistas y sugiere:

Habría que recomenzar todo quizá, cambiar la naturaleza de las exportaciones y no solo su destino, interrogar nuevamente al suelo, a los ríos, y ¿por qué no? también al Sol. Pero para hacerlo hace falta algo más que la inversión humana. Hacen falta capitales, técnicos, ingenieros, mecánicos, etc. (p.92) (71)

Esto es revisar a fondo las condiciones laborales, el respeto al ambiente, a las culturas locales y sus saberes, como también sumar tecnologías para mejorar la vida, no para generar dependencias, riesgos, daño ambiental y subdesarrollo permanente.

Por lo que es indispensable revisar críticamente la relación de buena parte de la humanidad con la naturaleza, como parte de ella y su afectación desde sus desarrollos tecnológicos para sostener un modelo extractivista violento (mineras, petroleras, agro, pesca), ilimitado, contaminante y las hegemonías derivadas.

El pasaje de la sociedad industrial a la revolución de las comunicaciones y acceso a múltiples formas de información/desinformación ha dificultado las relaciones humanas multinivel y complicado la pertenencia e inclusión social y con su hábitat.

De este modo, la sociedad informacional y de redes virtuales se presenta, entre otras características culturales, como una expropiación a los seres humanos de buena parte de las formas autónomas de vivir y en su conexión directa y presencial con la naturaleza y sus comunidades. Las tecnologías como mediadoras están vaciando —en muchos casos— el vivir, el modo de vida deseable y lo comunitario, contradictoriamente con su oferta omnipotente y omnipresente. Además, se está limitando el pensamiento crítico, situado, acompañado por los procesos reflexivos con las necesarias argumentaciones y delimitaciones, confrontaciones o pujas de sentidos.

A los fines de recuperar buena parte de esas capacidades y no quedar hablados, condicionados o actuando irreflexivamente a partir de mensajes o algoritmos sesgados y performativos, es necesario una buena integración o reconstrucción del mundo de vida, incluyendo positivamente los avances tecno-informativos y filtrando o bloqueando los desinformativos o aislantes. Sí promover y sumarse a una red de relaciones humanas y no humanas, naturaleza/cultura mediada tecnológicamente en forma creativa, crítica y limitada. Apostando al vínculo central con la naturaleza sin excesos tecnofílicos ni tecnofóbicos.

Por tanto, es fundamental revisar lo tecnológico, la relación con la naturaleza, las distintas cosmogonías, saberes y los vínculos, responsabilidades y relaciones de poder comprometidos o derivados. Además, considerar el aporte de las nuevas estrategias multiespecies descentradoras de lo antropocéntrico. Sobre esto nos aporta María Luz Ruffini (2021, p.93-94):

A ello hay que añadir, desde ya, la centralidad de avanzar en la decolonización de la categoría de naturaleza: la recuperación y valorización de, por caso, formas indígenas de construir relaciones y tramas con los territorios y la naturaleza es uno de los imperativos para impulsar la transformación profunda que los tiempos exigen. El poner en el centro saberes y formas de vida capaces de contribuir a romper ataduras con el antropoceno o capitaloceno, construyendo caminos alternativos y maneras otras de estar en el mundo es la tarea urgente que debemos afrontar. (72)

En el mismo sentido de valoración de saberes y formas indígenas, se ha expresado la Conferencia de Naciones Unidas sobre Biodiversidad (COP15) citada más arriba. Entre los puntos clave del acuerdo se destaca el reconocimiento de los derechos y territorios de los pueblos indígenas y las comunidades, que implica no avasallar la tenencia de la tierra que tienen estos pueblos para crear nuevas áreas protegidas. También se acuerda reducir el desperdicio mundial de alimentos, disminuir el consumo excesivo y la generación de desechos y prevenir la introducción de especies exóticas invasoras prioritarias. También el reconocimiento explícito de los derechos, roles, territorios y conocimientos de los pueblos indígenas como la forma más efectiva de proteger la biodiversidad.

Los pueblos indígenas son los guardianes más capaces y conocedores de la naturaleza. Si los pueblos indígenas están en roles de liderazgo, hay mucho potencial para la protección de la diversidad. (70)

Indicó An Lambrechts, responsable de la delegación de Greenpeace Internacional en la COP15, a través de un comunicado. Urge, por tanto, y a nivel global incorporar la cosmogonía de numerosos pueblos originarios que hacen un culto del cuidado

de la naturaleza y como parte de esta (subjetiva, cultural, espiritual, materialmente), forma de ser y vincularse con lo no humano, con profundo respeto a las distintas fuerzas convivientes.

Por lo tanto, es necesaria una articulación de los saberes y conocimientos de los pueblos originarios con la tecnociencia occidental, para llegar a algo transformador que limite y elimine el ecocidio vigente. Asimismo, es central el aporte de los saberes ancestrales que participen en las decisiones políticas sobre ambiente y hábitats que incluya no solo sus cosmogonías y saberes sino también y simultáneamente, el análisis de las relaciones de poder en puja. Atentos/as a que los pueblos originarios pueden sufrir en las negociaciones nuevas discriminaciones descalificantes. O sea, sin lugar a opiniones fundadas frente al colonizador extractivista, al industrial, a la empresa minera, generalmente representadas por sujetos con la condición de blancos, de origen europeo, sajón u otra con mirada jerárquica, racionalista, racializada y “científico-técnica”, frente a los primeros considerados portadores de “pensamiento mágico, mítico, irracional”, supuestamente inverosímil.

Tener en cuenta que la posición de científicos afines o dependientes del discurso de las potencias centrales y mayores atacantes ecológicos, tratan de fundamentar que la propia naturaleza tiene sus recursos para metabolizar contaminaciones, depurarlas y recuperarse, como señalamos más arriba. Por tanto, todo aquello negativo que produce la humanidad es inocuo al final y tiene que seguirla y confiar en su propia mutabilidad y potencia reparadora. Con este argumento se desculpabiliza a la humanidad, la que no tendría así responsabilidad alguna con sus actividades y tipos de explotación y contaminación y todo su desarrollo cultural y civilizatorio violento legitimado.

Esta discusión sobre tipos de conocimientos y ciencias con supuesta objetividad es utilizada por intereses políticos, económicos, de laboratorios, entre otros, para negar el cambio climático y la incidencia en ello de sus productos y/o tipo de explotación. Prácticas sociopolíticas y tecnocientíficas que exponen la disputa por los significados, sentidos y relaciones de poder para sostener las posiciones, argumentos e intereses en juego.

Un/a profesional de distintas disciplinas necesita poner en observación crítica los posibles discursos dominantes que los habitan/habilitan en sus subjetividades, las identificaciones circulantes en los cuerpos teóricos, lo que puede determinar, condicionar o sesgar sus prácticas. Interpelaciones actuales que son de suma importancia en lo que hace a la política global sobre derechos humanos, territoriales, ambientales y de las mujeres o identidades femeninas, en general. Como así también la revisión crítica de los componentes falo-epistémicos en las distintas disciplinas. Muchos de ellos cosifican a la naturaleza para tratarla como ajenidad lo que posibilita su explotación y dominio sin límites, además de combatir toda protección de esta, asociada ancestral y míticamente a lo materno.

Vale destacar que el racionalismo dominante desde la considerada modernidad facilitó —en parte— que la humanidad se alejara de la naturaleza o que opusiera naturaleza <> cultura. La humanidad —en especial la que conformaron/an las dirigencias de las potencias hegemónicas de distintas épocas— empezó a tratarla como terceridad, como objeto, alejada de sí, por lo tanto, no formando parte de ella primariamente. Desde esa diferencia jerárquica, pasó a producir conocimiento-saber occidental, objetivando a la naturaleza y desde allí construyó un discurso que habilitara su apropiación con modos de dominio y control de lo estudiado. Modelo que lo aleja de otras formas de observación, de

intuiciones desde otros saberes e identidades comunes, de aquellos saberes participativos y como parte/presencia/compromiso del observador en la observación. Esto es un perfil racionalista y basado solo en las percepciones humanas y en la conciencia para producir ciencia, conocimiento y realidades.

Además, sin considerar los efectos de presencia en la misma observación e intercambios modificatorios —a doble vía— con lo observado. Estrategia negadora de la incertidumbre e indeterminación para construir una objetividad y certezas dominantes, una epistemología colonizada/colonizadora. Esto es un modelo cosificador que condiciona y cierra a futuro distintos conocimientos y tipos de estrategias transformadoras.

Como confrontación con este modelo consideramos importantes los aportes de Robert Lanza (2007, p.8-9) en *Una nueva teoría del universo*, donde el autor comenta sobre los distintos intentos teóricos unificadores, por ejemplo, el físicocentrismo, que son una evasión o revocación

(...) del misterio central del conocimiento: que las leyes del mundo de alguna manera fueron creadas para producir al observador. Y más importante aún, el observador, en un sentido significativo, crea la realidad y no al revés. (...) Sin percepción, de hecho, no hay realidad. Nada tiene existencia salvo que usted, o yo, o alguna criatura viva, lo perciba; y la manera como la realidad es percibida tiene una influencia adicional sobre esa realidad. (74)

Aquí se explicita el problema de la responsabilidad del ser humano en la creación de realidad, pero también su alarde de superioridad para que la realidad en general y lo no humano existan. Sin el humano “no hay realidad”. Si bien en una parte dice “o alguna criatura viva”. Para el humano racionalista si no hay percepción no hay realidad, podríamos agregar si no le ponen

nombre ni lo significan, tampoco existe. Esta posición objetivista obtura o no reconoce la realidad psíquica singular ni común portadora de sentidos y materialidades mágico-mítico-religiosas y también político-ideológicas y científicas dominantes en un momento histórico que crean “realidades”. Además, se acepta que pueden contar con distintos tipos de “presencias” simultáneamente en la realidad compartible o en su puja por definirla (por ejemplo, verdad religiosa versus otras).

Más adelante interpela proponiendo:

Deberíamos dudar de la insistente realidad de nuestras más veneradas concepciones sobre el espacio y el tiempo, y de la noción misma de una realidad externa, para que podamos reconocer que es la acción de la consciencia misma, originada en nuestra biología, la que de alguna manera crea el mundo. (p.11)

Por supuesto, también se producen sesgos científicos que tratan de ser los portadores de “la verdad” sobre el mito de origen del cosmos, desde allí las distintas versiones científico-disciplinarias: cosmo/físico/bio/ecocentrismo, en puja permanente entre las mismas por su preminencia.

Vale destacar que el observador siempre está comprometido en el mismo proceso de observación. Por ejemplo, en la física, a partir del principio de incertidumbre en relación con la conducta de las partículas subatómicas según sean observadas o no. Plasmado por Heisenberg, ratifica el autor cuando dijo: “Una trayectoria solo existe si alguien la observa”. (p.21) Más adelante, describe Lanza sobre dicha teoría:

Los científicos han descubierto que, si ellos “miran” una partícula subatómica atravesar un agujero en una barrera, ella se comporta como una partícula: como una pequeña bala que pasa por un agujero u otro. Pero si los científicos no observan la partícula, entonces

se comporta como una onda. (...) Tal como John Wheeler, el eminente físico teórico dijo una vez: "Ningún fenómeno es un fenómeno real hasta que es un fenómeno observado." (...) Nada sucede hasta que el evento es en verdad observado. (p.23-24)

Sobre ello:

Se ha comprobado experimentalmente que, al estudiar partículas subatómicas, el observador en realidad altera y determina lo que percibe. El trabajo del observador se encuentra irremediamente enredado en aquello que pretende observar.

Un electrón resulta ser una partícula y una onda. Pero cómo y dónde se puede localizar esa partícula permanece enteramente dependiente del acto mismo de observar. (p.19)

Allí el observador puede considerar su posición consciente y racional como objeto e instrumento a aplicar, invariable. Pero ocurre que hay otras respuestas a la presencia del observador, mediante ondas, lo que desvía certezas y hacen circular otros sentidos por distintos caminos inasibles si no se conoce la dinámica.

Problema similar al trabajo del psicoanalista quien puede considerar el discurso consciente como objeto a descifrar sobre lo que dice y simultáneamente oculta, dado que hay otras ondas y parrillas significantes profundas a conectar como fantasías, deseos y otras expresiones del psiquismo profundo sin acceso o con dificultades para acceder al discurso o sólo hace por caminos imprevistos. Por supuesto, dichos contenidos pueden buscar su involucramiento o salir a la superficie discursiva mediante, lapsus, equivocaciones, actos fallidos, entre otras manifestaciones de vocación de expresarse/reprimirse.

El efecto de presencia y alteración de la dinámica vincular no solo se da en distintas prácticas científicas, también se da en los vínculos humanos cuando aparece alguien significativo en un grupo, institución, especialmente si tiene un vínculo afectivo, es un observador esperado, inesperado o líder. Ante ello se pueden modificar la estructura vincular previa a nivel de dinámica e incluso la nueva presencia puede disparar una acomodación de niveles pre o inconscientes. En los vínculos se produce mediante el impacto de la presencia real de un vínculo significativo lo que puede modificar conductas que se estaban desarrollando, catalizar demandas o deseos que no se estaban consiguiendo, generar dispersión o cohesión de los integrantes, modificación de roles, expectativas, necesidad de miradas, agudización de la percepción para evaluar cómo seguir, entre otras.

Asimismo, es importante destacar lo relacional entre partículas:

En 1965 el físico irlandés John Bell llevó a cabo un experimento que demostró que partículas separadas pueden influenciarse instantáneamente a través de grandes distancias. (p.22)

El movimiento en ondas trajo una diferencia en la física importante ya que supera o modifica el movimiento como partícula del electrón y su relación espacio/tiempo/velocidad/relaciones.

La física cuántica destaca la teoría relacional, de lo general a lo particular con yuxtaposiciones, mutua habitación e influencia, de conexiones a distancias que desafían la velocidad de la luz.

También es cuántica la teoría de que nunca el observador es neutral, su sola presencia determina o afecta el proceso de observación como venimos planteando.

Robert Lanza (2007, p.32), a su vez, afirma: “La realidad física comienza y termina con el observador animal.” Y también pone en

consideración el antropocentrismo en las distintas investigaciones científicas:

En la cosmología, los científicos han descubierto que el universo tiene una larga lista de características que dan la apariencia de que todo lo que conforma el mundo, desde los átomos hasta las estrellas, fue creado a nuestra medida. Muchos le llaman a esta revelación el principio del hilo de oro (Goldilocks Principle) porque el cosmos no es demasiado esto, ni demasiado aquello, sino justamente lo que permite la vida. Otros lo nombran el principio antrópico porque el universo pareciera centrado en lo humano. Y otros lo llaman diseño inteligente porque creen que no fue un accidente que el cosmos estuviera hecho a nuestra medida. (p.27-28)

De este modo, algunas teorías no solo tienen un perfil antropocéntrico, sino que también se acercan a la concepción de creación divina de la humanidad que tiene a su disposición a la Tierra, hecha a su medida y utilización, para cubrir sus necesidades vitales.

Verdades y subjetividades

Los seres humanos como sujetos necesitados de “verdades”, de verosimilitudes y de construcción de realidades y sentidos que permitan significar su relación con la realidad externa/interna y faciliten vivir. Proceso imprescindible para hacer previsible la relación con el mundo, especialmente a partir de la caída del predominio de lo mítico-religioso como modelo central de valoración del mundo, de sus efectos, de sus vulnerabilidades, realidades y relaciones de poder derivados. Esto se profundizó a partir del racionalismo de la modernidad y de los distintos procesos de

tecnificación e industrialización que fueron dominando la construcción de sentidos según el tiempo político y cultural.

Este proceso dinámico va desde lo religioso, a lo normativo ético, moral, institucional, político, hacia lo científico y, por último, a lo subjetivo que puede contener todos los otros, incluso negándolos o en contradicción o sin ella —según el caso— o funcionando en simultáneo y en forma atemporal, a modo del inconsciente. Lo que da como “verdad” lo religioso o lo científico es desmentido por lo subjetivo o por el sentido de otro orden como lo normativo e ideológico.

También es para considerar la angustia por el desconocimiento o ante el abordaje a lo no conocido y la imperiosa necesidad de referencias orientadoras para calmarla. Se establece de este modo una tensión entre la realidad psíquica y la compartida/compartible y las verosimilitudes circulantes o las distintas interpretaciones dominantes sobre la relación con el mundo de vida.

El desafío actual es recuperar la capacidad de pensar singularmente o en conjunto sobre nuevas prácticas, revisar las “realidades” impuestas, y dar lugar a nuevas interpretaciones de distintos acontecimientos desde sentidos horizontalizados, teniendo en cuenta los derechos circulantes, los distintos organizadores de sentido en puja por su predominio y las relaciones de poder que las originaron.

Vale destacar que lo mítico, religioso, científico ha sido y es construido y desarrollado como parte del antropoceno con las distintas creencias, pero también con hipótesis y teorías físicas, biológicas, antropológicas, pero centradas en la humanidad y su percepción consciente/racional como centralidad dominante, especialmente desde la modernidad, y sus sentidos derivados para definir existencias, presencias, realidades o no. Vale destacar que

el ser humano participa de lo terrenal y también del mundo celeste porque fue “creado” por la divinidad según numerosas concepciones religiosas y creencias de distintas culturas como constante búsqueda de sentidos a lo primario por ahora inasible. Y según predominen las diosas terrenales o los dioses paternos, celestes, ligados al cosmos y su potencia.

Desarrollos en los que frecuentemente, salvo las excepciones más ligadas a los mitos de origen desde lo materno-Madre Tierra, son portadores de una negación de la interdependencia humana con otros seres y presencias no humanas. También de la necesidad de respeto a cada presencia como bien para el conjunto, más allá de la humanidad como destinataria de sus beneficios, con sus creencias y teorías supuestamente científicas de soporte.

En la crítica al antropocentrismo nos resulta importante la opinión de Friedrich Nietzsche en *La ciencia jovial* (1879, p.146) cuando dice:

Me temo que los animales consideran al hombre como un ser semejante a ellos, que ha perdido de la manera más peligrosa el sano entendimiento animal; como el animal demente, como el animal que ríe, como el animal que llora, como el animal desdichado. (75)

Desigualdades en la construcción y distribución de riesgos

El riesgo ambiental y todas las amenazas que incluye, además de las vulnerabilidades socioeconómicas existentes, para eliminar sus causales y/o afrontarlas, expone con crudeza la distribución discriminadora y desigualadora del riesgo ambiental y

social. En muchos casos acompañado o avalado desde el racismo, origen étnico u otras discriminaciones ambientalizadas y/o espacializadas. Lugares o territorios vulnerables o inhabitables donde confluyen también diferencias socioeconómicas y culturales de los habitantes/víctimas o potenciales de serlo.

La lucha por conservar modos de vida de pueblos originarios o poblaciones pobres, empobrecidas y/o desterritorializadas está señalando la presencia de graves conflictos ambientales, que perjudica a los de menores recursos para defenderse o a los más vulnerables. Especialmente aquellas poblaciones con mayor fragilidad y menos posibilidades para defender sus hábitats, sus territorios, como sus culturas y su relación con la naturaleza.

Una ecología política tiene que ligarse indefectiblemente con la justicia ambiental y social. Para su aplicación es imprescindible la intervención del Estado, de los movimientos sociales, productivos, proteccionistas, culturales y gremiales en general. Esto es, lograr una justicia ambiental ligada a la justicia social versus empobrecimiento, expulsión de habitantes de territorios explotables, colonización subjetiva y sociocultural, entre otras violencias.

La ecología política, es una posición que debe terminar con el borramiento de la naturaleza en posición pasiva, como objeto-cosa, su explotación sin límites por parte de la humanidad para de este modo construir lo común, una comunidad que incluya un vínculo virtuoso con el ambiente y con la naturaleza en su conjunto. Donde también renuncie el ser humano a tomarse como único sujeto, activo y de derechos, abusando de la supuesta inacción o pasividad de la naturaleza.

Vale incluir así, la ruptura con el molde cartesiano, del humano-sujeto versus naturaleza-objeto, disociación que hay que trascenderla como molde primario de toda percepción y pasar a

ser parte de lo observado como plantea la física cuántica destacada en este escrito.

Para ello, es necesario asumir globalmente la ecoddependencia y las mayores responsabilidades en juego, sean potencias con exceso de consumos evitables o regulables, ya que afectan a la Naturaleza y a todo lo vivo. A su vez, es central y urgente resolver con estrategias ecológicas y orgánicas, el hambre, la marginalización estructural de poblaciones y las desigualdades insostenibles en la distribución de bienes materiales y simbólicos, alimentos, servicios de salud y su acceso.

El compromiso requiere de la intersectorialidad con articulaciones interseccionales de todo aquello que interviene en las crisis ecológicas como el entrelazamiento de: etnia, género, marginalizaciones y desigualdades socioeconómicas, región, procesos de colonización/neocolonización/ decolonización, tecnologías, tipo de explotación productivas, riesgos ambientales y en los distintos hábitats, entre otros. Por tanto, para transformar esta situación y hacerla sostenible en el tiempo, requiere resolver lo citado, basado en la justicia social, ambiental e incluir las otras demandas, injusticias y violencias asociadas.

También recuperar o promover a participación social activa para resistir la estrategia de desafiliación o aislamiento social y, contrariamente, conectar los cuerpos, recuperar la mirada y valorar los distintos modos de comunicación preferentemente en la presencialidad.

Esto es, concientizar y revalorar la necesidad vínculo con el otro/os, incluida la naturaleza y hábitat para construir comunidad que reúna y amalgame tanto lo singular como lo común y la mutua necesidad para satisfacer necesidades y proyectos multinivel.

A partir de lo planteado, desarrollar una ecología respetuosa, horizontalizada, con producciones y consumos vinculados a ver-

daderas necesidades y no en base a las demandas y deseos contruidos por el mercado, sin límites o para satisfacer falsas necesidades. Para lograrlo, es clave denunciar los intereses en juego y salir creativa y transformadoramente de la verticalidad violenta instalada contra la naturaleza y contra todo lo vivo.

Es central concientizar la necesidad de producir para la vida, para el buen vivir, para un vivir saludable y digno. Ello significa la limitación de la producción para evitar que llegue a una escala innecesaria que contamina y requiere de una fuerte propaganda para la creación de falsas necesidades y deseos para lograr su consumo o su desecho en caso de fracaso. Tampoco para promover los consumos compulsivos obturantes de vacíos y de carencias como es acumular, desechar y contaminar.

Este modelo exige una producción ilimitada, focalizada en rubros o alimentos que empobrecen su variedad por monocultivos y pérdida de soberanía productiva y alimentaria.

Sobre los desechos es central controlar y decidir medidas sobre la producción y distribución de residuos de la vida cotidiana expuestos a cielo abierto y tóxicos de origen agropecuario y/o industrial (incluso desechos de la explotación de usinas nucleares), de la minería, de la explotación petrolera u otros productos contaminantes no tratados o volcados a ríos o mares, según barrios, localidades o países más ricos o en contra de aquellos que tienen que sufrir la contaminación por falta de decisión, subordinación político-económica u otra causa.

En el mismo sentido, la necesidad de oponerse a la mercantilización del soporte de los desechos de países desarrollados con países pobres, lo que está acarreado graves problemas ecológicos de impacto global. Esto es la oculta o impresentable mercantilización de basuras y desechos tóxicos según la subordinación regional, étnica, económica, política u otra. Incluso tomando a la

misma naturaleza como objeto inferior a explotar, expoliar sin límites, incrementando el riesgo por el cambio climático para los más pobres, marginalizados, negros, aborígenes, migrantes forzosos, habitantes de tierras inhabitables... Cosificar a la Tierra, subestimar sus límites, es irreparable, en particular para los pobres y marginalizados de distintas sociedades.

Andreas Malm y Alf Hornborg (2022, p.1) nos comparten su aporte crítico:

Las desigualdades internas a la especie son parte y causa de la crisis ecológica actual y no pueden ser ignoradas al intentar entenderla (...) De hecho, la creciente fusión inextricable entre naturaleza y sociedad humana es indiscutible, tal como lo evidencian no sólo el cambio climático, sino también otro tipo de transformaciones antropogénicas de los ecosistemas (...). Tenemos, entonces, más razones para reconsiderar las economías y tecnologías humanas como fenómenos híbridos que entrelazan recursos biofísicos, percepciones culturales y estructuras globales de poder.

Más adelante afirman:

El Antropoceno registra este momento de epifanía: el poder de modelar el clima planetario pasó de la naturaleza al reino de los humanos (...). Si el cambio climático representa una forma de apocalipsis, no es universal, sino desigual: la especie es tanto una abstracción al final de la línea, como lo es en su fuente. (p.8) (76)

El discurso hegemónico, incluso sostenido por distintas ciencias trata de que es natural y necesaria la violencia contra la naturaleza y es natural de la humanidad como especie y no de sectores minoritarios de sociedades y potencias con pretensión de dominio global o de grandes regiones. O en su defecto, es una responsabilidad de la especie, estrategia que diluye la responsa-

bilidad de los Estados y gobiernos en sus políticas. Ante ello, es central producir una descolonización cognitiva (y epistémica) para transformar la relación intra-intersubjetiva y política con la naturaleza.

Aquí vale considerar el aporte de Latour (2017, p.252):

La Ciencia moderna se ha encargado de relegar la Naturaleza a un lugar de actor inerte, negando su historicidad e ignorando la potencia de actuar que poseen las fuerzas de la naturaleza. Con el binomio sujeto-objeto ocurre lo mismo que con el par Naturaleza/Cultura, como no se pueden definir a uno sin el otro, es necesario encontrar el concepto común que divide ambas partes.

Más adelante dice el autor:

La tierra prometida de la modernidad, sigue siendo prometida. Si los modernos no han escuchado las alertas del apocalipsis es porque son irreligiosos en el sentido que negligencian la materialidad, descuidan sus obligaciones con ella, la deshistorizan, niegan su retroacción (...). (pp.254/6) (77)

Una vez más, Latour nos muestra que caer en las dicotomías Naturaleza/Cultura y Sujeto/Objeto ya no nos sirve para explicar la situación actual del mundo. Las viejas premisas de la Modernidad nos llevaron a desconectarnos por completo del territorio en donde habitamos, ahora es tiempo de volver a conectarnos con él, de dejarnos atrapar en sus bucles de acción, de ser sensibles a la retroacción de Gaia, para volver a ser de la Tierra.

Es importante tener en cuenta que en el siglo XVIII fue muy fuerte la impronta del mundo sajón para la explotación de los bienes naturales como recursos para su proceso de industrialización y sus beneficios para el que trabaja o los explota, lo que fue dando soporte moral incluso religioso, económico y legal a la

devastación ambiental y a la apropiación de territorios para su explotación y sus intereses geopolíticos.

Este proceso de devastación ambiental y de los bienes naturales produjo una fuerte tensión entre la promoción de un modelo de producción, consumo y la imposibilidad de sostenerlo como supuesto modelo civilizatorio, ya que no tuvo como principio la justicia social, territorial ni ambiental. Tampoco tuvo en cuenta la inclusión del conjunto y el que queda afuera del modelo es por su culpa o carece de la bendición divina. De este modo, se privatiza o singulariza la injusticia y violencia socioeconómica.

Estrategia de colonización integral (también subjetiva) que produjo una mercantilización de los bienes naturales comunes debido a su utilización como recursos estratégicos —para el desarrollo tecnológico y de sus sociedades— para los países centrales o imperios de turno. Además, se produjo/ce una colonización tecnológica desde los países centrales contaminantes y desarrollados a partir —en buena medida— de esta dinámica entre tecnología-contaminación-subdesarrollo y subordinación.

Esto dio lugar a la expulsión hasta nuestros días de habitantes de territorios explotables o de interés geopolítico. Expulsión y desposesión de los pueblos que pierden sus tierras, su ciudadanía y sus medios de vida, quedando sujetos a la violencia legal o militar, a la discriminación, a la pérdida de identidad, de cultura, de soberanía y otros sometimientos. Dicha estrategia fue/va montando una ecología del miedo ante los depredadores que afectan el hábitat de los más débiles y sus derechos a habitar y a vivir dignamente, utilizando la amenaza para controlarlos, expulsarlos o extinguirlos.

Latinoamérica ha sido y es exportadora de materias primas al mundo como subordinación a la geopolítica dominante desde los países centrales. Esto afirma una inserción dependiente, subor-

dinada, con limitaciones en su desarrollo tecno-industrial, con pérdida de soberanía en la explotación de recursos necesarios para aquellas, de territorio, de soberanía alimentaria. A esto hay que dar una fuerte respuesta cooperativa y de soberanía regional.

Este modelo habilitó la devastación ambiental, el ataque a los bienes naturales, como resultado de la explotación sin límite desde el supuesto del derecho derivado del que trabaja, necesita y utiliza los “recursos” para sus fines. Aquellos países que no los explotan y/o no los “necesitan”, no tienen derecho sobre ellos. De este modo, la prioridad sobre ellos depende del poder de fuego, económico y/o de coerción del más fuerte.

Cambio climático y actividad humana. Tipo de producción y consumos

El tipo de explotación agropecuaria, de monocultivos, la modificación genética de granos, la aplicación de químicos contaminantes para mejorar el rendimiento (supuestamente para eliminar el hambre en el mundo por la falta de alimentos) sin respetar a la naturaleza, con una omnipotencia, superioridad y ostentación sobre ella, ha producido un impacto global sin precedentes y deja expuesta la vulnerabilidad humana para afrontarla y superarla sin dolorosas consecuencias. Esta modalidad ataca profundamente la cultura de los pueblos y a su soberanía alimentaria, atentos/as que la misma etimología de la palabra cultura está referida a cultivar.

Además, la cultura es una complejidad como señala Kusch (1978, p.17), que incluye, la relación con el suelo, hábitat, geografía, identidad, entre otros aspectos a tener en cuenta:

Eso produce la cultura como un modo peculiar de cultivo para hacer frente al contorno. La cultura es entonces un molde simbólico para la instalación de una vida. Este molde simbólico constituye el así llamado suelo. (78)

Esto conformante del suelo donde se va a desarrollar la vida por supuesto, en interacción dinámica.

Otro serio problema, a nivel internacional, es la disputa por el manejo y soberanía sobre las semillas, de las patentes por modificación genética de las mismas, la descontrolada fumigación con agroquímicos ligados a ellas, herbicidas y pesticidas que además atacan el suelo y generan presidio económico-productivo. Todo ello lleva a la pérdida de soberanía en sus distintas expresiones y áreas de producción y a la ruina culposa de productores/as locales pequeños y/o medianos en diversos lugares del mundo, debido a su progresivo endeudamiento, pérdida de tierras, suicidios por ideales de enriquecimiento veloz y ante el fracaso de las semillas modificadas a mediano plazo. Duras consecuencias con gran impacto psicosocial, afectivo, económico, cultural y ambiental.

De este modo, el cambio climático está produciendo efectos en cadena o focales incontrolables, tanto en los ecosistemas locales como en las dinámicas socioeconómicas de las sociedades impactadas que no cuentan con los recursos suficientes para afrontar las consecuencias ni modificar sus causales.

El cambio climático se ha generado entre otras causas por el calentamiento global producto de la actividad humana (a pesar de algunas resistencias a reconocerlo por las grandes potencias industriales), y se va transformando definitivamente en un problema político, social, cultural y económico inevitable de reconocer e incorporar en los programas políticos de todos los países, más allá de las resistencias existentes, ya que la realidad es desbordante.

Desborde que en muchos casos dispara defensas psicológicas como la negación o desmentida, como decimos más arriba, particularmente cuando la realidad muestra una verdad difícil de aceptar por los costos psicoemocionales, económicos y sociales que acarrearía asumirla y realizar los duelos y transformaciones necesarias.

El calentamiento global ha sido causado por la acumulación de gases de efecto invernadero en la atmósfera a lo largo de dos siglos de progresiva industrialización, generando diferentes responsabilidades desde las potencias más desarrolladas en relación con las no industrializadas, más afectadas por el proceso a múltiple vía, lo que incluye su limitada capacidad de respuesta.

La industrialización y la exportación de sus productos industriales fueron definiendo nuevos imperios que necesitaron sostener el modelo tanto desde lo económico, la libertad y apertura de mercados, en contra (por distintos medios) de las resistencias o protecciones locales y públicas. O sea, contra todo tipo de regulación pública local, a lo que se suma la articulación/soprote con creencias dominantes monoteístas referidas al derecho de la humanidad a someter la Tierra y sus frutos y a llevar adelante el dominio sobre la naturaleza.

El cambio climático manifiesta así ser producto de gran embate del sistema productivo-industrial a múltiple vía, financiero, distributivo, armado, entre otros. Incluso existen grandes inversiones de los intereses globales de explotación contaminante para desarrollar investigaciones académicas para defender su postura. Además de invertir en dichas universidades, en becas, publicaciones, centros culturales, etc., para desviar la carga de responsabilidad sobre ellos, y para relativizar o negar el cambio climático por la actividad humana.

Actualmente, se puede observar que los excesos cometidos contra la naturaleza son irreconciliables con el sostenimiento de un ambiente saludable y también se oponen a las posturas ligadas a la protección de la naturaleza, de una vida armoniosa y respetuosa con ella, la propiedad común de territorios, la distribución justa de sus productos.

El supuesto poder sobre la naturaleza hace a una interiorización de la negación del cambio climático por las acciones humanas, como que la naturaleza es una Gea, una gran madre que tiene capacidad de metabolizar todo, incluidos los excesos.

La lucha debe ser más confrontativa y con inmediata reducción de las causales que generan el calentamiento global y a múltiple vía, principalmente contra las potencias centrales, a fin de liberar del secuestro conseguido de las poblaciones más vulnerables por élites políticas y económicas que atacan la vida en su conjunto en aras del “progreso”, disminución del hambre en el mundo y la “inserción laboral”. Cinismo a gran escala.

Vale destacar que el cambio climático está produciendo calentamiento global e impacta en distintas regiones y a nivel local, generando intensas tormentas, lluvias torrenciales e inundaciones en zonas que nunca habían ocurrido, sequías prolongadas, incendios, entre otras consecuencias.

La ONU produjo un Preinforme en 2022 sobre el cambio climático en el que los expertos del organismo internacional sostienen que:

Las personas deberán adaptarse para enfrentar las consecuencias devastadoras e inevitables del calentamiento global.

Además, que:

Las consecuencias del calentamiento global impactarán a todos los continentes y a todos los aspectos: salud, seguridad alimentaria,

escasez de agua, desplazamiento de poblaciones, destrucción de ecosistemas.

A su vez destaca que:

El calentamiento climático global genera indefectiblemente desplazamiento forzado de distintas especies de animales a las zonas urbanizadas facilitando el salto de virus de estos a los humanos. Salto que previo al desplazamiento era contenido y transmitido en sus mismas especies y otras cohabitantes en su territorio (montes, selvas, humedales, etc.), que, al ser deforestados, incendiados, contaminados, facilita el proceso. (79)

La degradación ambiental y el calentamiento climático están produciendo serios problemas de salud en los humanos, no humanos y de los hábitats en que participan y del mismo ambiente, Además, por su interacción intersistémica, es imposible mantenerlos suficientemente separados, un problema en cualquiera de ellos impacta o perjudica al resto.

Atentos a dichas consecuencias y la gravedad del problema climático a escala global, es inexcusable desarrollar la estrategia de promover el reconocimiento de interseccionalidades, insistimos, entre temas como hábitat, género, racismo, saberes, cultura, extractivismo, monocultivo, pérdida de biodiversidad entre otros de importancia social y política, para su articulación, concentración y tramitación desde allí para que no se diluyan ni tabiquen como resultado de una manipulación neoliberal hacia el entretenimiento en temas marcados por su agenda mediática. Esto es, desviar el problema para distraer de los temas centrales como injusticia distributiva, injusticia social, desigualdades, desempleo, discriminaciones, desarraigo, desterritorialización, etc. Tampoco caer en desarticulaciones entre los que sufren discriminaciones y menos discriminar a otras víctimas, ya que ello puede ocasionar

que sean manipulados para que se transformen o visualicen como supuestos extremistas. Por ejemplo: nazifeminismos, extremistas verdes, fundamentalistas anti-extracción de recursos, etc.

Ante esta complejidad, es imprescindible la organización comunitaria con carácter participativo para implementar las estrategias de prevención, contención y transformación de las causas, por ejemplo, del cambio climático por intervención humana a través del tipo de explotación y consumos. No solo el empoderamiento de algunos/as militantes de la ecología, especialistas u otros sectores comprometidos, sino abordar con las comunidades las causas y los motivos políticos, discriminaciones, desigualdades e intereses económicos en puja, con las correspondientes denuncias al Estado en caso de que no tome su grado de responsabilidad en la problemática o se desentienda.

También la intervención participativa sobre la disposición, manipulación, cosechas, variación y/o rotación de sembrados y elaboración de alimentos, ya que es un proceso que requiere ser visualizado como actividad no sólo económica, sino también política en sí misma, porque compromete a la salud del conjunto social, a su cultura, a su relación con el hábitat pero también al proceso de industrialización de los alimentos, el uso de conservantes no permitidos, la producción ilimitada o monocultivos, donde se prioriza lo económico, lo rentístico o las condiciones de producción, monocultivo u otras degradantes, solicitadas por las potencias centrales que atacan la propia soberanía alimentaria.

Las distintas violencias ejercidas por la humanidad contra la naturaleza se vuelven contra sí misma a partir de las reacciones como inundaciones, tormentas de distintos tipos, como principio de autorregulación, pero también por desborde de sus capacidades de metabolización de daños y contaminación. El exceso hace que la naturaleza no cuente con los recursos suficientes para una

autorregulación creativa y perfeccionante, todo lo contrario, ya que termina afectada más allá de sus posibilidades de reparación y recuperación. Este proceso hace que se incrementen los indicadores de emergencia y que lleven a tomar conciencia de la necesidad de su respeto y cuidado, de reconocimiento de lo humano y de lo no humano en su dinámica y los condicionantes para sostener un ambiente saludable.

Latour (2017) propone la puesta en escena, elegir abogados que defiendan, portavoces que hablen por los seres no humanos en riesgo, realizar un Parlamento con representantes directos como hicieron en Nueva Zelanda con su río sagrado. Asamblea de humanos y no humanos, en una ficción creativa y responsable de la protección del conjunto.

Sobre el cambio climático una investigación señaló su incidencia en próximas transmisiones virales de alto riesgo. Un informe publicado por la revista Nature (2022) prevé, con el uso de modelos, que:

(...) para 2070 se puedan producir unos 15.000 nuevos eventos de transmisiones víricas entre especies debido a la reorganización de la distribución de los mamíferos, impulsada por el cambio climático en un escenario de calentamiento de dos grados centígrados. (80)

Además, afirma que este aumento de las oportunidades de intercambio viral puede incrementar el riesgo de que enfermedades infecciosas emergentes salten a los humanos, especialmente en las zonas de alta densidad de población de África tropical y el sudeste asiático, señala la investigación que advierte, en especial, sobre los murciélagos.

Al menos 10.000 especies de virus, comenta la investigación, tiene la capacidad de infectar a los humanos, pero en la actualidad la gran mayoría circula silenciosamente en los mamíferos salvajes.

En conjunto, el estudio sugiere que el cambio climático se convertirá en el principal factor en origen del riesgo de aparición de enfermedades, por encima de problemas como la deforestación, el comercio de especies silvestres y la agricultura industrial.

A su vez, la emisión de gases de efecto invernadero generaría —a corto plazo— una destrucción de la biodiversidad y una proliferación de bacterias y virus.

Atento a ello, la crisis climática hará que los animales salvajes tengan que trasladar sus hábitats a zonas con gran concentración humana, lo que aumentará de forma drástica el riesgo de que nuevos virus provoquen la próxima pandemia.

Por su parte, la investigadora Sandra Díaz (2023), en una entrevista afirma:

El cambio climático global, el deterioro acelerado de la biodiversidad, la contaminación del agua, el aire y los suelos, a la escala que los estamos viendo, no son independientes. Son en realidad síntomas diferentes de un mismo modelo de apropiación de la naturaleza y de vincularnos con el resto de los humanos. Un modelo donde prima la obtención de un máximo provecho inmediato por sobre el bien común. Y cuando digo bien común me refiero a los otros seres humanos que viven hoy, las generaciones futuras y también el resto del mundo viviente. En este modelo, muchas de las consecuencias ecológicas y sociales de la industria, el transporte y los sistemas de alimentación, son lo que se llama “externalidades”, es decir, no las paga quien se beneficia con la actividad, sino “algún otro” que no participa de las ganancias. (...) No se tiene en cuenta que muchas de estas actividades, del modo en que hoy se realizan, atentan directamente contra los bienes ambientales comunes y, por lo tanto, contra la salud humana en el sentido más amplio. Generan desigualdad económica, desigualdad social, desigualdad en la posibilidad de tener una buena salud, una vida digna y plena o,

simplemente, una vida (...) toda la evidencia científica nos dice, cada vez más claro y desde más vertientes, es que hay un entrelazamiento entre todos los seres vivos, incluidos, por supuesto, los humanos. Hay conexiones estrechas y antiguas que, para bien o para mal, no podemos eliminar. (...) Con respecto a la biodiversidad, tres cuartos de la superficie de los continentes y dos tercios de la de los océanos tienen huellas humanas muy importantes. Un cuarto de las especies de animales y plantas más conocidos están amenazadas con la extinción; si extrapolamos esto a todas las especies que existirían en el planeta, alrededor de un millón estarían en algún riesgo de extinción. Nunca en la historia humana habíamos puesto en peligro los ecosistemas del modo en que lo estamos haciendo ahora. Lo que en el pasado eran epidemias, es decir, afectaban regiones o continentes, ahora, con nuestra ayuda, se pueden transformar en pandemias y afectar a casi todo el planeta. (pp.1/3) (81)

El calentamiento global afecta todo lo vivo, por supuesto incluida la especie humana y es resultado, en buena parte, de la desigualdad económica obscena de un porcentaje mínimo de la misma, en sus consumos y desechos en relación con el resto.

El 10% más rico de la población mundial es responsable de dos tercios del calentamiento global observado desde 1990 y del consiguiente aumento de fenómenos climáticos extremos.

Es la conclusión de un nuevo estudio publicado en *Nature Climate Change* (2025) que cuantifica las consecuencias climáticas de las desigualdades sociales.

El análisis revela que la desigualdad de ingresos impulsa el cambio climático, destacando la responsabilidad del uno por ciento más rico

en fenómenos extremos y la necesidad de políticas ambientales equitativas.

El estudio evalúa la contribución de los grupos con mayores emisiones dentro de las sociedades y descubre que el 1% más rico del mundo contribuyó 26 veces más que el promedio mundial a los aumentos de los extremos de calor mensuales (1 cada 100 años) a nivel mundial y 17 veces más a las sequías en la Amazonia. Además, descubrieron que las emisiones del 10% más rico de las personas, solo en Estados Unidos y China, provocaron un aumento de dos a tres veces en los extremos de calor en las regiones vulnerables. (82)

Cambio climático y derechos de la Madre Tierra

El reconocimiento de los derechos de la Madre Tierra está relacionado directamente con el cambio climático producido fundamentalmente por la falta de respeto a los mismos o su vulneración por la actividad humana.

Sobre los avances respecto a los derechos de la Madre Tierra, resulta imprescindible citar el siguiente documento: Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra. XXVII. De la Asamblea Ordinaria del Parlamento Latinoamericano, Panamá, 2 de diciembre de 2011. Cuyo Preámbulo dice:

Nosotros, los pueblos de la Tierra: Considerando que todos somos parte de la Madre Tierra, una comunidad indivisible vital de seres interdependientes e interrelacionados con un destino común; reconociendo con gratitud que la Madre Tierra es fuente de vida, alimento, enseñanza, y provee todo lo que necesitamos para vivir bien; reconociendo que el sistema capitalista y todas las formas de

depredación, explotación, abuso y contaminación han causado gran destrucción, degradación y alteración a la madre tierra, colocando en riesgo la vida como hoy la conocemos, producto de fenómenos como el cambio climático; convencidos de que en una comunidad de vida interdependiente no es posible reconocer derechos solamente a los seres humanos, sin provocar un desequilibrio en la Madre Tierra; afirmando que para garantizar los derechos humanos es necesario reconocer y defender los derechos de la Madre Tierra y de todos los seres que la componen, y que existen culturas, prácticas y leyes que lo hacen; conscientes de la urgencia de tomar acciones colectivas decisivas para transformar las estructuras y sistemas que causan el cambio climático y otras amenazas a la Madre Tierra; proclamamos esta Declaración Universal de Derechos de la Madre Tierra, y hacemos un llamado a la Asamblea General de las Naciones Unidas para adoptarla, como propósito común para todos los pueblos y naciones del mundo, a fin de que tanto los individuos como las instituciones, se responsabilicen por promover mediante la enseñanza, la educación, y la concientización, el respeto a estos derechos reconocidos en esta Declaración, y asegurar a través de medidas y mecanismos prontos y progresivos de carácter nacional e internacional, su reconocimiento y aplicación universal y efectivos, entre todos los pueblos y los Estados del Mundo. (83)

Por su parte, la ONU en el año 2022, tomó posición sobre el medio ambiente saludable como derecho humano universal. Ello a partir de que el Consejo de Derechos Humanos de la ONU declaró que un medio ambiente limpio, saludable y sostenible es un derecho humano. (84)

A partir de ese avance la Asamblea General de Naciones Unidas aprobó la resolución que avala que el derecho al medio ambiente sano sea reconocido a nivel mundial con carácter de

derecho humano universal. De este modo, reconoce el acceso a un medio ambiente limpio, sano y sostenible como un derecho humano universal.

También reconoce que el impacto del cambio climático, la gestión y el uso insostenibles de los recursos naturales, la contaminación del aire, la tierra y el agua, la gestión inadecuada de los productos químicos y los residuos, y la consiguiente pérdida de biodiversidad interfieren en el disfrute de este derecho, y que los daños ambientales tienen implicaciones negativas, tanto directas como indirectas, para el disfrute efectivo de todos los derechos humanos.

En esta oportunidad, el secretario general de la ONU declaró que el derecho recién reconocido será crucial para hacer frente a la triple crisis planetaria. Esto se refiere a las tres principales amenazas medioambientales interrelacionadas a las que se enfrenta actualmente la humanidad: el cambio climático, la contaminación y la pérdida de biodiversidad, todas ellas mencionadas en el texto de la resolución.

Cada una de estas cuestiones tiene sus propias causas y efectos, y deben resolverse si queremos tener un futuro viable en la Tierra.

Sobre el final afirma:

Las consecuencias del cambio climático son cada vez más evidentes, a través del aumento de la intensidad y gravedad de las sequías, la escasez de agua, los incendios forestales, la subida del nivel del mar, las inundaciones, el deshielo de los polos, las tormentas catastróficas y la disminución de la biodiversidad.

Es imprescindible y urgente correlacionar los DD. HH. y no humanos con los derechos ambientales a nivel universal. La posibilidad de construcción y sostenimiento de un ambiente y

hábitat saludable para las distintas especies, humana y no humanas, y la biodiversidad, es fundamental para la sobrevivencia de ellas. En los derechos humanos de primera generación se contemplaron el derecho a la vida. Ello está en constante riesgo por la contaminación existente; también lo están los de segunda generación, por ejemplo, el derecho a un trabajo decente, ya que los derechos sociales, están atacados por la afectación de los pequeños productores, su expulsión por el latifundio, por monocultivos intensivos que dejan sin trabajo, por el extractivismo y expulsión de campesinos, entre otros problemas. Mientras los de tercera generación, los derechos ambientales, como derechos colectivos con predominio sobre los individuales están vulnerados por el ataque al ambiente, a la Pachamama, como sujeto de derechos colectivos y ambientales.

Por su parte, la Organización Mundial de la Salud (OMS) afirma que la contaminación del aire es la mayor causa de enfermedad y muerte prematura en el mundo, con más de siete millones de personas que mueren prematuramente cada año debido a la contaminación.

Por último, el declive o la desaparición de la diversidad biológica —que incluye animales, plantas y ecosistemas— repercuten en el suministro de alimentos, el acceso al agua potable y la vida tal como la conocemos.

Es central considerar que el reconocimiento a la flora, fauna y naturaleza en su conjunto como sujetos de derechos siempre es portador o resultado de una perspectiva humana por su capacidad de pensamiento. Por lo que el reconocimiento o su falta conforma una posición política, ética y moral. Esta última tiene —a su vez— que evaluar los límites a toda su perspectiva sobre la moral centrada sobre su propia especie. Debido a ello, es central ampliar la perspectiva de derechos a otras presencias de la naturaleza,

sobre la necesidad de sus aportes y limitaciones para el conjunto. Esto a fin de desligarla de las obligaciones exigidas de cumplir por las distintas presencias no humanas —básica o solamente— para el ser humano o a su favor y orientarla hacia donde hay una necesidad vital y encontrar los límites en juego y los derechos a sobrevivir del conjunto humano y no humano.

La lucha por los derechos de la naturaleza y por un sistema productivo respetuoso de la misma, de las soberanías, de las éticas y justicias en juego es central llevarla adelante, defenderla y que se apliquen las medidas reparatorias y los compromisos concretos y efectivos en su gestión, por las potencias del mundo. Especialmente de aquellas resistentes a las necesarias transformaciones productivas y transiciones.

Asimismo, evitar que las políticas eco-reparatorias y preventivas no signifiquen o se transformen en un nuevo esquema de poder geopolítico en perjuicio de los más vulnerables o empobrecidos y tampoco lleve a posturas fundamentalistas que boicoteen todo tipo de producción, ya que cuando pueden acordarse políticas preventivas basadas en prácticas respetuosas del ecosistema y los controles de excelencia en distintos tipos de explotaciones (control de plagas, de residuos, de industrializaciones con modelos ecológicos y orgánicos, etc.), es posible tener resultados que no afecten al mismo ni su salud integral, incluidos humanos y todo lo vivo.

El pensador, poeta y político Víctor Hugo (1802-1885), autor de la obra *Los miserables*, escribió: “produce una inmensa tristeza pensar que la naturaleza habla mientras el género humano no escucha.” Con su sensibilidad y la revolución industrial en marcha, anticipó lo que está sucediendo actualmente con la devastación ambiental y los efectos del llamado cambio climático a nivel mundial.

Injusticia socioambiental

Las tensiones producidas por la cosificación y mercantilización de la naturaleza se manifiestan con fuerza a partir de la contradicción planteada por el concepto de *buen vivir*, basado en el discurso propio de los movimientos indígenas de Ecuador, Perú y otros. Donde se incluye a la naturaleza y a lo humano y no humano como parte de ella y no como ajenidad.

Ante ello, es central reivindicar la cuestión social, política, sanitaria y económica en clave ambiental. Además, que lo ambiental no quede sujeto a estrategias políticas que tratan de dejarlas en manos de “expertos” negacionistas y que sigan tratando a la naturaleza como una exterioridad y menos con recursos propios para restaurarse de la violenta actividad humana. Tampoco darles lugar preponderante a los discursos interesados en sostener el negacionismo climático para seguir con el modelo extractivista de explotación, exportación de naturaleza y consumo irresponsable y contaminante. A partir de estos riesgos y prácticas, es clave reivindicar el respeto a la naturaleza como condición de la vida a futuro de lo humano y no humano, su reproducción y supervivencia.

El tipo de explotación, consumo y relación de producción/reproducción humana y social y con la naturaleza, tiene impacto en los sistemas ambientales y viceversa a partir de sus actividades sociales, culturales, económicas y en la salud del conjunto. En la actualidad, el sistema económico global dominante, de base extractivista, tiene una profunda responsabilidad en la alteración ecológica a partir del objetivo central de explotación y mercantilización sin límites.

A partir de ello, el movimiento de justicia climática debe trabajar en contra del negacionismo y su circulación legitimada, en muchos casos, simultáneamente sobre las relaciones de producción y consumo, además de la cultura y soberanía alimentaria, a partir de las necesidades, relación con la naturaleza y culturas. También es importante reconocer y destacar las prácticas que hacen al sostenimiento y reproducción de la vida basadas en su cuidado. En cuyas políticas y luchas, se encuentran muchos movimientos feministas territoriales o ecofeminismos, que no solo pelean por los derechos de género y su articulación en contra de los intereses corporativos y discriminadores, sino también en la defensa ambiental.

Derechos humanos de tercera generación

El derecho humano a un ambiente saludable o derechos de la solidaridad es un derecho de tercera generación, ya que tiene profunda incidencia en la vida no solo de la especie humana, sino de todo lo vivo en su interdependencia. Los derechos humanos de tercera generación son una actualización de la Declaración Universal de Derechos Humanos promulgados por la ONU en 1948, que no los contemplaba y que han pasado a formar parte de las constituciones nacionales de muchos países. Están motivados por una serie de preocupaciones globales propias de finales del siglo XX y principios del XXI, principalmente el deterioro del medioambiente y sus efectos negativos en la calidad de vida de las personas.

Su reconocimiento ha sido central, ya que nacen para corregir las graves injusticias que sufre la humanidad, de los que forman

parte los derechos ambientales. Están dirigidos a colectividades de sujetos, pueblos, grupos sociales e individuos.

La Oficina del Alto Comisionado de Derechos Humanos de las Naciones Unidas en su informe El derecho a un medio ambiente limpio, sano y sostenible dice:

Por primera vez en su historia, las Naciones Unidas han reconocido que todos, en todas partes, tienen derecho a vivir en un medio ambiente limpio, saludable y sostenible. Las resoluciones del Consejo de Derechos Humanos en 2021 y la Asamblea General en 2022 agregan este derecho humano fundamental a la biblioteca de derechos reconocidos internacionalmente, como hemos citado más arriba. Mientras la humanidad se enfrenta a una crisis planetaria sin precedentes, tenemos la genuina esperanza de que el derecho a un medio ambiente limpio, saludable y sostenible sirva como catalizador de cambios sistémicos y transformadores para producir un futuro justo y sostenible en armonía con la naturaleza. (85)

Estos derechos contienen una serie de principios que inundan la totalidad del sistema jurídico, de ahí que se hable de su transversalidad. Tienen por objeto la tutela de la vida, de la salud y el equilibrio ecológico. Además, velan por la conservación de los recursos naturales, el paisaje y los bienes culturales.

Ante ello, es central proteger el hábitat, el ambiente y el derecho a su cuidado integral y como dador de identidad e identificaciones, ya que cada sujeto forma parte de él, hace a su arraigamiento biopsicosocial, cultural, histórico, político y coadyuva a configurar parte de las identidades y de las subjetividades tanto singulares como de toda una comunidad y nación.

Dentro de los derechos humanos de tercera generación, encontramos el derecho de gozar de un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, al desarrollo, a la paz, a la libre determina-

ción de los pueblos, al patrimonio común de la humanidad, a la comunicación y, por último, el mega derecho humano al desarrollo sostenible, conformado tanto por el derecho al ambiente como por el derecho al desarrollo. Si bien, para no limitarlo al modelo desarrollista, que puede ser cuestionable según su orientación e intereses, podríamos ampliarlo al concepto de buen vivir, de buena vida con inclusión, justicia social y armonía con la naturaleza.

El derecho a gozar de un ambiente sano y ecológicamente equilibrado es un derecho humano social y subjetivo concebido para todos y cada uno de los sujetos, oponible a cualquiera (Estado y particulares) y con posibilidad de ser ejercitado en nombre de cualquiera por formar parte de los denominados intereses difusos.

Al tratarse de derechos colectivos no pueden ser monopolizados o apropiados por sujetos individuales, ya que pertenecen al género humano como un todo.

De este modo, es imprescindible el reconocimiento, en la construcción de las identidades, de las subjetividades singulares y socioculturales, de lo ambiental y el hábitat compartido. Construcción que suma el enfoque de derechos en la gestión de riesgos, como también los derechos humanos de tercera generación. El ambiente, los territorios, paisajes y hábitats definen culturas, relaciones interespecies, saberes, subjetividades, proyectos.

Desde allí, las profundas argumentaciones que se suman a las ecológicas u otras de soporte científico para respaldar la importancia del respeto y preservación de montes, lagos, selvas, bosques, ríos para proteger la vida y su desarrollo saludable integral. Como también de todas aquellas cosmogonías o cosmovisiones protectoras que cuidan a la naturaleza para que no sea sacrificada.

Por su parte, los vínculos saludables y solidarios con humanos, con no humanos y con el hábitat hacen sostenible y previsible la vida del conjunto. Contrariamente, el aislamiento social, la desconexión con la naturaleza, la violencia, la desconfianza y el miedo generan inmunosupresión, enfermedades y sufrimientos prevenibles, en muchos casos.

Además, es vital ejercer el derecho al disfrute y goce de los bienes terrenales en forma equitativa, limitando el consumismo, el extractivismo, la tecnología descontrolada y contaminante que afectan al conjunto y en especial a los sectores más vulnerados de las sociedades en general y de los países emergentes o periféricos en especial.

La función ambiental y social de la propiedad implica la existencia de limitaciones y restricciones a la propiedad privada, con el fin de garantizar —a la colectividad— el derecho a gozar de un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, como también en situaciones especiales, armonizando el interés propio del particular con el interés común y sus derechos.

Vale insistir que el ambiente está en relación directa con las sociedades con las que está vinculado. En el mismo impactan las actividades agrícola-ganaderas industrializadas en extremo, dañinas del medio; los zoocidios o sacrificio de animales, matanzas selectivas para erradicar enfermedades, plagas o superpoblación, la genetización controlada o su modificación para maximizar beneficios económicos; las fumigaciones innecesarias y descontroladas; las explotaciones mineras e industriales contaminantes; el manejo irresponsable del agua dulce; las distintas construcciones “desarrollistas” arrasadoras de hábitats naturales, y sus procesos contaminantes versus el respeto a los recursos existentes como flora, fauna, paisajes, montes, y todo aquello que conforma una geografía virtuosa con la vida, su disfrute y su

reproducción solidaria entre todo lo vivo, incluyendo las distintas especies e intergeneracionalidades.

Extractivismo

Históricamente, el modelo extractivista de explotación de bienes naturales (entre ellos minerales, petróleo, gas, fauna y flora) y de seres humanos (esclavos y pueblos originarios, entre otros) tuvo como objetivo principal la construcción de nuevos imperios o fortalecimiento de los existentes, lo que produjo un cambio abrupto en el vínculo con la naturaleza y en las relaciones de poder regionales e internacionales derivadas. Principalmente, se produjo el apoderamiento del oro y plata sudamericano, también de la explotación del azúcar y café con la implementación internacional del esclavismo africano, entre otras violencias que se constituyeron en estructurales para la modernidad. Así se fue afianzando —desde sus inicios— el capitalismo y colonialismo y neocolonialismo europeo y sajón, hasta nuestros días.

Para conseguirlo y hacerlo más efectivo, los distintos colonialismos e imperios han tratado y tratan de quebrar los vínculos de las culturas a dominar con su hábitat, su producción y ambiente natural, con sus mitos, sus creencias y saberes ligados a los mismos para, desde allí, depredar sus recursos, saquearlos y colonizarlos económica, cultural y subjetivamente, con menor resistencia. El desarraigo cultural y ambiental es central para avanzar con el extractivismo en todas sus formas. Además, buscan producir consensos para lograr su cometido sin problemas y/o controlar/reprimir a los/las que se opongan a sus intereses de dominación. En el caso de encontrar resistencias, programan desestabilizaciones políticas, ataques a sus democracias o sis-

tema de gobierno, a sus líderes sociales, producen golpes cívico-militares, financieros, mediático-judiciales, legislativos, informáticos, entre otros.

Estos procesos colonizadores y neocolonizadores más recientes han incrementado las desigualdades en ingresos y oportunidades, produjeron/producen las permanentes migraciones internas y externas por desocupación, desesperación, expulsión, desposesión, exclusión o segregación social, política y otras violencias expresadas principalmente en regiones empobrecidas y colonizadas por el extractivismo.

De este modo, se fueron consolidando, avalando y legitimando progresivamente el extractivismo y la expropiación de territorios, de sus bienes naturales, pagando así sus víctimas, los habitantes a colonizar, con la desposesión de sus territorios, de sus bienes comunes, sus cuerpos, derechos y subjetividades, incluso desde argumentos racializadores y supremacistas, a fin de lograr el dominio estructural, fundamentalmente de Latinoamérica, Caribe y África.

Actualmente, el extractivismo está focalizado en la minería a cielo abierto, combustibles fósiles, biocombustibles, en la expansión de la frontera agroganadera, de pesca industrial, a lo que ahora se suma la especulación financiera sobre su disponibilidad a futuro, la intensidad de explotación y extracción o no. También los criminales desplazamientos forzados de comunidades enteras hacia centros urbanos, por contaminación, desposesión territorial, guerras, entre otros graves problemas.

Asimismo, dichos intereses afianzados a través de los siglos han generado parte de las estratificaciones sociales y manipulaciones del hábitat vigentes.

Dicha consolidación ha sido avalada y sostenida en muchas regiones por la educación dominante y legitimada por normativas

nacionales e internacionales sobre la importancia de la propiedad privada por sobre la social, pública, comunitaria y/o nacional. Modelo de apropiación que se puede proyectar o extender a nivel macro en las pujas territoriales por los bienes naturales existentes en ellos o por zonas de influencia entre potencias (especialmente de las centrales o imperios de turno).

Desde la Revolución Industrial, la humanidad ha explotado a la Tierra como una simple reserva inerte de recursos a disposición, sin respetar sus límites ni brindarle cuidados ni respeto, lo que complica su regeneración y menos enriquecer su oferta de bienes y servicios vitales. Esto es cuidado de los montes, bosques, agua dulce, selvas, suelos fértiles, humedales y la biodiversidad, entre otros. Para lo que es central recuperar la relación de la humanidad con la naturaleza como parte de ella, de la humanidad como responsable de su continuidad para no llevarla a producir reacciones caóticas sin posibilidades de control, desastres de todos los tipos, pérdida de diversidad y otras consecuencias evitables. El caos puede ser esperable y parte de múltiples fenómenos de cambio, de transformación creativa, pero también abonar a la destrucción, en la que puede evidenciarse la participación humana en sus causales. Por lo que hay que producir concientización de estos procesos y afrontarlos con organización, participación y ética ecológica.

La contradicción de los imperios extractivistas es insalvable ya que necesitan de la naturaleza para generar y acumular capital, de fábricas e industrias para la producción de mercancías, para las que requieren materiales y energías, mientras —simultáneamente— contamina con sus desechos que ya no pueden disolver ni reciclar o es muy costoso hacerlo.

En este proceso negativo, los países centrales más contaminantes, tratan de resolverlo con la compra de “créditos verdes” de

países de regiones no contaminantes (algunos para pagar parte de sus deudas externas producida por el mismo modelo extractivista). Esta venta perversa a las potencias contaminantes, habilita a estas a seguir contaminando mientras haya vendedores de créditos verdes. También a evadir o llenar de ambigüedad el negacionismo de los líderes de las potencias contaminantes para erradicar las causas del calentamiento global, contaminación ambiental, cambio climático, lo que es ecocida y debe sancionarse en forma urgente.

De este modo, como estrategia del extractivismo, es clave negar su impacto y la contaminación que produce en el aumento riesgo ambiental vigente y las consecuencias a la vista. Desde allí, defender la postura de que la naturaleza tiene sus propios recursos para reciclarse, metabolizar las posibles contaminaciones y repararse ante acontecimientos adversos.

Estos graves problemas nos llevan a evaluar las relaciones de poder vigentes en el mundo de carácter político, en la disputa por los sentidos hegemónicos, por los intereses económicos de apropiación de riquezas y bienes materiales y simbólicos en forma concentrada y lo geopolítico en juego, para el dominio y control de los bienes naturales del mundo. Asimismo, las Potencias centrales, especialmente EE. UU., continúan en su defensa de los bienes naturales extraterritoriales o su apropiación como derecho de los más fuertes, incluso con utilización de la amenaza/violencia militar, financiera y política, entre otras, para lograr sus objetivos y satisfacer sus “necesidades” de recursos considerados estratégicos y como problema de seguridad nacional que los “habilita”.

Además, los poderes globales niegan y/o desmienten esta situación y atienden solo sus intereses económicos y geoestratégicos concentrados o para beneficio del uno por ciento de la población mundial.

Así, el modelo de explotación de la naturaleza, de industrialización, de producción y de consumos sin límite alguno está generando situaciones muy inconvenientes, violentas y dañinas cuyas consecuencias son consideradas irreversibles —en muchos casos— ya que pone en riesgo todo lo vivo.

Vale citar aquí a Boaventura de Sousa Santos (2020), quien responde en una entrevista:

El neoextractivismo, que es una explotación de la naturaleza sin precedentes, está destruyendo los ciclos vitales de restauración, y por eso los hábitats se ven afectados con la minería a cielo abierto, la agricultura industrial brutal, los insecticidas y pesticidas, la contaminación de los ríos, el desmonte de los bosques (...) Esto, junto al calentamiento global y la crisis ecológica, es lo que hace que cada vez más los virus pasen de los animales a los humanos. Y los humanos no estamos preparados: no tenemos inmunidad, no tenemos cómo enfrentarlos (...) Para mí lo crucial de nuestro tiempo es exactamente esa asimetría entre la dominación que no es simplemente capitalista, sino también colonialista y patriarcal (...) Debemos articular los conflictos sociales con esa idea de Naturaleza porque ésta es territorio, cultura, memoria, pasado, espíritu, conocimiento, incluso sentimiento, paisaje. (pp.1/3) (86)

A su vez, se está aplicando un neoextractivismo urbano en muchas ciudades mediante la construcción de paseos de grandes superficies con especies exóticas, calles interiores, cementado de tierras absorbentes y eliminación de arboledas, construcción urbana intensiva y concentrada de edificios, rutas, autopistas e infraestructura para sostenerlas.

Asimismo, el desmonte y destrucción de cerros, de nacientes de ríos o el desvío de estos para construir grandes rutas y sus amplios barrios cerrados, con enrejamientos masivos por las

desigualdades socioeconómicas vigentes y el temor derivado: cámaras y personal de seguridad diseminados por toda la urbe.

Sobre este neoextractivismo urbano vale citar a los siguientes aportes en un informe de Miranda Carrete (2022):

Hablar de extractivismo urbano es empezar a conectar la crisis ambiental con la estructura desigual y patriarcal que propone el modelo de especulación inmobiliaria que arrasa con nuestros territorios y afecta directamente en los cuerpos. El paradigma existente de planificación urbana ata la calidad de vida a la capacidad económica de cada habitante y precariza a quienes ya estaban al margen: las responsables de las tareas de cuidados. Ante este modelo hay quienes buscan poner en el centro la sostenibilidad de la vida, la organización colectiva y trazan estrategias para socializar los cuidados en las ciudades. (p.1)

Aporte interesante ya que aborda el tema de las desigualdades socioeconómicas y de géneros en el manejo y distribución del espacio público, su apropiación, la descalificación de las tareas de cuidado del ambiente y de las ciudades en forma colectiva y su impacto en los cuerpos.

En las ciudades, el suelo urbano, la tierra y los bienes comunes son mercancías, por lo tanto, este modelo funciona a la perfección. Es un proceso similar al extractivismo clásico hidrocarburífero y a lo que pasa en el campo con la sojización de la tierra. Un modelo de opresión que reproduce las lógicas patriarcales sobre nuestros territorios. (p.3)

El extractivismo fomenta la desigualdad y promulga un modelo de vida excluyente, se profundizan los conflictos a nivel luz, cloacas, suministro de agua, es muy urgente que volvamos a la naturaleza, sino nuestra calidad de vida va a empeorar. (p.4) (87)

El desarrollo humano en su disponibilidad y avance tecnológicos, fabricación de objetos innecesarios y prescindibles y de aquello necesario para una vida digna es indisoluble de una sostenibilidad ambiental, esto es justicia ambiental y social, para que lo que se extrae o transforma de la naturaleza, no signifique contaminarla, vaciarla, repartir obscenamente riquezas conseguidas con el hambre y pobreza de las mayorías. La polarización entre desarrollistas sostenidos con el discurso de futuro y progreso versus los ambientalistas como enemigo de ello, es tratar de que se imponga el arrasamiento de la naturaleza por parte del más fuerte. Los procesos de colonización y expropiación territorial, destrucción cultural de los colonizados mediante saqueos y terror, en muchos lugares, culminaron naturalizándose como modalidad de conquista y sometimiento a través de siglos. Esta modalidad violenta ha requerido la subordinación también de las subjetividades, mediante la interiorización del modelo y naturalización de las identidades y sus lugares en la asimetría violenta resultante. Hasta el mismo destino del desposeído, del pobre, pasa a ser considerado mandato genético o de la naturaleza para ocupar ese lugar. Incluso sostenido por la misma religión del colonizador, que le otorga el derecho de explotar los territorios y habitantes para su beneficio.

La expropiación a los más vulnerables pasa a ser parte de la interiorización psíquica del dominador en cada sujeto colonizado, como colonización subjetiva. Además, el mismo colonizador puede argumentar sobre su “derecho a dominar”, por superior, más fuerte, más inteligente, creyente y culto...

El extractivismo, en estos momentos, actualiza a los expropiadores y colonizadores de la modernidad ahora mediante la soja, los nuevos metales necesarios para la tecnología, antes era oro, plata, cobre, café, azúcar, entre otros productos primarios

necesarios para su enriquecimiento y desarrollo tecnológico, comercial e imperial de turno. Incluso actualmente la apropiación de la identidad, de los datos personales y críticos de los habitantes conectados a internet, para manipularlos como tecnomercancía, mediante grandes plataformas con la permanente oferta, mercantilización de la vida cotidiana, social, desde la información y penetración algorítmica.

Para el modelo extractivista, lo central está vinculado a vivir por y para el mercado como centralidad, una mercantilización plena de la vida. Desde allí, rechaza y/o desconoce derechos humanos, entre ellos los no humanos ligados y aquellos propios de este nivel como de los ecoambientales y las necesidades fundantes de los mismos. Incluso las mismas necesidades vulneradas y con riesgo de sobrevida para el conjunto, pasan a ser mercantilizadas.

El extractivismo como modelo de poder se puede ligar al necesario aplastamiento de toda protesta en defensa de los derechos ambientales, sociales y de los ecofeminismos, propio del neoliberalismo. A su vez, trata de instalar los supuestos beneficios para las comunidades donde realizan/rían la explotación acompañados por la posición de “científicos” afines que defienden posturas de no contaminación ni impacto socio/ambiental negativo de sus prácticas.

En los casos que la resistencia a sus intereses sea importante, no escatiman esfuerzos para aplicar distintos tipos de violencias, incluso invasora y mercantilizadora, incluida la “reconstrucción” de hábitats destruidos por distintos acontecimientos como guerras programadas por el extractivismo u otros desastres. Además, tratan de anclar su accionar en la negación de su impacto en los sujetos y sus comunidades, sin darle participación en las tareas de reconstrucción, reparación, rehabilitación.

La devastación territorial, ambiental requiere el acompañamiento de la subjetiva y corporal y que sea negada la parte constitutiva y constituyente de lo ambiental integralmente para poder sobrevivir, incluido lo cultural, lo psicoafectivo, lo vincular, lo histórico, lo proyectual ligado a ello.

Es central evaluar que —el mundo de vida— si bien comprende los vínculos sociales, políticos, económicos, culturales, intersubjetivos y las relaciones de poder que dejan su impronta en los cuerpos, en los discursos, en los sentidos, también incluye el hábitat, la biodiversidad, lo no humano que forman parte de las subjetividades, de las relaciones de poder y su espacialización. Estas también deben ser tenidas en cuenta desde la puesta en cuestión de lo antropocéntrico, su modelo de explotación de la flora y fauna en el mundo y las consecuencias derivadas, por ejemplo, como causal de pandemias y su vigencia actual como riesgo permanente.

Una mercantilización de la vida, como se está imponiendo, hace que se profundice la vulnerabilización humana, no humana y ambiental, la concentración de las riquezas y de la producción en general y que se pierda la sostenibilidad ecoambiental y la ética que compromete. Por lo que pierde sostenibilidad la vida tanto humana como no humana. Por tanto, es central recuperar la solidaridad y reconocimiento de la necesidad, del respeto a los derechos humanos en general y los vinculados al ambiente, tanto como a los propios de este nivel y donde prime la construcción de políticas participativas, democráticas, de responsabilidad intergeneracional y respeto a la biodiversidad por sobre los supuestos beneficios económicos de sostener las desigualdades, la contaminación, el extractivismo y la mercantilización de todo. Mercantilización donde se desconocen derechos, necesidades y su vinculación o que estas terminen constituyéndose solo en mercan-

cías. Esta problemática abonó/a al sostenimiento de las condiciones suficientes y necesarias para distintos tipos de desastres actuales como a futuro, incluidas nuevas pandemias.

El modelo extractivista ha producido una ruptura de la relación armónica de lo humano y comunidades entre sí y con la naturaleza en su conjunto, generalmente para sostener asimetrías, consumismos, apropiación en pocas manos de los bienes materiales, financieros y simbólicos y la sustentación de desarrollos tecnológicos con pretensión de dominio global, violento y concentrado. Actualmente se le ha sumado la minería del progreso, tierras raras, litio y otros metales de uso intensivo en las nuevas tecnologías propia del manejo armamentístico y en la comunicación, microchips, conductores especiales, etc. Esta demanda está generando serios problemas regionales e intereses geopolíticos de gravedad lo que deja afuera toda evaluación de contaminación de suelos, agua, plantaciones, vida de pueblos locales y aborígenes en especial a partir de sus cosmogonías opositoras al modelo expropiador y extractivista. Allí las luchas de los pueblos por naturaleza y sus derechos ante embate de la minería y extractivismo, por ejemplo, Tajamarca (Perú), Catamarca (Argentina), Brumadinho (Brasil).

Aquí podemos destacar la posición del Vaticano en el año 2023 sobre la crisis climática y el extractivismo:

Sin duda no son ilimitados los recursos naturales que requiere la tecnología, como el litio, el silicio y tantos otros, pero el mayor problema es la ideología que subyace a una obsesión: acrecentar el poder humano más allá de lo imaginable, frente al cual la realidad no humana es un mero recurso a su servicio. Todo lo que existe deja de ser un don que se agradece, se valora y se cuida, y se convierte en un esclavo, en víctima de cualquier capricho de la mente humana y sus capacidades. (p.3 inc.22) (88)

Además de estos embates extractivistas, los países centrales e imperios de turno, no permiten o bloquean el desarrollo industrial, también el agregado de valor a sus bienes primarios por parte de los países dependientes o periféricos. Esto como estrategia para sostener la asimetría lograda y no consigan su desarrollo autónomo relativo, sosteniéndolo solo como proveedores de bienes primarios (alimentos, minerales, combustibles, etc.) y —en algunos casos— mano de obra esclavizada.

A su vez, los daños ecológicos ocasionados por las multinacionales extractivistas, que tratan de negar y desacreditar todo cuestionamiento científico (incluso aportando dinero para ello). Además, contratan posiciones “científicas” cuestionadoras del calentamiento global, del cambio climático, etc., descalificando el impacto contaminante del glifosato en los suelos, en la flora y fauna, especialmente en los disruptores orgánicos en las distintas especies (incluida la humana), productora de desórdenes metabólicos, neurológicos, circulatorios, celulares, etc. Tampoco dan crédito al impacto de la explotación de los biocombustibles, otros recursos fósiles no renovables, su aplicación para generar energía y otras actividades productivas e industriales y su compromiso con el calentamiento global.

A su vez, descalifican el impacto producido por la utilización sin límites del agua dulce en la minería, del cianuro y su contaminación de napas y río abajo con impacto en los pueblos dependientes del mismo para la vida, tampoco el impacto del desmonte, ni del monocultivo.

Es importante reconocer que para todo proyecto productivo es necesario extraer materias primas para el consumo humano, como alimentos y otros. A ellos se impone agregarles otros ingredientes químicos, minerales, transformaciones por el fuego, electricidad u otras formas para desarrollar un proceso de industrialización y

producción de alimentos, entre otros. El problema es el exceso de extracción de materias primas sin medir impacto ni consecuencias a corto, mediano, largo plazo de lo realizado, la provocación de consumos y necesidades ficticias, la sobreproducción contaminante y las exigencias derivadas (colocar esos productos de cualquier forma). También cómo se concentra la producción y cómo se distribuye lo producido, y las necesidades y demandas vitales existentes. Además, si es para el disfrute de una minoría o para beneficio de las mayorías. Por lo que la desigualdad en la distribución es un tema central que va llevando al extractivismo como política productiva con fuerte impacto en el ambiente, en el clima, en las relaciones sociales y entre humanos y no humanos, también geopolíticas (de acuerdo donde están los recursos necesitados por las potencias).

El extractivismo produce una afectación del ambiente, biodiversidad y de las poblaciones humanas locales en su sistema productivo y social.

A esto le podemos sumar la creación permanente de conflictos regionales a fin de habilitar el apoderamiento de bienes necesitados por las potencias lo que trae aparejado otro tema siempre asociable: acelerar y sostener la producción y ventas de armas de parte de muchas potencias centrales, lo que les permite sostener crisis económicas locales, la capacidad, experimentación y desarrollo tecnológico en el rubro, lo que genera nuevas apropiaciones de territorios, muertes, invalideces, hambre, pobreza, miseria, desigualdades obscenas, desplazamientos forzados, contaminación de grandes extensiones, dificultad de restauración de daños infraestructurales por años, con la injusticia social, ambiental y humanitaria derivada, en muchos casos, irreparable.

La sexta extinción

En las investigaciones existentes sobre las distintas extinciones masivas en nuestro planeta vale destacar la síntesis realizada por un área especializada del gobierno mexicano (2022) que nos dice:

En la historia de la Tierra se han documentado por lo menos cinco extinciones masivas. La extinción más reciente ocurrió hace 65 millones de años al final del periodo Cretácico y acabó con el “Parque Jurásico”, es decir, con los dinosaurios, además de muchas otras especies. Las causas de las pasadas extinciones han sido identificadas como cambios dramáticos en el clima debido a actividad geológica. Varios investigadores consideran que los impactos actuales de las actividades humanas nos están llevando a la sexta extinción masiva. (89)

El riesgo de la nueva extinción se agudiza con el Antropoceno.

De este modo, y ante la emergencia, la ética ecopolítica o su ausencia comienza a atravesar los territorios sociopolíticos, subjetivos y vinculares multinivel debido a los riesgos de ribas de la impresión de las violencias existentes.

La falta de ética vincular con la naturaleza, con el hábitat y de respeto a sus derechos rompe —o necesita hacerlo— con la construcción de distintos organizadores de sentidos (de ser parte de ella, interdependiente, de constituir identidades e identificaciones que requieren de responsabilidades derivadas, entre otros), lo que vulnera a múltiple vía y deriva en una angustiante intemperie significativa, mientras se impone solo la mercantilización como modelo para el beneficio de unos pocos. Se niega así a la

vida humana como parte de una red de vida interdependiente para sobrevivir.

La naturaleza vista como sistema que impone sus dictados y se autorregula es significarla como autónoma lo que constituye una forma de desligarla de la intervención de la humanidad en su alteración y en su incapacidad de metabolización de la contaminación producida. Argumento según el cual la misma tendría un código sistémico propio, que la humanidad solo tendría que acompañar y tratar de impactar menos en ella. El planeta Tierra cuenta, desde esta posición, supuestamente una capacidad auto regenerativa, lo que liberaría de responsabilidad a la humanidad.

El avance y defensa del argumento de la autogestión, procesamiento y adaptación de la propia naturaleza a sus cambios a pesar de la contaminación producida por la humanidad, puede tener como posibilidad derivada y, a corto plazo, la progresiva extinción humana y de otras especies.

Desde este discurso, dicho descompromiso con su responsabilidad puede ser utilizado por las potencias contaminantes basados en el autoajuste de la naturaleza y como ajenidad a sus prácticas, lo que legitimaría su impunidad.

La tensión entre las teorías de los expertos que investigan lo ecológico y la ecología política respondiendo a distintos intereses, incluso aquellos negadores, puede acarrear serias consecuencias para el conjunto, según el Estado se limite a la opinión de los "expertos" y no evalúe su compromiso ecopolítico y la necesaria licencia social crítica. Evitada con compensación dineraria o la posibilidad de dar "trabajo" aunque haya contaminación, extractivismo, etc. La ética ecopolítica comienza a interesar/atravesar el territorio sociopolítico, científico-técnico y subjetivo.

Es importante evaluar y visibilizar la tensión política y económica existente en la actualidad entre las posiciones naturalistas,

ecologistas y las neoliberales extremas, negadoras. En la confrontación resultante circulan argumentos producidos por las investigaciones científicas ligadas al impacto ecoambiental de productos estudiados y aplicados en la explotación contaminante de la minería, del agro, de la deforestación y otras. Las defensas de los que realzan actividades contaminantes circulan alrededor de una supuesta falta de independencia de los estudios y de objetividad necesarios. Además, sobre el lugar o no del ser humano en todo esto y los intereses globales económicos, del mercado y lo geopolítico comprometidos, en esta tensión se desarrolla la disputa.

El modelo autodestructivo pasa a ser un problema donde la porción de humanidad agrupada detrás de intereses poderosos lleva a negar los procesos de destrucción tanto de lo humano como de lo no humano, de su capacidad de daño a la biodiversidad. Además, no imagina a la naturaleza sin la presencia humana.

Actualmente, se está imponiendo la cultura de la extinción mediante prácticas humanas como el extractivismo, el desmonte, la contaminación, guerras, consumo de drogas mortales. Ante ello, es central desarrollar una política afirmativa sobre la vida al contrario del ecocidio vigentes, dado que éste se encuentra acompañado o sostenido por una tanatopolítica dominante desde las potencias centrales.

Por tanto, es central desarrollar una ecología crítica, horizontalizada, regulando producciones y poniendo en cuestión consumos a fin de vincularlos a las verdaderas necesidades primarias y hacer una revisión crítica de la construcción deseante desde intereses hegemónicos. Trabajar así para evitar/luchar contra la manipulación mercantilista de deseos, necesidades ficticias y polución masiva de desechos por parte de los países centrales, principalmente.

Esto es, desarrollar un vínculo con la naturaleza y de la humanidad como parte de ella donde pueda lograrse un futuro mejor —al existente— para todo lo vivo. La insalubridad de la naturaleza afecta el mundo biológico, a la vida en ella, como también el mundo en tanto existencial, simbólico y la posibilidad de una intergeneracionalidad posible para las distintas especies.

Para lograrlo, es importante alejarse de políticas de la inmediatez, de supuestas soluciones rápidas a lo sistémico negativo ya instalado. Ante ello, una estrategia importante puede ser invertir en la recuperación de una habitabilidad más saludable y menos contaminada con medidas gubernamentales concretas, de organizaciones especializadas y singulares, aunque sean pequeñas, pero precisas y cotidianas, ya que está visto que las políticas macro están resistidas en su aplicación y ello está acarreado un riesgo de extinción de alrededor de un millón de especies (plantas, animales, insectos) como decimos más arriba.

También la promoción de nuevas formas de habitar basadas en la ética ecológica sostenida en las comunidades y en el respeto a entidades y seres de la naturaleza humanos y no humanos y a sus hábitats.

La producción sin límite acompañada de extractivismo y contaminación ataca el proyecto vital y la conservación de la vida humana y no humana, y la posibilidad de un devenir inclusivo que considere lo temporal y la solidaridad intergeneracional.

La extinción ataca el proyecto, la posibilidad de devenir, de sobrevivir e instala la negación del límite.

A su vez, es ineludible evaluar las estrategias de presentificación constante, ya que es un riesgo importante porque niega la responsabilidad sobre el futuro, sobre la vida, sobre el sentido de la vida, sobre qué hacer ante la angustia de muerte. Esta negación puede incrementar la fuerte tendencia a la empresarización o

mercantilización de lo vinculado a la muerte como forma de desmentirla. Todos recursos ante dicha angustia y de todo aquello que pueda devorar o desaparecer. Paradójicamente, puede alimentar actividades y conductas que llevan al riesgo concreto de extinción.

Los sectores y potencias más depredadoras presionan o se convierten en negadoras de su capacidad y responsabilidad en el daño a la biodiversidad, además no imaginan a la naturaleza sin la presencia humana.

Freud nos dice en su trabajo *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte* (1915, p.1102):

En el fondo nadie cree en su propia muerte o lo que es lo mismo que, en lo inconsciente, todos nosotros estamos convencidos de nuestra inmortalidad. (90)

Trabajar para disminuir el riesgo de extinción requiere identificar los núcleos virtuosos y creativos para lograr transformación del modelo violento mediante prácticas responsables, limitadas y eficaces para conservar y proyectar la vida humana y no humana y su reproducción y desde allí articular y hegemonizar políticas y economías.

Es vital desarrollar y promover prácticas situadas con otras formas de ser/estar no destructivas. O estar-siendo (con) como plantea Rodolfo Kusch en su obra *El pensamiento indígena y popular en América* (1977, cfr. p.254 y ss.) como modelo ecosistémico no antropocéntrico, que incluye el mero estar frente al quehacer derivado de la presión productiva, del ser/tener que aleja del simple o mero estar bien de América y de un estar con, o sea como un requerimiento de comunidad. (91)

La explotación ecocida actual está nivelando a todo lo vivo como víctima del sistema. La opresión y riesgo de extinción per-

manente de todo lo vivo viene aceleradamente. Ante ello, o nos entramamos con otros seres y presencias de la naturaleza y devenimos en otras constituciones subjetivas y vinculares o corremos el riesgo de extinción.

Ante ello, es central promover la reparación vincular en todas sus formas incluido lo social, lo político, lo económico, lo laboral, lo cultural, lo ecoambiental. Además, concientizar sobre la importancia de la consideración del ambiente y el cuidado de todo lo vivo frente al ecocidio vigente. Desde allí promover una ecoconvivencia respetuosa y armoniosa.

También es clave promover nuevas formas de habitar basadas en la ética ecológica con centralidad en las comunidades y en el respeto a entidades y seres de la naturaleza, humanos y no humanos. Además, considerar cómo las acciones violentas contra ellos facilitan la extinción y su naturalización.

Actuar violentamente contra otros seres humanos y no humanos, facilita el camino para negar el pasado-presente y futuro, y abona a la extinción,

La lucha contra este riesgo requiere identificar los núcleos virtuosos y creativos para lograr la transformación del modelo violento mediante prácticas responsables, limitadas y eficaces a fin de conservar y proyectar la vida humana y no humana y su reproducción, incluyendo el compromiso intergeneracional e interespecies y desde allí articular y hegemonizar políticas y economías, dentro de un marco ético y de justicia multiespecie, ambiental y reproductiva. Esto es, no secuestrar otras especies, ni humanizar sin respetar sus propios límites ni los derechos de otros no humanos, sí trabajar desde una visión no dogmática, ni vertical, ni antropocentrada sobre todo lo vivo.

Es un momento de reflexión y acciones concretas que demanda historizar, reconocer sobre el compromiso de la humanidad en

la continuidad o no de la propia especie como de otros seres y presencias no humanas y la posibilidad de comenzar a con-moverse por la posibilidad de extinción ante la negación predominante.

Aquí nos interesa destacar nuevamente el tema de la salud y el valor de la diversidad, el peligro de extinción y su impacto en los seres humanos. Para ello, recuperamos a Richard Leakey y Roger Lewin, en su trabajo *La sexta extinción. El futuro de la vida y de la humanidad* (1995, p.86) donde los autores hablan sobre el *Homo sapiens* en el mundo natural y dicen:

Somos fruto de una evolución que nos incluye como una entre muchísimas otras especies en la complejidad global que es la biosfera.

Identifico tres enfoques básicos para valorar la biodiversidad, el primero (...) económico. Se refiere a los beneficios tangibles que podemos sacar de nuestro entorno: comida, materias primas y medicamentos. El segundo beneficio (...) es el mantenimiento del entorno físico, con su circulación de gases, productos químicos y humedad. El tercer enfoque del valor es el menos tangible de todos; es el placer estético que los humanos sienten percibiendo la diversidad de la vida a su alrededor. Tal como han dicho ya otros, creo que es algo más que una simple experiencia abstracta; que, por el contrario, cala hondo en lo que consideramos humano. La valoración (y la dependencia psicológica) de la biodiversidad forma parte de la psique, biológicamente construida, del *Homo sapiens*; es fruto de una larga historia evolutiva. Si la biodiversidad se ha empobrecido, por medios naturales o artificiales, no hay que olvidar por tanto que es también un componente fundamental de la existencia humana. (92)

Enfoque que nos resulta sumamente importante porque destacan el entorno global del que nuestra especie y las demás dependen para su supervivencia, ya sea para la salud humana integral y para el ecosistema del que participa y lo constituye.

Mientras el arrasamiento de la biodiversidad pone en riesgo y empobrece la relación con el mundo de vida humano y no humano, incluidos aquellos paisajes, estéticas, sonidos de la naturaleza, la música del monte, del bosque, del mar, del viento sobre los cerros y plantas, lo que afecta la vida de la naturaleza, incluido el ser humano en ella.

Sobre el aspecto o valor económico en relación con la naturaleza, Rodolfo Kush, en su obra *América profunda* (1986), plantea que necesitamos transformar la naturaleza para satisfacer necesidades reales y, por otra parte, aceptarla tal cual es para el resto de las cosas. Lograr así una mixtura virtuosa entre el “ser” (occidental) y el “mero estar” aborígen es fundamental para lograr una armonía con la Tierra.

Además, el filósofo describe:

La idea central de esta organización (Tihuanaco clásico del altiplano preincaico), consistía en una especie de economía de amparo, por oponerla a nuestras formas económicas, las que, a su vez, desde el ángulo indígena, se pueden calificar como de desamparo.

El desafío es permanente entre la escasez y la abundancia.

Una estructura así, suponía un trasfondo angustioso que, sin embargo, no podía resolverse con la acción, sino mediante una fuerte identificación con el ambiente. Precisamente por eso, diremos que se abrevaba en el inconsciente. La lucha contra el mundo era la lucha contra el fondo oscuro de su psique, en donde se encontraba la solución mágica. Si vencía al inconsciente, vencía al mundo. Esta es la clave de la actitud mágica. (p.97) (93)

El mero estar propuesto por Kusch queda como ajenidad total para el modelo de mercado, el cual está basado en la identidad y el ser a partir de las posesiones, emprendimientos y producción, sin tener en cuenta las consecuencias por los excesos. El autor destaca que en la cultura quechua

(...) giraba en torno al estar en el sentido de estar aquí, aferrado a la parcela cultivada, a la comunidad y a las fuerzas hostiles de la naturaleza. (p.97)

Más adelante dice:

Un punto de vista americano solo puede suponer una evolución desde el ángulo del mero estar o sea de la cultura de la sierra, o sea de lo indígena. Y eso no es solo porque así lo advertimos en todos los órdenes, sino porque el mero estar, tiene una mayor consistencia vital que el ser en América. (...) Y es que el ser no puede darse sin el estar, porque en este último se da la vida en mayor proporción que en aquél. (p.171/8)

CAPÍTULO 5

**Construcciones y devenires
más allá del vínculo interhumano.**

Hacia una psicología post-antropocéntrica

Sobre el humanismo

El humanismo se ha construido a partir del ser humano como oposición a lo no humano, negador así de su co-constitución originaria con distintos procesos de diferenciación en el tiempo. Esto incluye los procesos de subjetivación diferenciadora y negadora de la interdependencia, de lo vital y relacional para sobrevivir.

La concepción de devenir multiespecies, devenir con, en forma sistémica con otros seres, puede ser angustiante, en muchos casos, en la medida en que la humanidad no reconozca el propio límite, y tampoco el de la naturaleza en su conjunto, sus aportes y las mutuas necesidades de colaboración, cooperación y solidaridad creativa y reproductora. A su vez, es clave reconocer que el devenir con, ataca la omnipotencia narcisística de buena parte de la humanidad en la medida en que interpela sobre la necesidad de aquella “otredad” ajenizada para sobrevivir.

La humanización del modelo reproductor de la naturaleza y el pasaje a la centralidad del ser humano como modelo para ella —como totalidad supuestamente autónoma y dominante— negando la interdependencia y cooperación/competencia multiespecie ha traído serias consecuencias. Debido a ello es central reconocer las intra e interacciones determinantes para la vida y su sostenimiento en red.

La posibilidad de devenir con brindando espacio psíquico y vincular a/con lo no humano, puede tornarse angustiante para cualquier ser humano si se encuentra aislado de la comunidad, sin construcciones de sentidos compartidos sobre la relación solidaria y respetuosa con lo no humano. Por lo tanto, un pensar/se, sentir/se, vincular/se comprometido con la oportunidad de “devenir

con”, que lleve al concepto de comunidad y convivencia multiespecies y su reconocimiento en presencias, diferencias y derechos.

Esta interpelación condiciona e invade críticamente la concepción antropocéntrica de la subjetividad y de cada sujeto como centralidad definida e inmutable producto de construcciones humanas como leyes, instituciones, culturas, discursos, lenguajes, organizaciones de poder y, lo más empobrecedor, sólo referido a la vinculación entre humanos. Negando así su co-constitución primaria con la naturaleza que incluye/trasciende lo humano y que forman parte de las subjetividades con contenidos y espacios ligados a ella.

¿Qué queda para la noción de sujeto?; ¿cómo reconsiderar la noción de sujeto a través de lo post-antropocéntrico? Uno de los planteos de Rosi Braidotti propone en su obra *Lo posthumano* (2013), que lo mejor es reinventar la resubjetivación con una distancia crítica.

Se necesita desterritorializar creativamente al sujeto occidental hegemonizado para abordar la posibilidad de pasar a pensar un sujeto y subjetividades en un mundo posthumano.

Esto es la posibilidad de considerarla una entidad transversal en una relación posthumana con cristalizaciones, estratificaciones situadas en un conjunto de relaciones históricas y socioambientales que trasciendan lo humano hacia lo no humano, con posibilidades de movilidad y nuevos entramados y aperturas a multiplicidades, a partir de su constitución relacional.

Es central, para lograrlo, deconstruir al sujeto cartesiano, basado en la racionalidad como verticalidad descalificatoria, hacia un sujeto más plural no binario, más abierto al devenir y continuidad de naturaleza/cultura.

Asumir así, que cada sujeto y subjetividades se constituyen desde la articulación con otros devenires, afectos, dependencias

e intercambios de un cuerpo con otros cuerpos. Esto es vinculaciones con otros cuerpos humanos y no humanos, no esencialista o basado solo en la diferencia racional, sí en lo relacional, en lo mutuamente constitutivo, lo que resulta profundamente conmovedor. Ello ante la posibilidad de constituir/se en sujetos y subjetividades a los que se les interpela creativa y permanentemente devenir otro/s.

Es profundamente interesante destacar el vínculo con otras especies y seres de la naturaleza como constitutivas de las subjetividades, además de su interrelación, lo que la transforma en vinculación intra y transubjetiva. También vale destacar las diferencias en responsabilidades entre humanos y con otros seres vivos interdependientes.

Esta transformación y reconocimiento deriva en el respeto a los derechos del otro, humano y no humano, incluirlos en sus éticas, normas y derechos a ser, a existir. Transformación que inaugura la posibilidad de sujeción a esos nuevos derechos y normas derivadas, como también considerar sus resistencias, rechazos y aperturas a nuevos desafíos y transformaciones.

Hoy se presenta un profundo impacto subjetivo, político, legal y económico en el antropocentrismo causado por el reconocimiento a la naturaleza como sujeto de derechos, lo que acarrea confusión, caída de las referencias previas y resistencias de distintos tipos. Ser parte de la naturaleza como sujeto genera un fuerte desafío a la centralidad de la humanidad, a la consideración de sólo ella como sujeto y la naturaleza como objeto a su merced. Especialmente a partir de la modernidad donde el hombre se convierte en medida y centro de todo.

Ser parte de lo Otro no humano y viceversa, aceptar la interdependencia y necesidad mutua como del devenir con otros humanos y no humanos, además de admitir la participación en los

diferentes entramados vitales (sino no devenimos), es movilizante a nivel profundo e impacta en las cosmovisiones y en la construcción/constitución de las subjetividades. Ello ante la posibilidad de apertura a otras sujeciones, emancipaciones de dimensiones subjetivas y vinculares y nuevos espacios psíquicos y/o reconocimiento de los ya existentes.

La posibilidad de aceptar lo no humano como sujeto de derechos, del lugar de la naturaleza como sujeto, constituye y abona a la construcción del sujeto posthumano, esto significa una superación del antropocentrismo.

De este modo, se introduce un nuevo problema, el factor natural o la intervención de la naturaleza en sus distintas dimensiones como problema político, cultural, psíquico, económico, científico. Resolverlo compromete su reconocimiento, como también los impactos en las prácticas sociales, económicas y políticas a diseñar e implementar.

En estos procesos, es clave pensar la transformación que significa la posibilidad de aceptar la necesidad de otros seres de la naturaleza que conforman una ecología horizontalizada, respetuosa de los derechos concurrentes, que dé lugar a una modestia antropológica. De este modo, producir los procesos de desjerarquización, desidentificación, desestratificación y desnarcisización ante lo generado por el antropocentrismo. Ello requiere relacionarse con otros seres desde lo creativo, lo novedoso y estar dispuestos a transformarse.

Por lo que es clave reconocer que un proceso de subjetivación transformador requiere de desidentificaciones con su centralidad, omnipotencia negadora, lo que lleva al afrontamiento de duelos narcisísticos de especie, entre otros, para poder incorporar y aceptar la interdependencia vital.

Desde allí, configurar nuevas relaciones con la naturaleza, con otras especies no humanas, con el mundo vegetal, animal y mineral, como parte de ella. Retomando e integrando así cosmogonías de muchos pueblos originarios, como forma de ser y vincularse con lo no humano a fin de lograr un mundo de vida más previsible y evitar su pérdida sobre la tierra. Una nueva articulación entre la cosmogonías y saberes de los pueblos originarios, que sumados a los saberes tecnocientíficos actuales puedan llegar a momentos transformadores respetando derechos y existencias.

La humanidad necesita alianzas con otras vidas, nuevas formas de hacer, de articularse. Por lo que es muy importante recuperar prácticas concretas donde se entremen estos sentidos, vínculos y reconocimientos, potenciadores, modestos, situados, articulados virtuosamente y no solo desde lo teórico, sino también mediante experiencias y acciones políticas pertinentes.

Esto es, nuevas materialidades vinculares e identificatorias, como problema político, cultural, científico, que incluye la misma construcción de subjetividades a partir de la relación con el cosmos, con el hábitat, con el ambiente, con lo no humano. Donde cobre importancia desarrollar e implementar una justicia multiespecie, ambiental y reproductiva. Esto es, no violentar a otras especies que lleven a su desaparición y respetar los derechos de otros no humanos como sujetos desde una visión no dogmática sobre lo vivo.

Para lograrlo, es central reconocer que todo es relacional y la necesidad de apertura a nuevas vinculaciones creativas para lograr enriquecer la vida tanto de lo humano como de lo no humano. Esto a partir de que para la humanidad son claves las alianzas con otras vidas, nuevas formas de hacer, de articular/se. Clave tanto para vivir como para sobrevivir.

Aquí es importante citar a Donna J. Haraway (2018, p.36) en su libro *Seguir con el problema*. Generar parentesco en el Chthuluceno, donde dice:

Las especies compañeras devienen-con, inexorablemente. La categoría de especies compañeras me ayuda a rechazar el excepcionalismo humano sin invocar el posthumanismo. Las especies compañeras juegan juegos de figuras de cuerdas en los que quien está/quienes están en el mundo y quien sea/quienes sean del mundo se constituye en intraacción e interacción. Los asociados no preceden al anudado; las especies de todos los tipos son consecuentes con los enredos mundanos conformadores de sujetos y objetos. En mundos humano-animales, las especies compañeras son seres-en-encuentros comunes en la casa, el laboratorio, el terreno (...). (94)

La posibilidad de aceptación en/del humano de ser partícipe de otros seres como bichos, hongos, bacterias, resignifican el *devenir con*, incluido lo no humano. Ello genera una profunda tensión y rechazo en la humanidad o parte de ella, de aquello que no puede dominar, concebir y/o percibir. Además, pone en profunda cuestión la ficción del individuo, del individualismo indivisible y supuestamente ajeno a la necesaria vinculación y dependencia co-constitutiva y vital con otras existencias humanas y no humanas.

A la humanidad le cuesta reconocer su limitada autonomía, la imposibilidad de existir sin el mundo natural, de aquello tratado como ajenidad que la constituye y del que forma parte.

Donna Haraway dice al respecto:

Los bichos —humanos y no humanos— devienen-con mutuamente, se componen y descomponen unos a otros, en cada escala y registro del tiempo y de las cosas, en marañas simpoiéticas, en configu-

raciones y desconfiguraciones de mundos terrenales ecológicos, evolutivos y del desarrollo. (p.151/2)

El concepto *simpoiesis* significa el proceso de co-creación o co-generación de algo a través de la colaboración y la interacción entre diferentes agentes o elementos para la co-construcción de sistemas complejos. Los componentes forman parte de redes donde cada elemento contribuye a la formación del todo.

La fábula de Donna Haraway del cibernético que reside en la ambigua frontera entre el humano, el animal y la máquina, nos introduce en un terreno que ha dejado de ser una fábula para entrar a ser considerada una nueva realidad multinivel a considerar.

Aceptar lo co-constitutivo con microorganismos, bacterias, virus que compartimos con otros animales y que han sido fundamentales para la diferenciación humana a nivel biológico como también para establecer y estructurar su sistema inmune, significa un avance en la consideración de otras presencias. Además, pone claridad a la necesidad de trascender el humanismo antropocéntrico. Esto es la posibilidad de relación creativa, generativa, novedosa con otros seres que participan de la naturaleza.

Aquí es oportuno destacar el aporte de María Luz Ruffini (2021, p.92) cuando dice:

En los turbulentos tiempos que vivimos, adquiere hoy una renovada centralidad el problema rector que Donna Haraway (2019) recupera de Deborah Bird Rose: "(...) nos enfrentamos al peligro certero de destruir la continuidad, la posibilidad de vivir y morir juntos en comunidad, y necesitamos por tanto reconstruir formas dignas de vivir y morir juntos en una tierra profundamente herida (...) A todas luces, es ya innegable que la naturaleza debe formar parte de nuestros

análisis y apuestas sociopolíticas pues, como afirma Bruno Latour (2015), ésta ha dejado de ser un marco o un escenario para convertirse en un actor poderoso, con su propia dinámica y una fuerza asimilable a la tecnósfera humana.” (95)

Históricamente, en la antigüedad, muchas culturas tomaron y se identificaron con el modelo reproductor de la naturaleza, incluso construyeron fiestas y ofrendas ligadas al mismo y de lo necesitado para la vida. El abandono de ese respeto y cosmovisión que se vincula con el pasaje a la centralidad de la humanidad, como totalidad prescindente, autosuficiente con supuesto control de la naturaleza, negador de la interdependencia y de la necesidad de cooperación y respeto multiespecie, acarrió múltiples problemas hasta nuestros días. Modelo que descalificó la importancia de las necesarias interacciones determinantes para la vida y sostenimiento en red. Esto lleva a la necesidad de reparar la vinculación con la flora, fauna, con otredades, desde allí recuperar y desarrollar historias y prácticas relacionadas con el contexto, nuevas éticas, textos y discursos sostén.

Sobre procesos identificatorios y devenires

En este momento histórico, es esencial para la humanidad reconocer que un proceso de subjetivación transformador requiere de desidentificaciones con su centralidad y omnipotencia negadora, lo que lleva al afrontamiento inevitable de duelos narcisísticos de especie, entre otros, para poder incorporar la interdependencia vital con lo no humano.

Estos devenires identificatorios y de introyección de aspectos idealizados como también temidos o descalificatorios de otros seres no humanos, abonan el nivel imaginario y simbólico de la

humanidad en su entramada vinculación con su hábitat y como parte él, lo que pasa a conformar parte de sus subjetividades, lenguajes y devenires. Vale destacar aquí a Guattari en su trabajo *Caosmosis* (1992, p.117) cuando dice:

La imagen es portada por un devenir otro, ramificado en devenir animal, devenir planta, devenir máquina y, llegado el caso, devenir humano. (96)

Este desafío aperturista y transformador es central para poner en cuestión el antropocentrismo actual y las negativas consecuencias de sus prácticas.

La presencia de concepciones de culturas aborígenes sobre los devenires de la humanidad es muy interesante para tener en cuenta a partir de su relación con el contexto y su cuestionada centralidad.

La filósofa Déborah Danowski y el etnólogo y antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2014, p.6) destacan:

Nuestro mundo presente es concebido en algunas cosmologías amerindias como la era que empezó cuando los seres pre-cosmológicos suspendieron su incesante volverse-otro (metamorfosis errática, plasticidad anatómica, corporalidad “no-organizada”) para una mejor univocidad ontológica. (97)

Las culturas produjeron una cosmología de tipo autopoiética para comenzar a diferenciarse del resto y sistematizar lo propio para darle cierta estabilización dentro de la red de vida.

Continúan los autores:

Poniendo fin al “tiempo de las transformaciones” —una expresión común entre las culturas amazónicas— aquellos inestables antropomorfos que vivieron en el origen tomaron las formas y las disposiciones corpóreas de aquellos animales, plantas, ríos y montañas en

los que habrían eventualmente devenido. (...) En la mitología indígena, el alimento humano consiste en humanos que se transformaron en animales y plantas; la humanidad es el principio activo en el origen de la proliferación de formas vivas en un mundo rico y plural. Pero el esquema indígena es también una inversión del mito del jardín del Edén: en el caso amerindio, los humanos son los primeros en estar y el resto de la creación proviene de ellos. (...) Las cosas no esperaron a un humano arque-nombrador que les dijese qué eran. Todo fue primero humano, pero ese todo no fue uno. La humanidad era una multitud polinomial; apareció desde el principio bajo la forma de una multiplicidad interna cuya externalización morfológica —es decir, especiación— es precisamente lo que proveyó la narrativa cosmogónica. (p.7-8)

La centralidad de la propia especie y como prioritaria al resto de las existencias es muy importante como mito de origen, totalmente natural. Además de su posibilidad de ir transformando presencias y eventos a partir de prácticas especiales.

La praxis indígena enfatiza la producción regulada de transformaciones capaces de reproducir el presente etnográfico (rituales de los ciclos de la vida, el manejo metafísico de la muerte, el chamanismo como diplomacia cósmica), impidiendo así la regresiva proliferación de transformaciones caóticas. El control es necesario porque el potencial transformador del mundo (como atestiguan las trazas omnipresentes de una intencionalidad universal antropomórfica y sus acciones) manifiesta un magnetismo residual que es al mismo tiempo peligroso y necesario. El peligro reside en el hecho de que los que antes fueron humanos conservan una virtualidad humana subyacente a su presente apariencia animal, vegetal o astral, de un modo similar (pero simétricamente opuesto) con el que

a menudo fantaseamos con ser: animales salvajes en la profundidad por debajo de nuestro disfraz civilizado.

La arcaica latencia humanoide no-humana —la humanidad del inconsciente animal, podríamos decir— amenaza constantemente con irrumpir a través de aberturas y desgarros en el tejido del mundo cotidiano (sueños, enfermedades, accidentes de caza), reabsorbiendo violentamente a los humanos a su sustrato pre-cosmológico, donde todas las diferencias continúan comunicándose caóticamente entre ellas. (p.9)

Los temores, identificaciones y registros de las diversas animalidades presentes en el ser humano, en su historia evolutiva y en las presencias humanoides en los no humanos, tanto en su psiquismo como en sus vínculos y alianzas, han sido facilitados por las convivencias y por los avances del devenir tecnológico, ya sea hacia máquinas corporizadas u órganos de otras especies compatibles con los propios y posibles de ser trasplantados virtuosamente para la sobrevivida, van confirmando aspectos de los mitos de pueblos originarios.

Aquellos seres de las cosmologías indígenas clasificados como “espíritus” o presencias en otros no humanos tienden a ser consideradas entidades que preservaron la labilidad ontológica de las personas originarias, y que, por esta razón, típicamente oscilan entre lo humano, lo animal, lo vegetal. Allí las sensibilidades que, a pesar de la diferenciación lograda, lo compartido hace a la vivencia de co-construcción y devenires en algún momento —como el actual— compartido, cooperativo.

Siguen los autores citados:

Lo que podríamos llamar el mundo natural, o “mundo” a secas, es para los pueblos amazónicos una multiplicidad de multiplicidades intrincadamente conectadas. Las especies animales y otras espe-

cies son concebidas como muchos tipos de personas o pueblos, esto es, como entidades políticas. (p.10)

Otro concepto que adquiere un nivel macropolítico por su articulación multidimensional y que determina una construcción cosmogónica de suma importancia y desafiante por su implicancia en distintos niveles de pensamiento y compromiso político de actualidad.

Lo que llamamos medioambiente es para ellos una sociedad de sociedades, una arena internacional, una cosmopoliteia. Por lo tanto, no hay diferencia absoluta de estatus entre sociedad y medioambiente, como si la primera fuera el sujeto y el segundo el objeto. Cada objeto es siempre otro sujeto y es siempre más que uno. (p.11)

Esta posición brinda la dimensión de la naturaleza como fuerza poderosa que constituye al ser humano y quien, a través de su desarrollo y potencia significativa, busca y ha buscado sentidos sobre su presencia en ella, su dependencia, su potencia creativa, sus mitos de origen, también sobre el límite humano.

Lo ambiental, las tecnologías y su impacto en la subjetividad pos-thumana

Los excesos propios del desconocimiento, resistencia o renuncia a considerar al ser humano como una especie resultante de toda la evolución previa que lo trasciende, lo incluyen y necesitan para su existencia, como de la necesidad de todo aquello con lo que convive y requiere para su propia sobrevivencia, está resultando de gravedad para la naturaleza en su conjunto. Ante esta situación, es central desarrollar el pensamiento complejo relativo a las causales de los riesgos y vulnerabilidades para su transformación e implementar todas las medidas políticas locales,

regionales y globales necesarias (hasta el momento fallidas, resistidas o muy limitadas), para superar a tiempo la etapa a la que hemos llegado. Estas medidas deben estar basadas en la responsabilidad, en la ética, en el buen vivir y en derechos para lograr un mundo más previsible, que brinde esperanzas de continuidad a la vida, ofrezca lugar a la solidaridad generacional e intergeneracional humana y no humana, como también que reconozca el derecho a existir y la necesidad de otras especies.

Es necesario, por tanto y en forma urgente, tomar conciencia del fenómeno de mutua necesidad de todo lo vivo, respetar las diferencias existentes para remediar la relación con el mundo de vida, a fin de dignificar la relación con él y lograr una vida digna de ser vivida.

Cómo construir la sujeción a un Otro considerado o temido por omnipotente, incontrolable o cosificado para su dominio, constituye una interpelación a la producción cultural, industrial, política, económica, subjetiva y social para devenir sujetos desde ese marco amenazante, subordinante/subordinado y en riesgo permanente. O se generan prácticas y cosmovisiones en espiral creativa e integradora, se subordina violentamente a ese Otro o se crea una omnipotencia y centralidad humana para invertir la subordinación temida. Para esto último, el ser humano utilizó/a organizadores de sentidos que puedan sostener una omnipotencia compensatoria y fallida, sea desde su centralidad mítico-religiosa, económica, cultural, racional u otra.

Ante las dificultades para administrar la propia potencia y los límites que impone lo considerado externo, puede generar una subordinación a eso externo, una sujeción y un lugar de identidad ante ella que interpela. Desde allí las construcciones y culturas que otorguen sentidos a tal subordinación y cómo controlarla o negociar con ella.

Judith Butler, en *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción* (1997, p.12-13), dice:

La “sujeción” es el proceso de devenir subordinado al poder, así como el proceso de devenir sujeto (...). En todos los casos, el poder que en un principio aparece como externo, presionando sobre el sujeto, presionando al sujeto a la subordinación, asume una forma psíquica que constituye la identidad del sujeto.” (98)

Si bien este modelo de análisis está vinculado a las relaciones de poder entre humanos y sus instituciones es válido aplicarlo a los comienzos de lo mítico como construcción de poder externo a la humanidad que luego se humaniza a partir de las identificaciones con esas estructuras en espejo con las proyectadas en el campo mítico y luego aplicarlas tanto para la humanidad como para el resto. Desde allí las vinculaciones con la naturaleza, organización del poder y su transmisión intergeneracional, normativa, cultural, política y psicosocial. Tema que ahora está en revisión a partir de lo posthumano, que requiere de la nueva consideración de la naturaleza en pleno, a partir del vínculo violento con ella que establece buena parte de la especie humana.

Sigue Butler:

Si es imposible que el sujeto se forme sin un vínculo apasionado con aquéllos a quienes está subordinado, entonces la subordinación demuestra ser esencial para el devenir del sujeto. (p.18)

El desafío es cómo devenir sujeto sin necesaria sujeción a Otro “omnipotente”, incluso a nivel psíquico profundo, para su sostenimiento, es un tema epistémico de importancia.

La humanidad en sus comienzos y con sus estructuras de sentidos necesitó construir estados de subordinación para ir devi-

niendo sujeto en relación con ese Otro naturaleza apasionante y peligroso, utilizando su sacralización.

La posibilidad de construir una estructura mítico-religiosa, peligrosa y amenazante, como también donante, cubre la necesidad de sobrevivir, de existir desde la sujeción, con algún grado de libertad emancipatoria, en el mejor de los casos.

Más adelante la autora citada aporta:

El sometimiento explota el deseo por la existencia, que siempre es conferida desde fuera; impone una vulnerabilidad primaria ante el Otro como condición para alcanzar el ser. (p.32)

El registro del límite de/por lo humano hizo que construyera sentidos a la subordinación primaria, por lo que desligarse de este sujeto mítico comienza a requerir la posibilidad e instituir una diferencia del ser humano como tal y el reconocimiento de su propia potencia para lograr emancipación y una supuesta autonomía. Incluso la posibilidad de construir hegemonía para dominar lo que previamente lo sujetaba.

Proceso que fue produciendo identificaciones con lo proyectado en esos personajes míticos, revestidos de potencia/omnipotencia, los que pasan a formar parte de las subjetividades, leyes y normas entre humanos para su sujeción como para su resistencia, aunque siempre sosteniendo ligaduras o convivencias profundas, incluso en simultáneo y sin contradicción (en muchos casos) con el modelo mítico-religioso previo. Ejemplo, un científico positivista de cualquier disciplina puede construir fantasmas de ese origen o sobrevolando sobre el resultado de sus investigaciones y/o prácticas. O rezar para que se produzcan positivamente o no sean intervenidas por lo mágico.

El pasaje de la naturaleza como sujeto mítico a objeto para el ser humano, fue facilitado por el monoteísmo, habilitante del domi-

nio de la naturaleza y por el racionalismo, con sus avances en el conocimiento tecnocientífico positivista con cierta legitimación cosificadora de la versión bíblica dominante. Desde allí, se fue consolidando su cosificación hasta que aparecieron los discursos críticos dentro del mismo campo científico, en los movimientos ecologistas, feministas, filosóficos y posiciones de pueblos originarios, que permitieron ir articulando, rescatando y respetando posiciones de los saberes ancestrales de distintos pueblos y culturas.

El pasaje de la impotencia humana en relación con la naturaleza como sujeto mítico a un dominio sobre la misma requería de su desacralización a fin de dominarla, explotarla, cosificarla sin límites, como objeto y apropiarse de territorios, generar guerras y genocidios para tales fines. Con ello, se comienza a implementar el extractivismo estructural con una interpretación bíblica extrema habilitante del dominio de la Tierra para legitimarlo a modo ecocida e irresponsable.

Este proceso de construcción y apropiación de sentidos subordinantes de la misma facilita el pasaje desde el respeto/temor a la naturaleza a la naturaleza como cosa, como objeto. Objeto para explotar, dominar, sin considerar sus límites, ni sus derechos.

De este modo, a la previa impotencia y vulnerabilidad, el ser humano trata de instalar una posición omnipotente, en muchas culturas, respecto de la naturaleza lo que requiere la negación de su poder, también de los registros de sus avisos, reacciones y retroacciones ante su maltrato. A partir de ello, el hombre (en especial el varón) pasa a ser el centro del Universo, a sustituir a las divinidades o complementarlas patriarcalmente.

Momento en que comienza a intervenir la dimensión económica y política en la producción de subjetividades, ligada al

dominio de la naturaleza, incluidos los seres humanos, como objetos a explotar y someter.

La posibilidad de salirse de esa sujeción a lo omnipotente puede considerarse un avance crítico en el registro de lo humano sobre los límites circulantes y en la construcción de fantasmas, personajes divinizados y familiarizados sobre su poder incontrollable y subordinante. También abre la posibilidad de poner en crisis a la sujeción al modelo coercitivo de lo común dominante (en este caso mítico-religioso) sobre lo singular, sobre lo particular que queda fagocitado por aquello. Inaugurando desde allí una fuerte tensión a tramitar en distintos campos de sentidos a través de los tiempos.

El pensamiento mágico-mítico, además de los sentimientos y tipos de comunicación con la naturaleza (aportados por los saberes e intuiciones ancestrales sobre la relación virtuosa como temerosa con ella) quedan especialmente descalificadas por el racionalismo, lo que deriva en su cosificación.

La caída de la vivencia humana de constituir un todo con la naturaleza culmina con un antropocentrismo con sacralización de lo individual, y su ligadura con el mercado como nueva divinidad, el extractivismo, lo tecnológico y la financiarización de la vida, más recientemente.

Acerca de los devenires

El desafío de permeabilizar y transformar el antropocentrismo produce diversas resistencias esperables, especialmente ante la posibilidad de poner en cuestión las jerarquías, omnipotencias y violencias ejercidas y legitimadas contra lo no humano, tanto en/desde las distintas disciplinas, actividades económico-produ-

ctivas y políticas como en las subjetividades dominadas —en su construcción— desde esa perspectiva.

Los vínculos interespecies, las enseñanzas/aprendizajes producidos/recibidos desde allí pueden ser descalificados, evaluados como construcciones míticas, ficcionales, inconscientes o respondiendo a procesos identificatorios desplazados o proyectados en ellos.

Los autores Gilles Deleuze y Félix Guattari (1980) realizan una crítica al enfoque del caso clínico de S. Freud, conocido como el *Hombre de los lobos* considera que no puede decir o no es valorado lo que dice en el tratamiento, ya que se produce un exceso de ligadura —por parte del analista— de discurso con lo edípico, como supuesta estrategia para construir la neurosis de transferencia. O representa un exceso de metáfora paterna, del temor a la castración, y la negación de la multiplicidad de vínculos significativos (como el de Freud con su propia perra). Tampoco la posibilidad de significar la manada que constituye la humanidad, sus diversos agrupamientos y conformación —en muchos casos— más allá de la familia nuclear o clánica.

Sobre ello dicen:

(...) el Hombre de los lobos jamás podrá hablar. Se esforzará en vano en hablar de los lobos, en gritar como un lobo, Freud ni siquiera escucha, mira a su perro y responde "es papá". (...) Estallará la guerra, los lobos devendrán bolcheviques, el Hombre de los lobos sigue asfixiado por todo lo que tenía que decir. Solo nos comunicarán que se volvió bien educado, cortés, resignado, "honesto y escrupuloso", en una palabra, curado. Él se venga insistiendo en que el psicoanálisis carece de una visión verdaderamente zoológica: "Para un joven no hay nada tan valioso como el amor a la naturaleza y la comprensión de las ciencias naturales, en particular de la zoología." (p.44)

La limitación de lecturas y la presencia de discursos sesgados, incluso sobre contenidos inconscientes, solo ligados a los vínculos interhumanos o concentrados en los familiares, desvirtúan, falsean o empobrecen la complejidad existente, que demanda su lugar de reconocimiento en las subjetividades.

Los autores llevan aún más lejos el problema de reconocimiento, y lo hacen confrontar con lo político, atentos a la falta de escucha o de consideración de las asimetrías y desigualdades construidas por la humanidad. Sobre ello aportan:

De la misma forma que la mayoría en la ciudad supone un derecho de voto, y no solo se establece entre los que poseen ese derecho, sino que se ejerce sobre aquellos que no lo tienen, cualquiera que sea su número, la mayoría en el universo supone como ya dados el derecho o el poder del hombre. En ese sentido, las mujeres, los niños, y también los animales, los vegetales, las moléculas son minoritarios. Quizá sea la situación particular de la mujer con relación al patrón-hombre la responsable de que todos los devenires, al ser minoritarios, pasen por un devenir-mujer. Sin embargo, no hay que confundir "minoritario" en tanto que devenir o proceso, y "minoría" como conjunto o estado. (p.291)

Los condicionamientos políticos y las relaciones de poder derivadas de posiciones antropocentradas y —específicamente en los varones de la especie— complican a las otras "minorías" para lograr presencia significativa y menos en las decisiones.

Además, vale destacar que los autores citados señalan los propios devenires de lo no humano en lo humano, que están poniendo en seria crisis lo antropomorfo o el humano-varón como medida de todas las cosas. Sobre esto, dicen:

Asimismo, hay Devenires no humanos del hombre que desbordan por todas partes los estratos antropomorfos (...). (p.513) (99)

La posibilidad de aceptar el devenir de multiespecies es angustiante en la medida en que la humanidad no reconoce el propio límite y tampoco el de la naturaleza en su conjunto y las mutuas necesidades de colaboración, cooperación y solidaridad creativa y reproductora.

Mientras que el reconocimiento de vínculos comunes potenciadores de alianzas vitalizadoras como de solidaridades ante las vulnerabilidades compartidas pueden devenir en nuevas formas de comunidad solidaria y de hospitalidades posthumanas.

La humanización vertical del modelo reproductor de la naturaleza, su desacralización y cosificación y el pasaje a la centralidad del ser humano como modelo para ella, hace a una totalidad negadora de la interdependencia y cooperación/competencia multiespecie mediante inter e intra-acciones determinantes para la vida y su sostenimiento en red.

Rosi Braidotti (2013, p.70) aporta sobre ello:

El eje de transformación del devenir animal, por consiguiente, comporta el desplazamiento del antropocentrismo y el reconocimiento de la solidaridad transespecie sobre la estela de nuestro estar arraigados al medio ambiente, es decir, encarnados, integrados, en simbiosis con otras especies (Margulis y Sangan, 1995). La dimensión planetaria o del devenir tierra pone en escena las problemáticas del medio ambiente y la sostenibilidad social, con un énfasis particular en la ecología y la cuestión del cambio climático. El eje del devenir máquina resquebraja la distinción entre humanos y circuitos tecnológicos, introduciendo relaciones mediadas tecnológicamente y entendiéndolas como fundamentales para la constitución del sujeto. (100)

La resistencia a esta postura se puede vincular, en muchos casos, a que lo posthumano representa una trasgresión insopor-

table para el antropocentrismo ya que rompe con la permanente autorreferencia en distintos planos de actividad humana, lo que puede generar angustia, miedo a lo desconocido y al descontrol.

Vale considerar, asimismo, que todo proceso de subjetivación transformador requiere de desidentificaciones con su centralidad primaria, con su estabilidad referencial, con la omnipotencia negadora de la necesidad, importancia y poder del otro, lo que requiere del afrontamiento de necesarios duelos narcisísticos para poder incorporar la interdependencia vital.

Además, es imprescindible facilitar nuevas formas de representación que rompan las disociaciones realizadas en forma estructural/estructurante, del ser humano como centralidad jerárquica y omnipotente, hacia nuevas formas de significación y sentidos y nuevas prácticas transformadoras de cómo producir nuevas subjetividades y/o dimensiones subjetivas transformadoras y el reconocimiento de lo ya existente en el psiquismo.

La oportunidad de estar receptivos a devenir con lo no humano puede vivenciarse como angustiante si los sujetos están aislados de la comunidad y de la naturaleza. Totalmente distinto a devenir con, que compromete lo común, el lugar y hospitalidad subjetiva, histórica y espacial a lo otro, también constituyente. La incertidumbre hace que se necesiten consolidar referencias, por momentos cerradas, por esperadas resistencias al cambio imprevisto, a lo desconocido y al duelo por lo supuestamente controlado y dominado.

Estos devenires identificatorios, de introyección de aspectos idealizados como también temidos o vulnerables de otros seres, abonan el nivel simbólico e imaginario de los seres humanos en su entramada vinculación con su hábitat y como parte él. Vale destacar aquí a Guattari cuando dice en *Caosmosis*:

La imagen es portada por un devenir otro, ramificado en devenir animal, devenir planta, devenir máquina y, llegado el caso, devenir humano. (p.117) (101)

Las mismas construcciones de identidades deben considerarse permeables, como devenires no como estáticas, sino abiertas a ellos.

Un río, importante para sus ribereños, fue y es un bien común para sostener la vida y también para disfrutarlo como paisaje, en el mejor de los casos. En muchas culturas, los ribereños y los pueblos de la región lo tratan como parte de sí, como familiar, como sujeto con quien comunicarse, incluso donde realizar ceremonias, bautismos, en la medida de su sacralización. Relación que puede cambiar ante los intereses extractivistas y utilitarios que pasan a mercantilizarlo, a colonizarlo, contaminarlo y explotarlo.

Esto es la posibilidad de alojar/se constitutivamente en/con otras dimensiones y realidades no humanas. Estar dispuestos/as a una hospitalidad interespecies.

Hardt y Negri en su libro Imperio (2000, p.95), plantean sobre el pensamiento de Spinoza:

Se negó a asignar a la naturaleza humana cualquier ley que fuera diferente a las leyes de la naturaleza en su conjunto. Donna Haraway continúa en nuestros días el proyecto de Spinoza, cuando insiste en derribar las barreras que levantamos entre los seres humanos, los animales y la máquina. Si concibiéramos al Hombre como un ser separado de la naturaleza, el Hombre no existiría. Este reconocimiento es precisamente la muerte del Hombre. (102)

Por ello, la vivencia de un devenir vacío puede ser resultante del temor o angustia derivada de la conciencia de muerte, de finitud que limita la potencia proyectual de devenires otros para compensar o conjurar la amenaza permanente del propio límite.

Angustia que solo puede contenerla y/o ampararla la construcción de creencias relativas a la trascendencia omnipotente de vida eterna.

Por tanto, es importante contar con la posibilidad de aceptar y registrar el proceso de devenir con otros humanos y no humanos, hacia un entramado que hace a la misma historia biológica y de los ADN., sino no devenimos. Un entramado no polarizado, ni jerarquizado por el ser humano, ni dual al modo naturaleza versus humanos. Esto es recuperar la vivencia y concepción de una ecología horizontalizada que requiere modestia y humildad del ser humano para su aceptación. Esto es, reconocer el entramado entre lo humano y no humano como esencial para la vida del conjunto, sostenido cotidianamente en las vivencias humanas conscientes como también su presencia en los contenidos inconscientes. Ello incluye su mediación y tipos de presencias comunes, vida cooperativa, consumos, construcción de sentidos derivados, entre otros.

Además, urge la necesidad de articular las diferencias desde lo histórico, biológico, político, ambiental, subjetivo que implique a sujetos distintos, entramados co-constitutivos con lo no humano. Esto es con sujetos de derechos no humanos con las demandas e intereses precariamente definidos-indefinidos sobre la construcción de convivencias y sobrevidas factibles y de comunidad con todas estas entidades.

Es imprescindible estar dispuestos a aceptar devenires inclusivos y en relación articulada entre humanos y máquinas, como con otros devenires.

La posibilidad de instrumentación está ligada a potenciar las micropolíticas de transformación y lograr hegemonizar desde allí. Además, trabajar sobre la necesidad de concientización de los procesos de extinción vigentes. A partir de ello, desplegar políticas

micro situadas, no destructivas ni extractivistas, virtuosas y creativas para transformar la situación.

Esto es recuperar buena parte de lo que, en algún momento del desarrollo humano, este fue logrando armonizar con la naturaleza desde su pensamiento mítico con centralidad en la naturaleza. Atendiendo que luego de distintos avatares mítico-religiosos, antropocéntricos y del mercado actual, la naturaleza empieza a intervenir fuertemente en lo político, en lo económico, generando un impacto multinivel a partir de los límites que está exponiendo ante los excesos de la actividad humana.

Posthumano y devenir animal

La apertura a devenir animal desde lo constitutivo del sujeto humano resulta destituyente de la jerarquía entre especies, lo que significa un descentramiento insoportable para muchos intereses y subjetividades. Lo clave es devenir sujetos como co-constitutivos, no desde diferencias jerárquicas. El mismo capitalismo global es caracterizado por la mercantilización de todas las formas de vida, lo que iguala a todas las especies. Ello pasa a definir una hermandad en la opresión y extinción de distintas formas y especies, incluyendo la humana y no humanas.

La construcción de la posibilidad de devenir animal o reconocer la propia animalidad desde lo constitutivo como sujeto humano y la angustia derivada, en muchos casos, es solo superada por culturas donde se divinizan/ron animales con tronco humano y cabeza de león, de toro u otro, entre otras imágenes o los sentían/sienten familiares o portadores de la identidad del grupo de pertenencia. Referencia con/del animal elegido por sus

características especiales con las cuales se identifican, imitan o sirven de guía a sus conductas.

Braidotti (2013, p.70) afirma:

El postantropocentrismo destituye el concepto de jerarquía entre las especies y el modelo general y especial de Hombre como medida de todas las cosas.

La posibilidad de reconocer la co-constitución multiespecie con simbiosis, cooperaciones y solidaridades compartidas, afectos e identificaciones genera una profunda movilización en lo subjetivo y político de amplio espectro.

La misma autora agrega:

En mi opinión, el punto sobre las relaciones posthumanas, sin embargo, es comprender la interrelación entre humano y animal como constitutiva de la identidad de cada uno. Es una relación de transformación o de simbiosis que se hibrida y altera la “naturaleza” de cada uno para poner el primer plano los motivos centrales de su interacción. (p.81)

Vale destacar que, en innumerables culturas, varones, mujeres y disidencias no binarias, entre otras, introyectan, imitan, toman características, se identifican, se metaforizan con rasgos, conductas de aves, palomas o águilas, perros fieles, corderos, leones, lince, según característica asignada, valorada especialmente, dotación jerárquica u otro interés cultural o sectorial simbolizado o dador de identidad diferenciada. Incluso se convierten en tutores o en familias interespecies con vínculos afectivos y de interdependencia y responsabilidades que en muchos casos superan a los interhumanos. Los animales han tenido siempre una presencia simbólica, afectiva y familiar a partir de virtudes y/o

necesidades vitales, principalmente en beneficio de los humanos, por lo tanto, un precioso otro.

El pensador búlgaro-alemán Elias Canetti en su obra *Masa y poder* (1960, p.204) destaca:

El ave rapaz inspiró al hombre la idea de la flecha, que fue durante mucho tiempo su arma más veloz: con ella el hombre atrapa la presa al vuelo. Estos animales sirven así, ya desde muy temprano, como símbolos del poder. Representan ya sea a los dioses, ya sea a los antepasados del poderoso. Un lobo era el antepasado de Gengis Kan. El halcón Horus era el dios de los faraones egipcios. En los reinos africanos, los animales sagrados de la estirpe real son el león y el leopardo. De las llamas en las que se incineraba el cadáver de los emperadores romanos el alma de estos remontaba el vuelo y ascendía al cielo como un águila. (103)

Este aporte pone en valor el lugar de la vinculación con los animales de distintas culturas, su valoración, referencia e identificación con poderes y habilidades especiales de los mismos.

Vale citar aquí el aporte Paul Patton en su trabajo *Deleuze y lo político* (2000, p.117) cuando dice:

Por ejemplo, aprendemos de los mitos, relatos antropológicos y prácticas religiosas que los seres humanos son capaces de una variedad de devenir-animal. Esto no es cuestión de literalmente convertirse en animal, como sugieren Deleuze y Guattari, sino más bien de realzar los poderes que se tienen o de adquirir nuevos poderes al entrar a la proximidad de lo animal.

Además, reconoce la importante dinámica vincular entre humano/animal cuando dice:

Más bien es cuestión de la producción de afectos, o de formar un cuerpo interindividual con los poderes reales o imaginarios del ani-

mal en cuestión. A un compromiso con los poderes atribuidos al animal en el imaginario social puede servir para realzar el sentimiento de poder y con ello las capacidades reales de aquellos comprometidos en el devenir: brujos, guerreros, actores, etcétera. Deleuze y Guattari sugieren que los procesos de devenir-animal están esencialmente relacionados con grupos o movimientos sociales marginales (...) dan expresión a grupos minoritarios, o grupos oprimidos, prohibidos, en rebelión, o siempre al borde de instituciones reconocidas. (p.118) (104)

El rechazo de la propia animalidad por parte del ser humano lo termina empobreciendo a partir de la jerarquización violenta sobre esa constitución en sí mismo y la termina desplazando a otros animales (entre ellos seres humanos a los que se les proyecta características de otras especies) para cosificarlos, explotarlos, extinguirlos. Aquí vale destacar al filósofo italiano Bifo Berardi (2023, p.3) cuando dice:

Mientras que la justicia social se condena como una intrusión aberrante del socialismo de Estado en la libertad de los individuos, la ferocidad competitiva se naturaliza: en la lucha por la vida, aquellos que no están a la altura de la ferocidad merecen morir. La empatía no es compatible con la economía de la supervivencia; de hecho, es autolesiva. Como dice Thomas Wade en la novela de Liu Cixin (*El Bosque oscuro*): “Si perdemos nuestra humanidad perdemos algo, si perdemos nuestra bestialidad lo perdemos todo. El brutalismo se convierte en la base de la vida social.” (105)

En distintas partes del mundo es notable —incluidas las potencias centrales— el lugar que ocupan las mascotas en las familias, funcionando de hecho como familias multiespecies, con un lugar significativo en los vínculos, alianzas, circulación de los afectos (de la serie tierno-amorosa como de la agresivo-odiosa) y

su demostración (a menudo cruzada o desplazada), proyectos comunes inclusivos, entre otros que evidencian su importancia. Familias incluso monoparentales interespecies, esto es, personas humanas solas en familia con animales no humanos.

El formato propuesto facilita el proceso de reconocimiento de la participación/constitución de los vínculos con animales no humanos en las subjetividades y disminuye su cosificación desde la jerarquización y disociación entre lo humano/animal.

La decadencia del antropocentrismo se traduce en una vigorosa y necesaria reestructuración de la relación humano/animal.

A partir de lo planteado, los dualismos y polarizaciones como humano-natural, en este caso humano-animal requieren ser revisitados profundamente para lograr su ruptura y apertura a fin de evidenciar las distintas posturas, relaciones de poder e intereses que ocultan a fin de facilitar los necesarios reconocimientos y procesos transformadores.

Aquí podemos destacar lo que aporta Haraway sobre la dependencia y co-constitución temprana de otras presencias biológicas a en la conformación, vida y sobrevivida humana:

Los bichos, incluidos los humanos, están en presencia unos de otros; o, mejor, se alojan recíprocamente en sus mutuos tubos, pliegues y grietas; en sus interiores y exteriores, y no precisamente en unos ni otros. (p.152) (106)

Posthumano y devenir tierra

A partir de los estudios sobre el impacto de la actividad humana no solo en lo ecológico, sino también a nivel geológico, pone en perspectiva la necesidad de reconocimiento de este acontecer global a fin de abordarlo con mayores posibilidades de

significación, de aperturas subjetivas, de prácticas y políticas necesarias de implementar, considerando las resistencias e intereses emergentes o boicoteantes.

Braidotti (2013, p.85) nos aporta sobre esto:

(...) las cuestiones de la perspectiva geocentrada y el cambio de la posición de los humanos, de meros agentes biológicos a agentes geológicos, exigen la recomposición de la subjetividad y la comunidad. (107)

Desde allí, es imprescindible considerar cómo se construye subjetiva, vincular y políticamente una ecología respetuosa de lo ambiental, de los derechos de los humanos y no humanos, de los hábitats, de la misma tierra y de la coparticipación, dependencias compartidas e interrelaciones vitales.

La autora afirma:

La ecología profunda es un movimiento caracterizado por una fuerte carga espiritual con acentos esencialistas. Desde el momento en que no hay confines y que todas las cosas están conectadas, hacer daño a la naturaleza quiere decir, al fin, hacernos daño a nosotros mismos. Por ende, el medio ambiente tierra en su conjunto merece la misma consideración ética y política que los humanos (...). La igualdad de las especies en el mundo postantropocéntrico nos insta a dudar de la violencia y el pensamiento jerárquico que derivan de la arrogancia humana y la hipótesis del excepcionalismo trascendental humano. (p.87)

A partir de ello, se torna imprescindible reconocer como dice Braidotti:

La necesidad de una teoría ético-política de la subjetividad, responde a la exigencia de entender quién es exactamente el “nosotros” (...). La desidentificación comprende la pérdida de los hábitos

familiares del pensamiento y la representación con el fin de abrir el camino a las alternativas creativas. (p. 89)

La arrogancia antropocentrada, jerárquica y violenta tanto contra la parte mayoritaria de la humanidad discriminada (sur, países periféricos y emergentes, entre otros) como también contra el ambiente y bienes naturales a su merced para el extractivismo, produce los riesgos de sobrevivencia para todas las especies, incluida la humana.

Braidotti propone como salida transformadora:

(...) liberar los flujos de devenir abiertos, interrelacionales, multi-sexuados y transespecie mediante la interacción con los múltiples otros. Un sujeto posthumano así constituido excede tanto los confines del antropocentrismo como del humanismo compensatorio, para adquirir una dimensión planetaria. (p.90)

La posibilidad de incorporar subjetiva y políticamente esta perspectiva, seguramente disminuirá las graves consecuencias del antropocentrismo hegemónico actual.

Posthumano y devenir máquina

El avance de lo tecnológico, de las máquinas y dispositivos de comunicación u otros que reemplazan funciones corporales o que pasan a conformar el cuerpo humano como: mecanismos reguladores del ritmo cardiaco, hormonal u otros componentes químicos, funciones neurológicas, cerebrales, visuales, musculares u otras, incluidas partes de otros humanos o de otras especies mediante trasplantes, están produciendo una progresiva interrelación significativa que atraviesa y constituye parte de las subjetividades y del vínculo con las tecnologías.

Por lo tanto, lo ambiental, las relaciones con lo no humano y las tecnologías producen la necesidad de su consideración como parte de la subjetividad posthumana actual.

Afirma Braidotti (2013, p.90):

La relación entre lo humano y el otro tecnológico ha cambiado en el contexto contemporáneo, para tocar niveles sin precedentes de proximidad e interconexión.

Es innegable el impacto y/o movilización producida por las tecnologías en las subjetividades y en los vínculos. Ellas generan avances virtuosos para la calidad de vida, la recuperación de funciones o de una vida saludable como también dificultades. Este proceso, en muchos casos, está aprovechado por los mercados, las empresas tecnológicas (tecnofeudalismos al decir del economista Janis Varoufakis), los intereses políticos y geopolíticos.

La posibilidad de reemplazar los propios órganos y/o funciones perdidas, además de suplantar vínculos presenciales, encuentros, condiciona deseos y necesidades con la supuesta libertad de elección ante la oferta omnipotente y supletoria de las tecnologías. Asimismo, presentan la posibilidad de condicionar o construir sentidos comunes hegemónicos como también facilitar vínculos que —sin mediación de las tecnologías— serían imposibles o limitados por lo espacial, las distancias o por fobias a lo presencial.

Braidotti afirma:

(...) la mediación tecnológica es central para la nueva visión de la subjetividad posthumana y que ésta constituye el terreno para nuevas reivindicaciones éticas. (p.92)

Aquí la necesidad de reconstruir un mundo de vida que oriente los avances tecnológicos y que tramite y limite su utilización cuan-

do es para el control social, geopolítico y/o subjetivo que puede estar dentro de sus objetivos. Esto es, considerar críticamente a las tecnologías humanas como fenómenos híbridos que entrelazan recursos biofísicos, percepciones culturales, estructuras globales de poder y condicionan/determinan subjetividades y vínculos.

Ante ello, es de suma importancia evaluar el desafío de convivir digitalmente con otras racionalidades no algorítmicas y construcciones lógicas y afectivo-vinculares que se potencien crítica y creativamente. Desde allí, crear otras lógicas en los procesos de subjetivación, en lo constitutivo de las subjetividades, nuevas ficciones y lugar a contradicciones. Además, es imprescindible reconocer la influencia, determinación o condicionamiento, en muchos casos, de las tecnologías y estrategias de información inmediatas que hablan a los sujetos, les estructuran discursos y sentidos pasivamente y le construyen subjetividades sin filtro crítico alguno. Discursos que pueden llegar a niveles emocionales (especialmente los de base odiosa), que dificultan su procesamiento integral y que pueden llevar a articular fantasmáticas y significantes conscientes e inconscientes ajenos a su propia construcción. Ante ello el desafío de dar lugar al tiempo de procesamiento, de pensamiento crítico, de demora elaborativa suficiente a fin de resoluciones más integrales e integradas.

Ello permitiría desarrollar más recursos para cuestionar embates de base odiosa que tienen mayor difusión en las redes y favorece las proyecciones permanentes a terceros —sin argumentos— de culpas, acusaciones, discriminaciones, entre otras formas violentas. Proyecciones que si no son tramitadas adecuadamente en forma singular y con otros se termina acumulando un modo violento de resolución fallida de conflictos donde se impone esta

dinámica irreflexiva donde lo tecnológico ha puesto su impronta en los vínculos y en las subjetividades.

Sobre este tema, Félix Guattari en *Caosmosis* (1992, p.21) comenta:

(...) las máquinas tecnológicas de información y comunicación operan en el corazón de la subjetividad humana, no únicamente en el seno de sus memorias, de su inteligencia, sino también de su sensibilidad, de sus afectos y de sus fantasmas inconscientes. (p.14)

Y más adelante afirma:

La subjetividad no se fabrica solo a través de los estadios psicogenéticos del psicoanálisis o de los “matemas” del Inconsciente, sino también en las grandes máquinas sociales, masmediáticas o lingüísticas que no pueden calificarse de humanas. (108)

Las tecnologías actuales de comunicación están atravesando los vínculos intra e intersubjetivos y la relación con el mundo de vida que incluye el impacto y condicionamiento de la misma actividad política y geopolítica.

Además, vale considerar que la penetración y velocidad de las comunicaciones dejan a muchos seres humanos en la intemperie significativa para su procesamiento subjetivo y adaptación tecnovincular, además de los duelos emergentes con los sistemas previos de tramitación sociopolítica y comunitaria de la información.

Este proceso pone en cuestión los desarrollos de las ciencias humanas centradas en lo humano a partir del impacto multinivel e incorporación virtuosa de lo tecnológico. Vale aquí citar nuevamente a Braidotti (2013, p.146):

El núcleo profundamente antropocéntrico de las ciencias humanas es sustituido por esta compleja configuración del saber dominado por los estudios científicos y tecnológicos sobre la información (...).

Es preciso también evaluar lo tecnológico como potenciador del avance y disposición a la apertura de nuevas éticas vinculares y lugar a transformaciones antro-po-descentradas, como también revisar críticamente las modificaciones sociales y gubernamentales producidas por los algoritmos articulados con lo neoliberal cuyos datos van direccionando y condicionando el contexto y decisiones con la supuesta “libertad” de los/as usuarios o destinatarios. Ello constituye un desafío tecnopolítico de alto impacto actual; por ejemplo, en los procesos electorales y en la construcción de corrientes de opinión.

Es central evaluar a las tecnologías, en el mejor de los casos, como avance y mejora de las condiciones de vida, pero también como promoción de la dependencia o de estrategias de control social, político, subjetivo, económico.

También es clave considerar —sin evadir— las tecnofilias que facilitan aislamientos, compensación de soledades, ficciones amorosas o rechazos vinculares como también aquellas tecnofobias (cuyo origen se remonta a comienzos del siglo XIX con la destrucción de máquinas por el movimiento “luddista” de Inglaterra porque quitaban trabajo a la hilanderas y pequeños talleres), que coadyuvan tanto la evitación como el rechazo vincular, que pueden incrementar temores, autodescalificaciones y la inteligencia artificial con su impacto multinivel. La IA está generando fuertes apoyos como también resistencias y planteos de su limitación en la medida en que está afectando a muchas profesiones y actividades creativas que necesitan de su regulación y respeto a los derechos de autor ya que abusa del anonimato, sintetiza y se apropia de esfuerzos y creaciones de muchas personas. A su vez,

puede empobrecer los desafíos creativos, de investigación, facilitando y condicionando construcciones basadas en información, historias, referentes que sesgan los resultados desde los contenidos del Norte dominante en la concentración de datos. Ello puede agregar neocolonizaciones informáticas y heridas narcisísticas por la inteligencia artificial, especialmente en el Sur global.

Ante ello, es central desarrollar una economía subjetiva, política y social crítica que permita deconstruir lo algorítmico del sistema de control, la orientación/determinación deseante y de supuestas necesidades, a fin de sacarlo de la aparente “libertad” automática de decidir.

Incluso la falta de lectura en libros papel y el pasaje a la constante información por medios tecnológicos, con recepción pasiva, acrítica, con otra localización cerebral, complica los recursos elaborativos y críticos. La información recibida impacta en los niveles más primarios de la evolución cerebral y sin el filtro o tamizado racional ni emocional más evolucionado. Tampoco procesa ni considera las relaciones subjetivas, históricas y culturales en juego.

Sobre esta problemática consideramos importante el aporte del filósofo italiano Franco Bifo Berardi (2023) cuando refiere al filósofo Marshall McLuhan:

McLuhan escribió en 1964 que cuando la comunicación interhumana pasa de la dimensión lenta de la técnica alfabética a la dimensión rápida de la técnica electrónica, el pensamiento se vuelve inadecuado para la crítica y el pensamiento mitológico se restablece. La mutación tecno-comunicativa está resultando más abrumadora que las propias predicciones de McLuhan.

Más adelante sintetiza el autor:

En resumen: la mente sometida al bombardeo ininterrumpido de impulsos electrónicos, independientemente de su contenido, funciona de forma completamente distinta a como funcionaba la mente alfabética, que tenía la capacidad de discriminar lo verdadero y lo falso en la información, y que poseía la capacidad de construir una ruta de procesamiento individual. De hecho, esta capacidad depende del tiempo de procesamiento emocional y racional, que en el caso de un niño que vive trece horas al día en la infosfera electrónica se reduce a cero.

La distinción entre verdad y falsedad de las afirmaciones no solo se hace difícil, sino que es irrelevante, como cuando se está en un entorno de juego. (...). La configuración conectiva de la mente contemporánea es cada vez más indiferente a la distinción entre lo verdadero y lo falso, entre el bien y el mal. La elección entre un estímulo y otro no depende de un juicio crítico sino del grado de excitación, o estimulación dopaminérgica. (...) Creo que la mente conectiva ha evolucionado en una dirección incompatible con el juicio moral y la discriminación crítica (...) En el modo contemporáneo de inconsciente conectivo, ya no es capaz de percibir al otro como un amigo, porque en realidad cualquier otro individuo es una amenaza para la supervivencia. (p.4) (109)

Es imprescindible construir comunitariamente el lugar de las tecnologías en la vida cotidiana y subjetividades para limitar el reemplazo por ellas del vínculo social presencial, del diálogo, del debate, del conflicto con argumentación de las posiciones y la desnarcización del propio discurso. Construir una ciudadanía digital que aporte al vínculo social, sus beneficios y lo haga amigable y basado en lo común y solidario. Atento a que su instrumentación inadecuada puede constituir un debilitamiento social, político, en los espacios compartibles, vínculos interespe-

cies y con el hábitat, lo que afecta psico-socio-corporalmente por su desligamiento con el otro, con lo ambiental y, por tanto, con impacto negativo en sus propios sistemas inmunes y salud en general.

Sobre lo cosmopolítico

La opción de avanzar creativa y transformadoramente en el vínculo de la humanidad con la naturaleza, como parte de ella, requiere modificar las dicotomías o polarizaciones entre naturaleza y sociedad humana, o naturaleza y cultura, esto es poner en crisis distintos cuerpos conceptuales y prácticas políticas sostenidas desde allí.

La posibilidad de resolver la polarización binaria se encuentra con la esperable tensión integradora y con la consecuencia de considerar al otro como tal, en su diferencia, con menos proyecciones negativas u otras sobre él, con sus derechos, responsabilidades, lo que constituye el inicio de un vínculo ético y co-constitutivo.

Ello incluye deconstruir preconceptos, posiciones políticas, disciplinarias/disciplinantes y dar lugar o vislumbrar nodos conflictivos que están contenidos en nuestro lenguaje, en cosmovisiones rígidas y que con el tiempo fueron trascendiendo hacia categorías políticas de desarticulación identitaria con la naturaleza y con lo humano.

El antropocentrismo dio lugar a la construcción de una red de significados de acuerdo con un orden, a una jerarquía, negadora de las violencias contenidas, que se torna imprescindible deconstruir para poder emancipar las categorías anteriores más integradoras y participativas. Incluso compromete poner en cuestión

los sentidos comunes contruidos para sostener las categorías necesarias de deconstruir, ya que son estructuras de ideas contradictorias, negadoras de los sentidos en disputa y que tratan de naturalizarse y universalizarse.

La posibilidad de deconstruir requiere inevitablemente un proceso de desidentificación lo que resulta emancipador de lo binario —excluyente y cosificador— dominante previo.

La deconstrucción, al posibilitar poner en cuestión la relación con la naturaleza, se impone como un hecho político. Deconstruir es dejar lugar a lo impensado, abrirse al otro, salirse de uno mismo, dejar que lo otro venga, asumir posibles contradicciones con aquello rígido previo y los duelos reflexivos que puede requerir abandonar posiciones naturalizadas. La opción de deconstruir lleva a desarmar un orden, una jerarquía, aquello que el sentido común dominante ha plantado como único y natural.

La emergencia conceptual, subjetiva y vital de que el mundo animal y vegetal forma parte de las corpo/subjetividades humanas se rompe con ponerlos afuera, como exterioridades plenas para cosificarlos y negarlos como parte de la mismidad.

La ajenización y cosificación es una estrategia para someterlos, dominarlos en función de necesidades, desde allí no puede asumirse como constitutivo de lo propio a aquello otro que forma parte de la propia constitución. No se tolera ser parte de ellos y viceversa, por la caída de la omnipotencia que ello denuncia. Lo otro constituyente siempre interpela, hace de espejo quebrado que busca que se reconozca el impacto y necesidad de su presencia, su intrusión y el desafío de nuevos sentidos críticos.

Luego de milenios, la posible pérdida de privilegios de la humanidad a partir de la construcción de su supuesta centralidad con la asimetría instalada y legitimada contra lo no humano, requiere sostenerla como ajenidad, como diferencia a controlar y

dominar. La interpelación actual a modificar el vínculo con lo no humano, con lo ecoambiental, a reconocer su co-constitución, a transformarla en modalidad horizontal con respeto a sus derechos, moviliza el temor a perder privilegios ligados a su dominio, sino también al descontrol, a la locura, ante la falta o pérdida de referencias y de sentidos decantados por siglos de relación subordinante.

Las heridas y riesgos que está produciendo el Antropoceno lleva nuevamente al pensamiento antiguo sobre la consagración o tratar de nominar a la naturaleza como sujeto mítico-religioso omnipotente, conformante del panteón previo a su humanización, como una forma de construcción de sentidos para calmar lo angustiante de lo ominoso, de lo horroroso y de la impotencia ante ello.

Freud señala en *Lo ominoso* (1919, p.248), que lo ominoso del vivenciar se produce en una de sus formas cuando “parecen ser refirmadas unas convicciones primitivas superadas.” (110)

Por su parte, Félix Guattari en *Caosmosis* (1992, p.12) comenta sobre la importancia de:

(...) revisar los modelos de Inconsciente actualmente en curso: la irrupción de los factores subjetivos en el primer plano de la actualidad, el desarrollo masivo de las producciones maquínicas de subjetividad y, en último lugar, la reciente acentuación de aspectos etológicos y ecológicos relativos a la subjetividad humana. Los factores subjetivos ocuparon siempre un lugar importante en la Historia. (111)

Afirmando más adelante:

Nuestra supervivencia en este planeta está amenazada no sólo por las degradaciones ambientales, sino también por la degeneración del tejido de solidaridades sociales y de los modos de vida psíquicos

que conviene, literalmente, reinventar. La refundación de lo político deberá pasar por las dimensiones estéticas y analíticas que se implican en las tres ecologías del ambiente, el *socius* y la psique. (...) La única finalidad aceptable de las actividades humanas es la producción de una subjetividad que autoenriquezca de manera continua su relación con el mundo. (p.34-35)

Ello, teniendo en cuenta que las dicotomías arrastran hacia la negación del devenir con en forma sistémica con otros seres.

Además, vale considerar que, ante el temor a la fusión con la naturaleza, vivenciada omnipotente, surge la necesidad de diferenciación con ella que comienza con el pensamiento antiguo que necesitó ordenar lo caótico a partir de la construcción de mitos de origen y de creación para organizar sentidos y tratar de ritualizar o sacralizar su subordinación como su control para no ser fagocitado o destruido por ella.

La omnipotencia asignada a la naturaleza se fue modificando desde distintas posturas culturales, mitos y religiones, hasta culminar en las monoteístas vinculadas a su dominio y jerarquía sobre ella, para el provecho de la humanidad. Su explotación se vio agravada con las distintas colonizaciones imperiales y revoluciones industriales y más recientemente con la economía de mercado —con sus distintas vertientes neoliberales—, con la cual se agudizó el sometimiento y mercantilización de esta ya sin sostén mítico ni religioso para su accionar. Todo lo contrario, esto último constituye un obstáculo a sus intereses.

La actitud política de las potencias centrales de desmentir o negar el riesgo de sobrevivencia por la relación violenta establecida con la naturaleza tiene vinculación directa con defender sus intereses expansivos, extractivistas y geopolíticos, pero también con el rechazo a la idea de muerte. A dichas negaciones las transforman mediante su mercantilización y potenciación del

mercado como trascendencia y el narcisismo como omnipotencia, inmortalidad e inmunidad ante lo otro humano y/o no humano. El mercado con su negación de la muerte eterniza ficcionalmente el tiempo, fomenta el imaginario de inmortalidad a través del capital y del endeudamiento, estrategia para matar la muerte y excluirla del vínculo humano/natural, entre otros.

La fantasía de inmortalidad se desarrolla para evitar la angustia de muerte, entre otras, la sacralización del mercado lo que favorece su desmentida. En esa fantasía de eternidad y negación de la propia muerte, como dice Freud más arriba, hace anclaje el capitalismo, especialmente en su deriva neoliberal del mercado como trascendencia.

Acerca de lo ficcional

La capacidad de abstracción, de simbolización, de metafORIZACIÓN, de encontrar relaciones no necesariamente esenciales ni lineales, constituye parte del potencial creativo del ser humano.

Este proceso creativo y transformador requiere la concientización permanente de que los saberes entramados necesitan un grado de ficción creativa importante y la aceptación de las angustias derivadas de ser parte y pertenecer a la naturaleza y viceversa con otros seres y que los mismos forman parte de nuestras subjetividades y vínculos significativos. Además del temor que puede producir la interpelación a considerar sujetos de derechos a otros seres vivientes o no.

La ficción, la poesía, el arte en todas sus expresiones constituyen una de las herramientas y estrategias humanas para tramitar subjetiva y psicosocialmente el afrontamiento de los malestares existentes, la carencia de explicaciones y de metaforizaciones,

como también para manifestar alegrías, placeres y agradecimientos y así lograr sentidos transformadores. En el mejor de los casos, desde el pensamiento crítico que dé lugar a nuevas metafóricas inclusivas y creativas. O ficciones novedosas sobre aquello que interpela o convoca, que faciliten mostrar nuevos proyectos donde participen los cuerpos, los vínculos con otrasidades y con la naturaleza en general.

La actividad artística en sus distintas expresiones son herramientas claves en momentos especiales de sufrimiento, ante lo vivenciado como insoportable o siniestro. Momentos críticos en que los sonidos y expresiones de otros animales no humanos y de la naturaleza, la escucha e imitaciones de otros seres en crisis y su musicalización u otra forma de expresión, pueden funcionar como camino de sanación, como expresión de dolor compartido, de identificación de necesidades, de su escucha atenta, de reparación, de proyecto.

Lo ficcional es importante en el sentido de lo inventivo, de lo imaginario como construcción y camino de tramitación y alimentación de lo simbólico, de lo metafórico y a los sentidos que ayuden a transformar la realidad creativamente, superando las angustias por lo nuevo, por lo desconocido. La ficción favorece la tramitación previa de lo posible como también el acercamiento a lo imposible según viejas estructuras.

El problema se presenta cuando lo imaginario se impone permanentemente a lo simbólico, lo que dificulta una dinámica integradora, sumatorias enriquecedoras, que brinden lugar a la metáfora a lo ficcional, al “como si”. Esto es que permita ficcionar y cotejar realidades creativamente.

La ciencia ficción, a su vez, ayuda a poner en práctica líneas de oposición a modelos esencialistas y lineales, desde allí generar o reconocer nuevos ejes negados u ocultos y posibilitar trabajar el

entre, los intersticios, las relaciones novedosas, temidas previamente como caóticas si se emparentaban o mezclaban.

La aceptación de la co-constitución de la humanidad con microorganismos, minerales, bacterias, entre otros componentes, es central, ya que la autonomía humana del resto del mundo, de la flora, fauna y mundo mineral es ficticio y puede responder a intereses político-culturales y económicos. Por ello, se necesita de un abordaje desde saberes que lleven creativamente lo ficcional hacia nuevas realidades más integrales e integradas.

Históricamente, la cultura griega antigua, estructuró formas mixturadas entre seres míticos, con animales, vegetales y humanos líderes o identificados o portadores de esos ensamblajes, seres entramados entre humanos y no humanos, entre otros (sirenas, minotauros, esfinges). Allí lo ficcional como creación hace posible realidades quiméricas y acerca metaforizaciones entre capacidades y potencias asignadas por distintas construcciones de sentidos en juego.

Por tanto, necesitamos reconocer este proceso primario a fin de generar líneas de conexión que nos permitan movernos juntos en este mundo desde la ciencia ficción con aportes de saberes ancestrales y de culturas antiguas portadoras de esas conjunciones y ensamblajes.

Así, es central aprender sobre distintos tipos de realidades, significarlas y argumentarlas incluida la realidad psíquica que no necesariamente coincide con la compartida ni demostrable por distintos medios consensuados por instituciones u organismos con cierta oficialización para ello. La realidad psíquica y las vivencias asociadas pueden tener ligadura o no con la realidad compartida/compartible o hegemonizada. Debido a ello, se puede establecer una tensión entre la realidad psíquica y otras, y las verosimilitudes circulantes.

De todos modos, siempre es importante ficcionar, desarrollar lo imaginario y su aporte a lo simbólico. La ficción acerca a la construcción de la realidad psíquica versus realidades compartidas con distintos niveles de verosimilitud, incluso aquellas sostenidas desde el poder hegemónico, en un momento histórico-político determinado. Ya que la ficción como las realidades compartidas son aprendizajes en común y dinámicos. Los seres humanos como seres narrativos y ficcionales pueden aprehender la realidad, pero también ficcionarla y metaforizarla, en el mejor de los casos.

Para el abordaje ficcional son imprescindibles las estrategias ligadas al arte. Ellas facilitan la apertura a lo otro (incluso como parte propia que rompa binarismos y disociaciones), desde ficciones imaginarias, escuchas ampliadas, diálogos interespecies, con lo no humano, con el aporte de sus diferencias y potencias, que facilite el aprender juntos/as, ampliar reconocimientos y derechos. El arte abre nuevas formas de relaciones humanas/no humanas.

La creatividad, el arte, ayudan a la humanidad a sobrevivir y vincularse con lo otro humano/no humano, y para desarrollarlos se necesita construir y vivenciar ficciones como si fueran realidad, que dé lugar a ver/se a sí mismos y otros/as diferentes, a sentir/se otros/as, a aprender de otros seres o a ser/estar, intercambiar lugares, todo lo que puede facilitar el hacer anclaje o acercamiento, visualización y sentimiento de otras realidades.

El arte de la ficción ayuda a adivinar o construir expectativas sobre comportamientos de los otros seres y a conocerse a sí mismos y a jugar al como sí que brinda lugar a lo nuevo, a lo creativo, a salirse de sí hacia lo otro.

El arte posibilita imaginar, ficcionar otros mundos posibles, generar aperturas creativas, incluso sobre los conocimientos vigentes.

A su vez, las ficciones compartidas pueden desafiar realidades ficticias o conservas culturales ya establecidas o rígidas, para construir o transformarlas en otras realidades que no podrían darse si no es en conjunto, desde lo común.

Lo que más nos interesa con este trabajo, es destacar la importancia de la ficción política, lo que puede dar lugar y presencia —en la defensa de derechos o la lucha para su reconocimiento— de representaciones políticas no contempladas hasta el momento de ríos, mares, montes sagrados, cerros y otras presencias como ya lo está haciendo Nueva Zelanda con su río sagrado, como también nuevos vínculos con otros seres vivos, sintientes o no, y los derechos y necesidades en juego. Formas de representación que rompan las disociaciones humano/no humano realizadas con modelación estructural/estructurante de subjetividades y vínculos, hacia nuevas formas de representación. A partir de ellas, realizar prácticas transformadoras de cómo producir nuevas subjetividades, dimensiones subjetivas transformadoras, descentradoras del ser humano que incluya lo no humano como co-constitutivo.

Para ello, es central ficcionar sobre lo supuestamente imposible, brindar lugar a lo impensable, recibir hospitalariamente, estar abierto a la otredad, salir a su encuentro, aunque angustie la diferencia o lo inabordable, saliendo del temeroso y defensivo encierro antropocéntrico y narcisístico de especie.

Cosmos, política sobre lo caótico

La visualización humana del cosmos, si es realizada con la humildad correspondiente, ayuda a combatir y —en el mejor de los casos— evitar su mirada mercantilista, especialmente del planeta Tierra y de la naturaleza que porta. También de las injustas desigualdades socioeconómicas, distribución geopolítica de sus bienes rodeada de control y amenazas, entre otros intereses conflictivos.

La mirada cósmica pone en tensión el límite de lo humano, la injusticia distributiva, la apropiación de territorios, su reparto y zonas de influencias.

Ante este estado crítico de situación, emerge la necesidad de articular sentidos desde otros argumentos, esto es, definirlos desde lo histórico, político, ambiental, que impliquen aperturas en la construcción y reconocimientos de sujetos distintos, de derechos y entramados humanos/no humanos y descentramiento de la posición de la humanidad.

Aquí es destacable el aporte de Ruffini (2023) sobre el tema:

Estrategias que implican reconocer a no humanos como sujetos de derechos que posibilitan articular lo distinto, las demandas e intereses precariamente definidos-indefinidos como también reconocer entramados co-constitutivos y la necesidad de construcción de comunidad con todas estas entidades. (112)

La posibilidad de salida de la opción jerarquizada de lo humano con lo no humano requiere también reconocer la importancia en la configuración subjetiva de esos otros componentes y presencias de la naturaleza no humana y sus espacios en el psiquismo y en los vínculos.

Históricamente, la relación de la humanidad con la naturaleza y su impotencia ante ella para regular sus expresiones más incontrollables lleva a la vivencia y concepción de la noción de caos, de lo desbordante y confuso.

Ante ello, es fundamental tomar conciencia de que este riesgo o su construcción con importante participación humana, requiere o exige una multiplicación de prácticas para no entrar en el caos, prevenirlo o superarlo con más posibilidades, eliminando sus causas.

La pregunta sería: ¿cómo potenciar esas prácticas? Primariamente reparar los vínculos con plantas, montes, animales, trabajos con otros, historias relacionadas con el contexto y reconocimientos de los derechos circulantes.

En ese vínculo con la naturaleza y el temor a su potencia y caos, la humanidad fue estructurando, por ejemplo, en el pensamiento griego antiguo, sus mitos de origen y su panteón divinizado y omnipotente para dar sentidos al mismo. También el mono-teísmo, con su Génesis y lugar de la humanidad en el control y utilización de los bienes terrenales para su provecho, con permanente presencia deformada en las concepciones económicas extractivistas actuales.

De este modo, en distintas épocas, la humanidad ha tratado de dar sentidos a la intervención o presencia del caos, su regulación e influencia mutua a partir de sus prácticas y formas de explotación. Hoy con reconocimiento del caos en los estudios de la física en distintos procesos. Estos desarrollos y conceptualizaciones ponen en tensión el intento de disociación mítico-religioso versus al científico de la noción de caos y desligar a la humanidad de ello. Estrategia primaria de que —una vez otorgado su sentido y nombrado— puede ser dominado (supuestamente desde esa concepción mítico-religiosa) y controladas sus manifestaciones

desde prácticas derivadas como rituales, ofrendas, altares, promesas para neutralizar desgracias o favorecer deseos y beneficios, según el caso.

La posibilidad de articular la noción de caos y su presencia a partir de la condensación caos/cosmos pone en tensión las disociaciones previas y los argumentos sostenidos desde allí. Ya que la tensión caos-cosmos, si bien el caos siempre está, se manifiesta especialmente en relación con la actividad humana sobre la Tierra que produce impacto no solo en la naturaleza (producción de contaminación, exceso de consumos y desechos no metabolizables, entre otros) sino también geológica, en las subjetividades y comunidades.

Sobre lo planteado y las polarizaciones o disociaciones empleadas a menudo, es importante producir las articulaciones y prácticas responsables eto-ecopolíticas que protejan la vida humana y no humana, como a la naturaleza y ambiente, basadas en el interés general y necesidades compartidas.

CAPÍTULO 6

El neoliberalismo y la naturaleza

Neoliberalismo y su relación con la Naturaleza

El neoliberalismo dominante en la actualidad, con su modelo económico extractivista e ilimitado en distintos tipos de explotación de bienes naturales, intensifica la ruptura del vínculo virtuoso y respetuoso con los ciclos de la naturaleza (y de sus necesidades de recuperación) y del vínculo humano y no humano con ella.

Lo común no es visto como compromiso solidario, responsable y respetuoso de los derechos y beneficios compartidos de humanos y no humanos, sino como presión o coerción sobre lo individual humano o pérdida de su capacidad de decidir y de libertad para hacerlo. Mientras el antropocentrismo ligado al neoliberalismo se impone contra las otras especies y contra la naturaleza en su conjunto, no respetando sus límites.

En el neoliberalismo también se conjugan estas estrategias con el tema de que supuestamente no hay contaminación que genere el cambio climático existente y de las graves consecuencias para todo lo vivo. Supuestamente la Tierra tiene sus propios mecanismos de auto reparación y siempre hay que liberar las fuerzas productivas de la humanidad, no restarle "libertad". Donde se culmina mercantilizando todo, incluidas las subjetividades humanas y lo siniestro derivado del temor a fuerzas incontrolables, estar desamparados ante ellas y la inseguridad derivada por estar frente a un ambiente en riesgo.

El modelo instala la competitividad, el extractivismo y la ganancia rápida desde allí o mediante la especulación financiera y endeudamientos subordinantes. Por supuesto, sin considerar el impacto en las sociedades y menos el ecoambiental. Todo lo contrario, se oponen a toda postura que defienda el cuidado y ética

ambiental. Se impone así una tanatoeconomía versus una economía para la vida.

Una economía para la vida debe hacerse sostenible desde la solidaridad intergeneracional privilegiando lo socioambiental, lo ecológico, la biodiversidad por sobre los supuestos beneficios económicos de afianzar las desigualdades, la contaminación, el extractivismo y la mercantilización de todo.

En el proceso de mercantilización también es necesario evaluar críticamente lo vinculado a las necesidades vitales para desplegar una vida digna versus aquellas falsas necesidades y deseos manipulados para construir demandas y consumos innecesarios y/o superfluos. Por lo tanto, evaluar las necesidades ficticias y confrontarlas con aquellas generadoras de derechos y para limitar que todo se mercantilece y que las necesidades se constituyan en meras mercancías.

El desarrollo económico de una región o país deber tener en cuenta que su sustentabilidad no requiera del ataque a lo ecológico y a las biodiversidades o coadyuve al incremento de la crisis ambiental por calentamiento climático. Por lo tanto, debe tener en cuenta en todo momento la sostenibilidad, la ética ambiental y de ninguna manera gestionar su desculpabilización por castigos, premios o créditos, verdadera farsa e hipocresía insostenible por las potencias más contaminantes.

El modelo neoliberal se agudiza con la mercantilización de los bienes naturales, del consumismo y la contaminación ambiental, especialmente por las grandes potencias y de los sectores socioeconómicos de mayores ingresos y consumos, en especial ante las crisis globales por los recursos energéticos, guerras y conflictos internacionales derivados de su control y reparto.

A partir de ello, el neoliberalismo ataca, negativiza y/o descalifica toda defensa del ambiente porque afecta sus intereses

extractivistas de biocombustibles, minerales, tierras, con el impacto ambiental y contaminación, el monocultivo, etc.

Mientras promueve el derecho al riesgo económico y comercial como acto de “libertad” y también como supuesta función social del inversor o explotador de bienes. Modelo que puede ser considerado violento, temerario, irresponsable por no tener en cuenta límites ni su impacto ambiental, social, en terceros humanos y no humanos.

A su vez, el neoliberalismo en su búsqueda de colonizar las subjetividades, como estrategia clave, va actualizando la recolonización desde ese nivel para —en muchos casos— tratar de evitar la violencia armada o amenaza concreta de utilizar ese medio. Lo subjetivo pasa a ser central para naturalizar el modelo, también para controlar o crear nuevos deseos, necesidades, además de los cuerpos y vínculos donde predomine el individualismo y el bloqueo de todo aquello que signifique organización popular, comunitaria y crítica.

Sobre este problema Braidotti señala la importancia de construcción de nuevas subjetividades:

La subjetividad posthumana expresa, por ende, una forma parcial de responsabilidad encarnada e integrada, basada en un fuerte sentimiento de la colectividad, articulada gracias a la relación y a la comunidad. (p.53) (110)

A lo que se suma su permeabilización identificatoria con la naturaleza y lo ecoambiental como constituyente.

La devastación ambiental, el ataque a los bienes naturales son resultado —en buena parte— de la explotación sin límite desde el “derecho del siglo XIX” derivado del aquel que trabaja la tierra y utiliza los recursos para sus fines. Los que no los explotan y no los “necesitan”, no tienen derecho sobre ellos. Desde esta

posición, las potencias centrales e imperios fueron apropiándose de territorios fértiles y otros bienes naturales de distintas regiones del mundo y más recientemente el imperio norteamericano, en especial, que los considera como recursos estratégicos para su sostenimiento y expansión. Por lo tanto, necesarios para su “seguridad” nacional y cuando los necesite, los tomará por las buenas o por las malas. En nuestra región, la Cuarta Flota norteamericana navega definiendo y señalando dónde y en qué países están “sus” recursos estratégicos.

La devastación ambiental y de los bienes naturales lleva a la creciente tensión entre la promoción de un modelo de consumo sin límites y la imposibilidad de sostenerlo como modelo civilizatorio y menos de respeto a la naturaleza.

Vale destacar aquí el aporte de Félix Guattari (2008, p.217/22) cuando afirma:

La máquina infernal de un crecimiento económico ciegamente cuantitativo, sin cuidarse de las incidencias humanas y ecológicas, y colocado bajo la égida exclusiva de la economía del provecho y del neoliberalismo, debe dejar lugar a un nuevo tipo de desarrollo cualitativo, rehabilitando la singularidad y la complejidad de los objetos del deseo humano. Tal concatenación de la ecología medioambiental, de la ecología científica, de la ecología económica, de la ecología urbana y de las ecologías sociales y mentales, la he bautizado: ecosofía. No para englobar todos esos accesos ecológicos heterogéneos en una misma ideología totalizante o totalitaria, sino para indicar, al contrario, la perspectiva de una elección ético-política de la diversidad, del disenso creador, de la responsabilidad respecto de la diferencia y la alteridad. (...) Se trata de mantener unidas una organización compleja de la sociedad y de la producción con una ecología mental y de relaciones interpersonales de un nuevo tipo. (114)

El avance del modelo neoliberal requiere, para ser exitoso, la mortificación ambiental y del hábitat, también la negación y/o el ataque a la vinculación profunda del ser humano con ellos y con la naturaleza. Además, la descalificación de la necesidad de mutua protección para vivir (y también para sobrevivir), como nueva estrategia desvinculante social y de las comunidades con sus hábitats tanto humanos como no humanos. Esta es una estrategia clave para el modelo neoliberal de extractivismo, explotación, consumos ilimitados y centralidad del mercado, incluso para la producción/reproducción de subjetividades afines que no reaccionen ante el modelo.

La defensa del mercado requiere del levantamiento de toda barrera u obstáculo político local o global que lo limite y menos que las sociedades se organicen para defender sus derechos socioambientales.

Michel Foucault, en su obra *El nacimiento de la biopolítica* (1978-9, p.157):

El problema del neoliberalismo (...) pasa por saber cómo se puede ajustar el ejercicio global del poder político a los principios de una economía de mercado. (115)

Más adelante afirma:

El análisis del mercado prueba, en definitiva, que en toda la superficie del planeta la multiplicación de las ganancias será el producto de la síntesis espontánea de los egoísmos. No hay localización, no hay territorialidad, no hay agrupamiento singular en el espacio global del mercado. (p.343)

El neoliberalismo ataca toda grupalidad resistente al modelo, para despolitizarla, creando la culpabilización singular por falta de esfuerzo meritatorio o privatización de los problemas económicos y

políticos. Esto para desculpabilizar a los sectores comprometidos en el arrasamiento de derechos y biodiversidad producido para instalar la economía de mercado.

El individualismo y la meritocracia exagerada desde el neoliberalismo, deja a muchos sujetos carentes de oportunidades o víctimas del modelo, culpabilizados por su exclusión socioeconómica y sin salida a ello. Mientras propone como ideal la competencia, el individualismo, la violencia contra terceros, la autoculpabilización melancolizadora o la sintomática en los cuerpos mediante implosiones metabólicas, celulares, entre otras; como también la despolitización y biologización negativa de las injusticias socioeconómicas y vinculares.

Vale destacar que una estrategia de despolitización es la biologización de la multiplicidad causal de malestares y como forma de ocultamiento y silenciamiento, de desvinculación sociopolítica y económico-ambiental.

Estrategia que genera serias dificultades para lograr procesos emancipatorios, ya que la corporización-encarnamiento producido como forma de ocultamiento de malestares, quedan sin acceso a su significación. La tarea es afrontar lo que está enmudecido en los cuerpos para descorporizarlos, desencarnarlos y así rescatar y significar el vínculo con el otro rechazado, temido y con lo común ligado que incluye niveles económicos, políticos, culturales manipulados, inducidos o inoculados por el modelo dominante para su ocultamiento acrítico.

Los modelos económicos basados en el extractivismo se están imponiendo sobre la centralidad de lo político en la gestión del vínculo humanidad/naturaleza/cultura/sociedad. A partir de esta tensión se torna fundamental recuperar lo político como centralidad para revisar y modificar estas hegemonías y determinaciones.

Sobre esta problemática W. Brown (2019, p.89) nos acerca:

(...) lo político (...) está impregnado de fuerzas y valores económicos, sociales, culturales y religiosos. Aun así, lo político es singular al dirigir el destino, incluso la vida y la muerte, de mundos humanos y no humanos a gran escala. Es también un espacio distintivo de sentido para un pueblo, que genera identidad individual y colectiva de cara a otros. (116)

En su construcción hegemónica, el neoliberalismo ha utilizado distintas estrategias político-discursivas para imponerse. Sobre ello nos dice la autora citada:

Todo esto se organiza discursivamente con los ataques neoliberales a lo social y lo político, y por medio de la legitimación neoliberal de la indiferencia a los problemas o el destino de otros humanos, otras especies o el planeta. Sin embargo, los ataques a los progresistas, a la izquierda, a las feministas, a los antirracistas y a otros también son una forma nihilista de acción. (p.228)

La mercantilización del neoliberalismo requiere la descalificación de posiciones feministas, ecofeministas, la defensa de la biodiversidad, del monte nativo, del agua, entre otros, para sostener el mercado como centralidad. Mientras trata de inocular un moralismo centrado en los valores familiares y en la patriarcalización de los bienes propios y naturales.

En las Palabras previas de Verónica Gago y Cecilia Palmeiro en el libro de Wendy Brown, citado más arriba, *En las ruinas del neoliberalismo*, nos dicen:

Los “valores familiares” (glosando el título del libro de Melinda Cooper) son la traducción y justificación moral de la privatización y extracción sin límites. Son la fachada moralista del saqueo a las casas y a determinados cuerpos y territorios... En América Latina

este modo de endeudamiento doméstico lo hemos debatido como parte de la dimensión extractivista, lo cual es otro rasgo indisimulable del neoliberalismo y que obliga a un análisis geopolítico desde una perspectiva anticolonial. (p.17)

Otra estrategia neoliberal es el manejo de la construcción social y manipulación del riesgo por sectores hegemónicos extractivistas ligados a los de comunicación, para lograr la mercantilización de lo siniestro, de la angustia, del temor a perder hábitat, territorio, trabajo, salud ambiental. Estrategia que la llevan adelante mediante la agresión y la violencia, focalizando todo en su interés comercial, generando odio, temor y división social por supuestas ventajas si adhieren a sus objetivos.

Para el modelo neoliberal es clave la posibilidad de instalar el miedo y la vulnerabilidad suficientes que genere una fuerte desmovilización social y política de aquellas víctimas que quieren defender sus derechos socioambientales. El temor a los grandes monopolios vinculados a sectores de poder político, económico, judicial y de seguridad, sumados a las dificultades o falta de acceso a los organismos judiciales o su perfil de defensa de los intereses poderosos, resulta un combo importante que produce serios problemas organizativos para la militancia sociopolítica de las/los afectados por el modelo. El miedo o amenaza de no sobrevivir sin la oferta neoliberal, instalada por grandes medios de difusión y redes afines, y la culpabilización de sus víctimas, constituyen estrategias depresoras o melancolizadoras que debilitan o generan dudas sobre la organización y respuestas transformadoras que enfrenten al modelo. Ante ello, es clave reconocer la necesidad de organización, de suma y articulación de demandas de los distintos sectores victimizados para construir un proyecto común que faciliten transformar el miedo, temor y/o paralización en proyecto transformador activo.

Atendiendo a su vez que el modelo neoliberal trata, simultáneamente, de mercantilizar las diferencias, desigualdades e intereses circulantes, incluso aquellos para crear o sostener discriminaciones políticas, económicas, por el origen cultural, orientación sexual y otros. Estrategia que trata de instalar el temor al otro, la desconfianza, la depresión y la violencia social.

Por lo tanto, son combatidas por el neoliberalismo porque afectan directamente a sus intereses expansivos, extractivistas y su mercantilización estructural. Por ello, son descalificadas las vivencias, las identificaciones, las construcciones de sentido y las subjetividades ligadas a la naturaleza como parte propia, como deuda de vida con ella, por lo que se requiere su respeto, su defensa y tratamiento como sujeto de derechos.

Sobre este serio problema, Guattari (1992, p.149) propone como importante tema de debate actual:

(...) la desconstrucción del concepto de mercado y el recentramiento de las actividades económicas sobre la producción de subjetividad. (117)

Esto es la construcción de subjetividades que tengan capacidad crítica y transformadora de la hegemonía destructiva del mercado y del neoliberalismo como política-económica de sostén. Subjetividades que luchen contra la cosificación de los sujetos y comunidades por el mercado, y puedan salir de ella, de su trato como mercancía, como objeto, con la supuesta oferta de "libertad" de consumo, por la que culminan siendo consumidos.

En el mismo sentido, la promoción del exceso de imágenes, la desterritorialización, desidentificación o desligamiento de los habitantes con su hábitat, territorio y ambiente es una clave en la estrategia neoliberal de desconocer los derechos de los humanos

y no humanos y menos tratarlos como sujetos de derechos, aunque sí como objetos, como mercancías a consumir.

La modalidad central es la mercantilización de las relaciones sociales y de la vida (humana y no humana) en su conjunto. El mercado como determinante de la vida.

Con una estrategia similar, los intereses de la globalización neoliberal asimétrica necesitan desde el embate cultural dominante, profundizar el control tecno-digital y la desterritorialización o desligamiento de los habitantes con su territorio y ambiente, para facilitar el extractivismo.

Esto es reemplazar el otro humano y no humano como sujeto por el otro como mercancía. Modelo sostenido también en el desligamiento del humano hegemónico con la naturaleza colocándose como superioridad a ella, de esta como exterioridad y con derecho al pleno dominio de esta. Por lo que ataca toda integración social, respeto a lo ecológico y a la naturaleza como sujeto, ya que son inconvenientes para sus intereses.

Asimismo, ataca la mutua necesidad de protección y cuidados para crecer, desarrollarse y sobrevivir, basada en el respeto a los derechos compartidos en juego. Debido a ello, rechaza distintos organizadores de sentidos (míticos, imaginario-simbólicos, culturales, subjetivos), lo que vulnerabiliza a múltiple vía y deriva en una angustiante intemperie significativa.

La estrategia cuenta con múltiples intereses concernientes a desligar el lazo entre seres humanos, intrasubjetivamente, en su relación con la naturaleza y hábitats, en su vinculación con el espacio-tiempo propio y común, como con su cultura, producción y con los productos de su trabajo.

Desde allí se pretende desacreditar el cuidado, cooperación, empatía y solidaridad para la producción y reproducción de vida, mientras sí se busca la reproducción de la crueldad contra huma-

nos y no humanos, la violencia como motor de crecimiento, entre sus formas: las guerras.

Vale destacar, que la actitud ética comienza con ver al otro como otro, respetar sus derechos, estar dispuesto/a a la escucha y a la mirada atentas, reconociendo la diferencia, lo común, además de la responsabilidad de las propias acciones y su impacto en terceros. Por tanto, es necesario construir un mundo donde la compasión, la solidaridad, la hospitalidad, el respeto, sean hacia todos los seres vivos humanos, no humanos y la naturaleza en su conjunto.

Para el capitalismo y sus potencias hegemónicas, en sus distintas versiones y actualizaciones, es central descalificar toda cosmogonía que sacralice la relación con la naturaleza y/o la trate como sujeto, incluidas sus distintas presencias como lo hacen numerosas culturas aborígenes y griega antigua, porque ello atenta contra los intereses expansivos, extractivistas, cosificadores y su mercantilización estructural que comprende también lo subjetivo.

Es destacable, en el mismo sentido, que la globalización neoliberal, actualmente dominante en el control y concentración de las riquezas, de los bienes naturales, del control financiero y potencial de fuego, pone en serio riesgo la supervivencia de la especie humana como del resto de las especies.

Por lo que es inevitable evaluar que el reconocimiento de derechos como de necesidades y responsabilidades de lo humano en el calentamiento global (como en los riesgos y consecuencias a la vista), requiere límites extractivistas, trabajar para la eliminación de todo tipo de contaminación, realizar inversiones reparadoras a nivel educativo, social, ambiental. Atendiendo que reconocer los derechos surgidos de distintas necesidades vitales tienen un “costo” por lo que —según el modelo neoliberal— no pueden ser

sustentados socialmente y dependen así de los propios recursos del afectado/a o víctima. También vale destacar que, en las relaciones sociales, políticas, ambientales y subjetivas de poder, quien controla y define las necesidades y deseos del otro, lo subordina, lo coloniza, lo cosifica.

A su vez, el neoliberalismo, en especial, ataca toda integración social y comunitaria, también el respeto a lo ecológico y a la naturaleza como sujeto, ya que son inconvenientes para sus intereses y menos su sacralización como sujeto mítico y/o de derechos. Lo mítico, lo religioso, lo psicológico, lo ecológico o las distintas expresiones culturales y políticas que se opongan, serían obstáculos para remover por parte del modelo neoliberal.

Interrogante: ¿Es factible que la construcción social y subjetiva de la naturaleza o el cosmos como sujeto mítico, como exterioridad a la humanidad, tengan influencia en los procesos primarios de sujeción psíquica, social, económica y política?

A los “emprendedores” neoliberales ligados al extractivismo, al avance inmobiliario, al monocultivo y al “mercado” como centralidad no les interesa las consecuencias en el otro humano y no humano en sus derechos, en el ecosistema, como consecuencia de lo que ellos se propongan, ejecuten o exploten.

Debido a ello es fundamental concientizar y politizar esta estrategia a fin de desculpabilizar a los sujetos de la pretendida responsabilidad individual como estrategia neoliberal de la falta de inclusión en el mercado. Además, la necesidad de generar pensamiento crítico sobre el mercantilismo de los neoliberales y su vertiente libertarios donde la explotación de la naturaleza sin límites, lo consideran como un derecho y ejercicio de libertad. Libertad sin otro/a humano y no humano e indiferencia sobre el impacto de sus deseos, en consecuencias y responsabilidades.

Para el modelo, la empresa y el mercado son prioritarios, por ese motivo, toda defensa ecoambiental ante un posible daño se convierte en obstáculo que debe ser removido o arrasado al igual que sus defensores. El derecho a emprender es primario para la teoría del mercado. El tema de las opiniones de los expertos también debe ser limitado según su orientación, su negación de lo político y de las consecuencias de sus investigaciones. O tratan de instalar su visión como totalidad que descuida la tensión de situaciones, intereses y consecuencias en juego (empresariales, partidarios, financieros, geopolíticos, alimentarios, ambientales, etc.).

El capitalismo global en su forma neoliberal es caracterizado por la mercantilización plena de las formas de vida, en la que la humanidad queda igualada como objeto-mercancía a todas las especies y otros componentes de la naturaleza que les interesa al modelo. Se produce así una hermandad en la opresión y riesgo de extinción de distintas especies, que compromete tanto a la humanidad como a las no humanas.

A su vez, en la forma en que se va legitimando el sometimiento y jerarquización de lo humano sobre otras especies desde sentidos dominantes, genera habilitaciones, sujeciones y subjetividades, donde se impone la lógica de mercado, la mercantilización de la naturaleza y el mundo de vida (en muchos casos con apoyo de los Estados articulados con intereses extractivistas, entre otros). Proceso que culmina legitimando la depredación, lo que está poniendo en riesgo la supervivencia de todo lo vivo y la desaparición concreta de la polarización binaria cultura-naturaleza, teniendo que asumir que es una continuidad, actualmente de profunda afectación interna en su dinámica y riesgo de sobrevida.

La neoliberalización de la explotación de la naturaleza, del extractivismo sin límites, produce serias consecuencias a nivel de

las subjetividades, en los sentidos de referencia, en lo político y comunicacional, ya que se instala como única posibilidad de relación productiva y social.

Las vivencias, identificaciones y construcciones de sentido ligadas a la naturaleza como parte propia de la humanidad, de las comunidades, como deuda de vida con ella que requiere su respeto y tratamiento como sujeto de derechos, son combatidas por el neoliberalismo porque afectan directamente a sus intereses expansivos, extractivistas y su mercantilización estructural.

La modalidad central es la mercantilización de las relaciones sociales y de la vida (humana y no humana) en su conjunto.

Lo narcisístico como estrategia neoliberal.

Narcisismo neoliberal

El neoliberalismo como objetivo político-social busca destacar y afianzar lo individual y el aislamiento social ya que necesitan sujetos individualistas, aislados, narcisistas y no solidarios y que acepten las distintas formas de violencia, su naturalización y legitimación para resolver conflictos y aplicar sus intereses con la menor resistencia. Debido a ello, ataca toda integración social y respeto a lo ecológico ya que son peligrosos para sus intereses.

Por tanto, necesita sujetos no integrados ni organizados socialmente, lo que facilita la implementación del mercado como centralidad, como referencia de los sujetos y así controlar sus subjetividades y anular o neutralizar toda resistencia y pensamiento crítico. También promueve la caída del encuentro social y el vínculo virtuoso con los ciclos de la naturaleza y con lo ecoambiental, a pesar de la supuesta “preocupación”, en algunos casos, por el cambio climático global.

De este modo, el capitalismo, en su versión neoliberal, especialmente, ataca todo aquello que produce relaciones, encuentro, cooperación, organización, mientras trata de potenciar la defensa y centralidad de lo individual.

Desculturalizar y fomentar el narcisismo, el individualismo, son objetivos centrales a imponer para controlar y subordinar subjetividades y vínculos. Mientras Freud, en su momento planteaba que el paso del Yo al nosotros es el paso decisivo de la cultura.

Además, en forma concomitante, el neoliberalismo promueve el desligamiento socioambiental del ser humano como superioridad y su derecho pleno al dominio de la naturaleza.

La estrategia básica del modelo trata de debilitar/vulnerar a los sujetos, una de sus formas es alejarlos/alienarlos de sus territorios, de sus hábitats, de sus derechos, de sus comunidades, de sus culturas, de la posibilidad de construcción de sentidos críticos, de proyectos singulares y comunes, donde se respete al otro en su diferencia, lo que incluye a la naturaleza en la medida en que constituye a la humanidad y forma parte de ella.

El objetivo neoliberal de ruptura con la historia, con la territorialidad, con lo político, con la proyectualidad, abona a la debilitación de subjetividades, de vínculos, y producen incertidumbres angustiantes y facilitan el arrasamiento y expropiación de sus bienes simbólicos, culturales y materiales comunes.

Para el neoliberalismo, lo central es la libertad de mercado, argumentando que la propia dinámica de este organizará a la sociedad, y que los monopolios y los exitosos son resultado de sus esfuerzos, lo que debe ser respetado y destacado. Mientras, los empobrecidos o que se mantienen en la pobreza o no se incluyen socioeconómicamente, es debido a problemas singulares, no del modelo. Por lo tanto, no tiene lugar el concepto ni las políticas

ligadas a la justicia social, distributiva y ambiental y a todo lo que ello compromete. Todo lo contrario, las rechazan.

De este modo, para el neoliberalismo y especialmente para la vertiente libertaria es “natural” que haya un nivel de inequidad “necesaria” para el modelo, por lo que promueve su naturalización.

La escasez de recursos de los sujetos y sectores empobrecidos produce un incremento de las desigualdades y una cosificación de la existencia en su conjunto. Vale destacar que, en su momento, se asoció al modelo sajón la vinculación de la equidad a todo para el que trabaja, para el que produce y —desde allí— los derechos derivados. Ello a pesar de los que quedan afuera del modelo, sin acceso a los beneficios y posibilidades de crecer económica y socialmente.

El neoliberalismo promueve el individualismo sin otro, el éxito personal, el emprendedurismo singular sin tener en cuenta al otro/a humano y no humano, lo que lleva a una potenciación del narcisismo como valor.

Desde allí, se impone la incertidumbre y su adaptación a ella como hecho positivo. A ella podemos sumarle el miedo y angustia por pérdida del hábitat y ambiente saludables, de trabajos dignos y de expectativas a futuro, además de la destrucción de vínculos sociales, los que en conjunto aplican para la inducción permanente de la desestabilización subjetiva e intersubjetiva. Por lo tanto, sujetos y comunidades pueden quedar seriamente sujetos por el neoliberalismo en sus mismas subjetividades cuando están colonizadas y controladas integralmente (simbólica, emocional, en los cuerpos, territorial, cultural, política, tecnológica, económicamente). Imponiendo con menor resistencia la modalidad clave: mercantilización de la vida (humana y no humana) en su conjunto.

A partir de ello, existe la posibilidad de ejercitar poder, en particular el político como potencia transformadora de las condicio-

nes injustas de vida singular, social, económica y ambiental. Esto posibilitaría la lucha contra los distintos tipos de colonizaciones, incluso la principal, las subjetivas. Es muy importante en este sentido el aporte de la nueva definición de “colonización” —a partir de la propuesta del poeta Aimé Césaire— en tanto considera a la colonización como igual a cosificación, según consta en el diccionario francés Petit Robert: la cosificación es considerada como un acto violento sobre la naturaleza y los derechos del otro.

También vale destacar que una de las impulsoras principales del neoliberalismo, Margaret Thatcher, manifestó en su momento una frase que define el modelo: “La economía es el método, pero el objetivo es cambiar el alma”.

Es importante remarcar que cuando la hegemonía local, regional o nacional está en manos de fuerzas antidemocráticas, violentas en todas sus formas, injustas, discriminadoras y desiguadoras, genera fuerte impacto psíquico y vincular, incluido cuando lo hacen contra la misma naturaleza.

Asimismo, el neoliberalismo, mercantiliza las relaciones sociales, ambientales y subjetividades con un fuerte perfil andro y antropocéntrico, impulsando y sosteniendo un proceso de valoración capitalista de los bienes naturales y de reaseguro de la reproducción socioeconómica concentrada.

En el mismo sentido, los intereses de la globalización neoliberal todavía dominante están en tensión ante los nuevos embates nacionalistas antiglobalización y nuevas asociaciones de potencias hacia la multipolaridad. Frente a ello necesitan afirmar el embate cultural dominante, profundizar el control tecno-digital, informático, algorítmico y la desterritorialización o desligamiento de los habitantes con su territorio y ambiente. Además, tratan de sostener la subordinación y pobreza socioeconómica y tecno-industrial periférica, para lograr una nueva distribución planetaria.

Por su parte, los países emergentes o los periféricos producen o aceptan dependencias específicas ligadas a la producción de bienes primarios para las potencias centrales, entre las más importantes, con aceptación del extractivismo en todas sus formas, incluso contaminante, restringido en estas últimas, incluso siendo depósitos de desechos peligrosos.

La severa crisis actual, las nuevas tentativas de relanzamiento de un nuevo ciclo neoliberal o de control global, requiere de la militarización social, de una carrera armamentística global, guerras mixturadas con nacionalismos antiglobalización y una nueva conformación de bloques antagónicos. Esto es, desarrollar la industria de la guerra y para la muerte como negocio principal en el mundo, especialmente de EE.UU con su polo industrial-militar, gran productor y exportador de armas para todo el mundo, con sus consecuencias de muertes, heridos, contaminación, destrucción de hábitats, quita de territorios, invasiones armadas, desolación, para sostener su economía no solo de ventas de armas, sino también de reconstrucción de las ciudades destruidas en distintos enfrentamientos, mediante sus empresas inmobiliarias, entre otras...

El Estado, a su vez, si se halla colonizado y a su vez funciona como colonizador, propone la reproducción de la colonización estructural y en especial la subjetiva y la supresión de los derechos de los pueblos y comunidades originarias, de las diversas culturas cohabitantes, imponiéndose el modelo de las potencias centrales y el arrasamiento de los bienes naturales comunes y rechazo a su tratamiento respetuoso y distribución de acuerdo con las necesidades vitales con justicia social y ambiental.

El modelo extractivista, valida y legitima la explotación y contaminación sin responsabilizarse por las consecuencias. Lo importante es el consumo y la manipulación de deseos por los sectores poderosos o construir necesidades ficticias, insistimos, no importa

el costo socioambiental, menos el reconocimiento de los verdaderos requerimientos vitales.

Por supuesto, que los intereses extractivistas y como imposición neoliberal, buscan contantemente flexibilizar las medidas de regulación del impacto ambiental de sus explotaciones para conseguir licencia social, presionando con donaciones, becas, publicaciones, congresos, supuestos puestos de trabajo, corrupción de funcionarios y dirigentes, etc., para avanzar en el extractivismo, contaminación, desmontes, monocultivo, ente otros objetivos.

El modelo neoliberal concentra en sí mismo y potencia el antropocentrismo, defendiendo la soberanía de lo humano como relación de poder para convertir a todo otro, incluso humano, en recurso para satisfacer las propias necesidades, como insumo, y así disponer del otro de modo absoluto y facilitar su pasaje a cosa mercantizable, despojada de derechos.

En la relación con la naturaleza, la idea es construir subjetividades que acepten su trato como un reservorio de recursos para la acumulación y expansión de los poderosos, no de las necesidades vitales de las mayorías y menos del compromiso y la propiedad común de los bienes naturales.

De este modo, la necesidad y pelea por los “recursos” naturales y su distribución de cualquier forma para asegurar el sostenimiento de las asimetrías vigentes y en crisis, está generando profundos malestares políticos, geopolíticos, subjetivos y en los vínculos sociales que pueden traducirse en fallidas salidas a través del odio y violencias de todos los tipos, tanto en vinculaciones primarias como entre Estados y regiones.

La construcción subjetiva actual circula en buena medida en esos términos, a lo que se le suman la propaganda del temor al otro, el ataque a todo tipo de organización popular, gremial y también a la serie de sentimientos ligados a la ternura y lo amoroso

porque son profundamente inconvenientes para el sistema neoliberal.

A su vez, las desigualdades en el reparto de los recursos y riquezas, expoliados a la naturaleza y a los seres humanos desfavorecidos, generan serios problemas para generar comunidad y también para la articulación amorosa y respetuosa con el ambiente y hábitats. Gran parte de esos vínculos empiezan a visualizarse como peligrosos, temibles, no confiables por los riesgos que portan. Riesgos y temores que pasan a constituir buena parte de los contenidos inconscientes, pero ligados a lo siniestro, a su irrupción violenta y descontrolada. Por lo que el temor a su emergencia, a lo caótico e incontrolable, puede producir un profundo desamparo además la posibilidad de llevarse la propia vida y de los seres queridos humanos y no humanos.

Mientras se afianza el modelo neoliberal de mercantilización de la naturaleza, lo que produce el predominio de una vinculación con ella utilitaria, confrontativa y como objeto a su servicio y en la medida del afianzamiento de su disociación con ella.

Destacamos aquí el aporte sobre este tema de Verónica Gago y Cecilia Palmeiro, en el libro ya mencionado (2019, p.17) donde dicen:

La cuestión del extractivismo es así indisociable en este momento de la violencia neoliberal, porque constituye una de sus fuentes privilegiadas. (118)

Agregaríamos, para su expansión y sostenimiento.

Endeudamiento y financiarización de la vida

Es fundamental tener en cuenta que, desde las potencias centrales, con requerimiento permanente de materias primas que no cuentan en la medida de sus necesidades, tratan de imponer un juego discursivo, económico y político acerca de que la salvación frente a los endeudamientos provocados por las mismas está en la minería, en la explotación petrolera, gasífera, ictícola, en el monocultivo u otro de perfil extractivista. De este modo, los acreedores culminan controlando los tiempos, proyectos y capacidades de resistencia de los deudores, incluso peligran no sólo sus bienes primarios singulares sino también los comunes. Además, realizan campañas para la resignación social y la aceptación pasiva de la nueva colonización, que requiere principalmente de la subjetiva y cultural, para definitivamente imponerse.

La deuda y las relaciones a futuro operan sobre ello. También desde allí buscan desligar lo intergeneracional como apuesta a futuro solidario entre generaciones, asumiendo el propio límite y finitud como potencia y proyecto. También atacan la solidaridad intra e interespecies porque limita su objetivo mercantilizador.

El neoliberalismo necesita construir endeudamientos para instalar un imaginario social que hipoteque la temporalidad que pasa a ser constitutiva del modelo. El capitalismo neoliberal dispone del futuro de los gobernados por la deuda, les condiciona sus proyectos y afianza subordinaciones y/o pérdida de soberanías.

Las economías basadas en el endeudamiento complican la autonomía del Estado en su soberanía monetaria, tema clave para el modelo dolarizado, cuyo objetivo es la erosión de la soberanía monetaria. Tema duro de renunciar por EE. UU., ya que el control comercial y financiero a partir de su capacidad de emisión descon-

trolada, es insoportable para el resto, especialmente cuando la moneda está sostenida por la capacidad de exacción en sus distintas formas contra los países objetivo, sobre sus riquezas, para lograr su subordinación económica, militar, política, con la amenaza integral y poder de fuego contra los que no se alineen. Además, la pretensión de sostener el modelo hegemónico hasta las últimas consecuencias ya que está basado en las estrategias coercitivas.

El dólar como moneda global desligada del patrón oro en 1971, esto es, la emisión sin respaldo en ese metal facilitó licuar sus deudas originadas en su participación en la segunda guerra mundial. Además, de la exacción integral de gran parte del mundo, el desarrollo de la industria militar, emplazamiento en todo el mundo de bases militares, disponibilidad para la extracción de recursos críticos y endeudamientos como estrategia para sostener o compensar sus propias crisis internas. Asimismo, generó una complejidad centralizada en el dólar como moneda global de la cual muchas potencias prefieren no renunciar plenamente, aunque sí constituir una canasta con monedas propias que permitan comerciar e intercambiar con menor dependencia y mayor soberanía.

Vale destacar que también las estrategias de colonización desplegadas por Europa especialmente sobre África y Latinoamérica posibilitaron, con la extracción de oro y plata, el crimen esclavista y el genocidio de pueblos originarios, desarrollar el capitalismo europeo y sajón hasta nuestros días.

A la fecha, el modelo imperial se ha modificado en los términos de endeudamiento y bloqueos de soberanías locales, pero continúa el extractivismo, la expulsión o las migraciones forzosas de muchos pueblos, guerras, genocidios para apropiarse

de sus bienes naturales, la contaminación, el arrasamiento de la naturaleza...

A su vez, la interpelación de construcción de una multipolaridad de potencias está produciendo una tensión crítica y necesaria que va a ser difícil de resolver sin violencia dado que la resistencia al cambio siempre fue desde ese modelo predominantemente.

Vale destacar que una de las estrategias centrales del neoliberalismo es el endeudamiento permanente, lo que puede facilitar el debilitamiento de la resistencia gubernamental local y popular ante el desempleo, la precariedad laboral, el caos resultante y programado. El modelo propone: hay que aceptar la crisis y el sacrificio, y pagar las deudas, ¡¡¡no hay otra opción!!!

Asimismo, el caos y crisis están construidas para producir acontecimientos que, por su velocidad, violencia y pérdida de derechos conseguidos luego de décadas de luchas, son difíciles de elaborar emocional y conscientemente sin participación en movimientos sociales, gremiales u otros.

El endeudamiento tiene efectos de poder sobre las subjetividades, mueve culpas primarias por la vivencia de ataque al dador de amparo ante carencias o imposibilidades de autonomía, y sociales por su condena, además de discriminación y señalamiento. La deuda genera también incertidumbre ante situaciones imprevistas para honrarla según lo acordado, se privatizan las responsabilidades, se promueven las auto-descalificaciones y se rompen los pasajes entre el presente y el futuro. Asimismo, la deuda afecta el control y resolución sobre el tiempo, el derecho sobre su manejo y la construcción de proyectos con expectativas singulares y del conjunto con cierta regularidad y buenos resultados.

El tiempo como mensura humana a partir del reconocimiento de los ciclos vitales de lo humano y de todo lo vivo se fue organi-

zando desde sentidos ligados primariamente a una potestad de nivel divino, con Yavé Dios en el Génesis o Cronos en los griegos como también otras culturas y creencias que diferenciaron éter-nidades versus mortalidades. Luego se fue avanzando en distintos aportes científicos y más recientemente ajustado a partir de mediciones vinculadas a movimientos cósmicos y la relación de la Tierra con el resto y a algunas relatividades paradójales en juego según la observación humana.

Más recientemente, buena parte de la humanidad maneja y administra el tiempo dependiendo de la relatividad de este según sus endeudamientos. De este modo, comenzó a desligarse de esas mediciones clásicas para pasar a condicionarse a partir del crédito e intereses por préstamos. O sea, la financiarización de las relaciones subjetivas, sociales y políticas de endeudamiento como control político-temporal imperecedero. Incluso se incrementa cuando las potencias centrales generan endeudamiento en aquellos países dependientes o colonizados. Ello genera el derecho a cobrar por distintos tipos de coerción, de transferencia de bienes naturales, territorios, incluso por la fuerza.

Aquí es clave considerar el aporte de F. Nietzsche en *La genealogía de la moral* (1887, cfr. p.73-82) donde historiza el proceso de endeudamiento: una deuda entre sujetos habilitaba derechos del acreedor, incluso a la crueldad, hasta decidir sobre la vida del deudor, de seccionar partes de su cuerpo o pérdida de su libertad como condena por la falta de pago. (119)

A su vez, la financiarización de la vida puede constituir una forma de afrontar la muerte como reguladora socioeconómica y quitarle centralidad al tiempo vital de las relaciones (en muchas situaciones, el fallecido salda sus deudas con su muerte...). Además, favorece la negación del envejecimiento y pérdida de poder basado en la fuerza física, ésta es compensada con el poder

económico, financiero y bienes. La financiarización de la vida por el acreedor-prestamista-especulador financiero, facilita la negación y desmentida de su propia muerte, compensada por su trascendencia a partir de la herencia como proyecto, donde continuará el fantasma de su presencia... en algunos casos.

Sobre el poder intrafamiliar, resulta interesante el aporte de los griegos cuando describieron la leyenda sobre Crono, según el diccionario ya citado de P. Grimal (1982, cfr. p.120), quien tomó una serie de recaudos con el aviso de que por el paso del tiempo lo destronarían los hijos por su debilidad y violencia en la concentración de poder por lo que no le respetó su vida, sí devorarlos para conservar su poder, ya que le habían predicho que uno de sus hijos lo destronaría. (120)

El neoliberalismo, con la mercantilización de los vínculos, la deuda y las relaciones de futuro operan sobre ello, sobre el desplazamiento de las temporalidades, para condicionarlo u ocluirlo. Por lo tanto, consumir lo posible ahora, así se presentifican: la relación con el mundo de vida, los deseos y la satisfacción de necesidades por no poder proyectar a mediano-largo plazo. Ello solo lo pueden hacer los poderosos/as. El horizonte temporal de los sectores empobrecidos queda restringido a la sobrevivencia en el estricto presente.

La financiarización de la economía afecta la temporalidad de lo social y conforma una buena porción de la subjetividad neoliberal. Estrategias básicas para construir subjetividades neoliberales, donde la financiarización de la vida tiene el interés de condicionar y controlar el presente y futuro de antemano. De este modo, instalan la fantasía de eternización de la vida. La acumulación del capital supuestamente contiene la carga de trascendencia a través de lo económico-financiero que permite —en parte— negar la propia muerte.

Allí comienza el anclaje en la necesidad de negación de la muerte y a influir sobre los deseos de eternización a partir de la acumulación progresiva de capitales y concentración de riquezas, de acreencias, donde se diluyen las identidades críticas, en muchos casos, y menos la posibilidad de asumir límites. Por lo que la reproducción de la racionalidad neoliberal y del modelo productivo lineal y del financiero supuestamente contiene ante la angustia de muerte y finitud. Aquí nos resulta importante la posición de la psicoanalista Monika Arredondo en su artículo La ritualidad en tiempos de pandemia. Cómo matar la muerte (2021, p.2), donde dice:

La sociedad de la producción y del rendimiento está dominada por el miedo a la muerte. La mercancía y el capital se proponen para conjurarla. (121)

Por su parte, el filósofo italiano Franco "Bifo" Berardi (2020, p.6) aporta:

El capitalismo ha sido el intento más exitoso de alcanzar la inmortalidad. La acumulación de capital es inmortal. La vida humana se identifica con su producto abstracto y logra vivir inmortalmente en la abstracción. En consecuencia, rechazamos la idea de nuestra mortalidad individual, porque consideramos a la vida como propiedad privada que no se puede acabar. La destrucción sistemática del medio ambiente es la prueba de que no creemos en la mortalidad: no importa si matamos la naturaleza, porque es la sola manera de realizar la acumulación de capital, nuestra eternidad. Pero la pandemia nos obliga a reconocer que la muerte existe, que es el destino de cada ser viviente. (122)

Interpelar el modelo tiene que ver con potenciar la reproducción de la vida no del capital, para lo que es central desestructurar

el mecanismo de reproducción subjetiva, sociocultural, económica y política planteada por el neoliberalismo en sus distintas versiones y aplicaciones.

Además, el modelo neoliberal trata de producir un desplazamiento de lo espacio/temporal, para desde allí lograr un vaciamiento de los proyectos comunes, controlar y manipular los tiempos y facilitar el desligamiento con los hábitats, con las historias y culturas vinculadas a los territorios.

Asimismo, trata de vulnerar los distintos tipos de construcción de subjetividades ligadas al hábitat.

Por lo que, todo lo que atenta contra el hábitat, su mercantilización, destrucción, desterritorialización o deshistorización del lugar, afecta a los sujetos, sus vínculos y proyectos.

La globalización neoliberal pretende así, un control y manejo espaciotemporal y de las subjetividades (en distintos niveles de profundidad, incluso inconsciente) de acuerdo con sus necesidades y estrategias de dominación. A partir de allí, trata de descalificar sus historias sus símbolos, creencias, vínculos, identidades vinculadas a lo territorial, a los bienes naturales comunes y/o a lo socio-local. También atacan la memoria, el recuerdo de acontecimientos que sostienen identidades y referencias nacionales, territoriales, comunitarias y de pueblos enteros. Asimismo, las actividades culturales, rituales y las distintas formas de cohesión, de adhesión social, de familiaridad, de identidad local, de creación de comunidad e identidad.

Los rituales y las fiestas populares y conmemorativas de hechos históricos como de relación con la naturaleza son claves para la vivencia de comunidad, de encuentro, de trascendencia, temas totalmente descalificados por el neoliberalismo, incluso boicoteados o prohibidos.

Monika Arredondo (2021, p.1) nos aporta sobre el tema en el artículo citado más arriba:

Los rituales son acciones simbólicas porque transmiten y representan aquellos valores y costumbres que mantienen cohesionada a una sociedad (...) Los rituales definen, bajo la forma de técnicas alusivas, la instalación de un hogar, de un lugar en el mundo, de un relato, en síntesis, la historia y biografía de un sujeto. De esa forma ordenan y habitan el tiempo. (123)

Se conjugan así espacio-temporalidades comunitarias consideradas verdadero inconveniente para el neoliberalismo que trata de descalificar las ritualidades por todos los medios posibles.

La alteración de la historia y del tiempo como proyecto, como horizonte de proyectualidad, agudiza el riesgo de quedar los sujetos vaciados de referencias, vulnerados y vulnerables ante las presiones y condicionamientos económicos, políticos, sociales, de género u otros. También a sufrir —por repetición y negación de consecuencias— distintos tipos de eventos adversos.

Mientras que la conmemoración de hechos históricos como la relación con la naturaleza mediante rituales y fiestas populares son claves para la vivencia de comunidad, de encuentro, de trascendencia, temas totalmente descalificados por el neoliberalismo incluso boicoteado.

Como también el olvido o rechazo de las víctimas y héroes que favorecieron y se destacaron en la creación de lazo, de cohesión y encuentro social detrás de un proyecto común, de defensa del hábitat y de los territorios.

A su vez, los intereses neoliberales procuran controlar los cuerpos, los agrupamientos, las comunidades o su expulsión, mediante estrategias discursivas, también presiones, compra de

voluntades, corrupción de decisores locales y otros tipos de violencias y crímenes.

Instalada la descalificación, ofrecen una supuesta internacionalización de los intercambios, mejora de ingresos, trabajo, inversión y mejor calidad de vida local, como única opción válida. Falacia total por la concentración violenta de intereses para el dominio económico, cultural, ecoambiental, territorial y político global. Asimismo, construyen una “verdad científica” que los habilita teórica y policialmente para naturalizar el crimen socioambiental, legitimarlo para que no genere rechazo social y menos si es popular. Para facilitararlo y lograrlo crean burbujas algorítmicas manejadas por grandes empresas informáticas y extractivistas, vinculadas a su vez con servicios de inteligencia.

Por lo tanto, es destacable a nivel político-social, la implementación de medidas represivas por el neoliberalismo contra toda organización y protesta social por mejores condiciones de vida y justicia socioambiental.

El geógrafo y urbanista español Jodi Borja (2012, p.341) plantea sobre el problema:

La ciudad asustada (según afortunada expresión de Gemma Galdón) genera ciudadanos atomizados que reclaman el máximo control social y favorecen la instalación de la represión preventiva sobre los colectivos demandantes. El espacio público pierde gradualmente su función convivencial, integradora, expresiva de las aspiraciones de la ciudadanía y del ejercicio o reivindicación de sus derechos. (124)

A su vez, la idea de crisis, de resolver dificultades económicas en el aquí y ahora, es la condición de existencia del neoliberalismo, donde la disrupción del orden social, la destrucción de las organizaciones y del tejido social solidario, les resulta fundamental ya

que ellos pueden ofrecer una fuerte resistencia al modelo. Además, los considera enemigos de la temporalidad acotada que propone el neoliberalismo y de la implementación de ajustes salvajes para aplicar el modelo con la menor resistencia posible.

El objetivo central es la construcción de subjetividades afines generando, en caso de necesidad, distintos tipos de crisis. Aquí es importante citar a Susana Murillo (2020, p.5-6):

Sobre esa superficie de crisis constante (económica, ambiental, militar, amistosa, educativa, sanitaria, política, institucional) se vienen construyendo deliberada y científicamente subjetividades desde hace décadas (...) He aquí el núcleo de la interpelación neoliberal: la lenta e insidiosa construcción de subjetividades que viven en un mundo imaginario en el cual el propio yo es como un castillo que se yergue triunfante y aislado, ignorando que sus cimientos se hundan en la tierra, el agua y el aire comunes. (125)

Ante ello, es clave la estrategia de promoción y articulación del reconocimiento de interseccionalidades (y/o transversalidades) entre temas y acciones relativos al hábitat, género, injusticia distributiva y ambiental, desigualdades, racismo, entre otros de importancia social, económica, psicológica y política, para su concentración y tramitación desde allí y en los espacios públicos e institucionales para que no se diluyan en parcialidades aisladas.

Realizar así, un trabajo de desneocolonización de subjetividades y aplicación de políticas soberanas de defensa de los bienes materiales y simbólicos, con presencia de los estados nacionales con esa vocación. Ello para lograr soberanías integrales y un buen vivir para las comunidades, para el conjunto social y no solo para aquellos sujetos individualistas egocentrados o de las potencias hegemónicas.

Los conceptos de crecimiento económico como: maximización de las ganancias, intensificación de la producción, oportunidad de desarrollo, aumento de las exportaciones, capitalización de la naturaleza, responsabilidad social empresarial, creación de trabajo, etc.; son todos conceptos contruidos en una filosofía que busca garantizar la sustentabilidad de la minería, no del ambiente. Son todos conceptos y discursos incompatibles con la idea de sostenibilidad de la naturaleza y la vida local. Ya que corresponde a la construcción de sentidos y su distribución o circulación según su soporte de poder hegemónico, asimétrico, vertical versus una de base democrática, horizontal, justa, solidaria.

A su vez, el neoliberalismo busca destacar lo individual y el aislamiento social como objetivo político para implementar el mercado como centralidad y referencia de los sujetos y así controlar sus subjetividades. También promueve la caída del encuentro social y el vínculo virtuoso con los ciclos de la naturaleza y lo ecoambiental, a pesar de la supuesta “preocupación”, en pocos casos, por el cambio climático global.

Desde allí, es clave considerar cómo interviene y aporta lo sociopolítico-cultural, económico y ecológico, contenidos a la subjetividad de cada sujeto como sujeto histórico-social y del lenguaje, y viceversa, lo que es un desafío epistemológico y de evaluación de sentidos permanente.

El eje central de la estrategia imperial hegemónica o con pretensión de serlo es tratar de imponer y reproducir el modelo del invasor y colonizador en las subjetividades y lograr adherencia y naturalización de las asimetrías propuestas por el mismo. Ello es pretendido atento a que todo sujeto psíquico es inseparable de los vínculos inter y transubjetivos que incluyen los aspectos históricos, ideológicos, de los hábitats, las leyendas y mitos propios de la cultura en que participa. De este modo, para los colonizadores o

neocolonizadores (estos últimos más recientes y con menos armamento de guerra, sí de amenaza) subjetivos, emocionales, culturales, ambientales y políticos, es clave quebrar a los sujetos en sus modelos de identificación aprehendidos, compartidos y suplantarlos por los propios para poder dominarlos y aplicar sus políticas de dominio, de subordinación y extractivista de sus bienes comunes y naturales.

A su vez, trata de desligar a las comunidades de su historia donde se priorice lo común en sus logros, sufrimientos, alegrías. Para conseguirlo intentan atacar y destruir a las comunidades y sectores sociales portadores de esas historias comunes, ya sea en lo político, cultural, económico, social, territorial, ya que significan un peligro por el potencial de resistencia a sus intereses hegemónicos. Otra estrategia neoliberal que valoriza y promueve para despolitizar es producir/reproducir idiotez en sentido griego primario, vinculado a incrementar el individualismo, el narcisismo como valor en su desligamiento o indiferencia con lo público, con lo social, con los intereses comunes vinculados a lo político y a distintos desafíos a las soberanías en disputa.

Vale destacar aquí a W. Brown, en su texto ya citado de 2019, p. 228:

Todo esto se organiza discursivamente con los ataques neoliberales a lo social y lo político, y por medio de la legitimación neoliberal de la indiferencia a los problemas o el destino de otros humanos, otras especies o el planeta. (126)

Por otra parte, la desterritorialización, desidentificación y/o desligamiento de los habitantes con su hábitat, territorio, ambiente y la pérdida de referencias simbólicas, afectivas, culturales, míticas, religiosas, normativas e identitarias son una clave en la estrategia neoliberal a fin de desconocer los derechos de los

humanos y no humanos y menos tratarlos como sujetos de derechos. A partir de ello: ¿Considerar a la naturaleza como ajenidad subordinada y con dinámica autonomizada de las actividades humanas facilitaría su explotación y la desculpabilización de las prácticas económico-productivas violentas contra ella?

Aquí vale citar el aporte de Guattari en su texto de 2008 ya citado:

El ser humano contemporáneo está fundamentalmente desterritorializado. Sus territorios existenciales originarios —cuerpo, espacio doméstico, clan, culto— ya no están arrumados en un suelo inmutable, ahora se enganchan a un mundo de representaciones precarias y en perpetuo movimiento (...) Es decir que no podemos esperar recomponer una tierra humanamente habitable sin la reinención de las finalidades económicas y productivas, de los agenciamientos urbanos, de las prácticas sociales, culturales, artísticas y mentales. (p.216/7) (127)

Una de las estrategias política y discursiva de los países centrales de perfil neoliberal es que las poblaciones más desfavorecidas, especialmente de los países periféricos, acepten y naturalicen el extractivismo, las injustas desigualdades, lo que diluye la visualización del otro en posición dominante, como depredador de las relaciones de producción e intercambio, como agente de la exclusión social, como arrasador de la biodiversidad, de su producción y como expoliador de sus bienes naturales, entre otros.

Manuel Bertoldi y Gonzalo Armúa (2020, p.37) afirman:

Para mantener sus tasas de ganancia, el gran capital avanza sobre la apropiación y explotación de los bienes comunes. Este escenario hace prever un recrudecimiento de la ofensiva de las grandes empresas multinacionales sobre los bienes estratégicos, en cada país y sobre todo en el Sur global. Es necesario defender ampliamente

los bienes comunes de la explotación y de la desposesión por parte de las grandes empresas transnacionales. Estos bienes solo deben tenerse en cuenta para estar al servicio de las necesidades de los pueblos, no del hiperconsumo ni del capital; y su utilización debe estar en armonía con la Madre Tierra y el Buen Vivir de la población. (128)

El ataque contra la naturaleza y contra los países y regiones poseedoras de riquezas naturales para expoliarlos, se ha constituido por siglos en un objetivo fundamental para las potencias dominantes.

Como deriva del neoliberalismo, este modelo ha provocado y provoca una verdadera disrupción entre el cuerpo de los sujetos, de sus vínculos y su compromiso con la energía socioambiental y ha producido el aislamiento y/o la disyunción psíquica —entre otras— y sus consecuencias con impacto en los procesos de salud-enfermedad y, ligado a ello, la pérdida de un ambiente saludable, disfrutable y seguro.

Desmentida

Es importante tener en cuenta la instalación y manipulación discursiva sobre la realidad compartida, desde el poder extractivista, para potenciar la desmentida como recurso defensivo por el cual algunos sujetos perciben el riesgo, la contaminación y destrucción dominante y simultáneamente han sido hablados e influenciados para negarlo, descalificarlo o mitigar la angustia. Recurso que lo aísla, lo aparta de lo crítico y de la construcción común de sentidos para defender la vida. Momento en que gana lo narcisístico, el limitar/se a los intereses singulares o el temor a la denuncia y la resistencia a organizarse por el bien común.

Incluso a muchos sujetos les puede promover la actitud pasiva, acrítica y responder automáticamente al modelo de colonización neoliberal u otro.

La desmentida implica entonces un mecanismo sintomático o de aguda inoculación político-económica, en el que el yo de un sujeto se ve dividido ante la existencia de dos “verdades” que pueden entrar en contradicción o no, produciendo en este último caso una división psíquica y negación de la percepción de parte de la realidad. Esto genera una lógica que disminuye, descalifica la percepción o defiende su posición con sinceridad. Allí puede instalarse una teoría que inculca negar la realidad percibida y cualquier hecho o acontecimiento que pueda cuestionarla. De este modo, se la desmiente para evitar la crisis argumentativa y de los organizadores de sentidos de su vida cotidiana o creencias. Esto vale tanto para un sujeto individual como para grupos que se colusionan para tal fin. Incluso pueden defender con fuerza sus propias teorías negadoras.

Si a eso le sumamos que el hecho contradictorio implica la aceptación del riesgo inminente de la muerte, podemos entender cierto goce o satisfacción derivada del sostenimiento de una realidad propia argumentada y el consecuente rechazo de cualquier otra versión de la realidad que genere angustia.

Así, el mecanismo defensivo permite desmentir la verdadera y real amenaza que puede implicar hasta la propia subsistencia o muerte, acatando —en algunos eventos— y naturalizando la lectura de la realidad del modelo negador anclado en creencias propias. Esto puede culminar vaciando la capacidad crítica y la contradicción elaborativa y confrontativa de las “verdades” y lecturas en disputa sobre las causas y consecuencias de un acontecimiento. Quedando muchos sujetos en la intemperie significativa y en soledad ante el riesgo.

Nietzsche en *Así habló Zaratustra* (1891, p.70) nos aporta:

Donde la soledad acaba, allí comienza el mercado, y donde comienza el mercado comienzan también el ruido de los grandes comediantes y el zumbar de los moscones venenosos. (129)

El mercado puede de algún modo sustituir vínculos, faltas, carencias y desamparos o son completados por objetos a consumir, y cuanto más grande la soledad angustiante y ausencia de proyectos, más consumos-prótesis y teorías que los avalen, por ejemplo, gozar de más libertad.

Vale destacar que las estrategias del mercado y de los intereses neoliberales requieren el desligamiento sociopolítico de los sujetos con sus comunidades y ambiente, que se afiance su narcisismo, su individualismo y el temor a lo común. En muchos casos como una supuesta protección ante la diferencia del otro, de sus deseos, intereses, incluso ante las propias frustraciones.

Además, genera una mercantilización de lo siniestro y del miedo social ofreciéndoles el anclaje y refugio en las redes y tecnologías de comunicación. Mercantilización para mantener como ajenidad todo aquello doloroso, temido, violento y posible de darse en la realidad y/o la haga insoportable de tramitar. Mientras se encuentre en las redes, en mensajes y vídeos permite sostener en el nivel ficcional, alejado o sin cotejar con la realidad compartida/compartible, especialmente de aquello ligado al horror y su control.

Por otra parte, el límite que está poniendo la naturaleza a la expansión lineal e infinita produce una profunda herida al modelo neoliberal y también a los sujetos antropocentrados.

También es destacable la herida que significa el descontrol de la naturaleza y la impotencia derivada. Naturaleza supuestamente controlada y autónoma en sus procesos de recuperación y repara-

ción de lo producido por la humanidad y cuyas causas y consecuencias son negadas en muchos casos por los representantes del modelo extractivista y neoliberal. Esto ha llevado a un duro proceso elaborativo, de significación y de revisión científica y política sobre los límites, necesidades reales y ficticias, consumos, vínculos sociales entre humanos y no humanos, hábitats, solidaridades y otros importantes temas que impactan globalmente en la vida y sobrevivencia del conjunto de lo vivo.

El desafío es visibilizar y significar estas problemáticas vitales a pesar de las adversidades y resistencias, ya que el empobrecimiento significativo afecta el nivel político, económico, subjetivo y de los vínculos entre humanos y no humanos. Además, urge la necesidad de considerar los límites a que pueden llevar evaluar los tipos de explotación, consumos y las relaciones de poder derivados, los riesgos incubados y expresados en distintos eventos adversos motivados por ellos. Revisión que lleve a la eliminación de las causales, la reparación de los malestares y sufrimientos, y a construir un buen vivir como decisión saludable y potente que trasciende e incluye a la humanidad.

Una de las formas es rescatar las cosmogonías propuestas permanentemente por muchas culturas aborígenes, de pedirle al monte solo lo necesario, respetando sus límites, su necesidad de conservación, de reproducción y sus signos de rechazo o estrés.

Ante la gravedad de lo que está ocurriendo es inexcusable evaluar la función social de los territorios productivos y de todos los bienes que lo componen en su función central, el disfrute y vida humana, también de lo no humano que forma parte de estos para que se produzca teniendo en cuenta lo ambiental y los distintos hábitats, destinatarios e impacto.

Rodolfo Kusch en el texto ya citado *América profunda* (1986) habla del *mero estar* como posibilidad contemplativa de los suje-

tos, donde está no solo el otro como necesidad, también se halla ligado a la Comunidad como asimismo al hábitat e identificado con el ambiente con toda la carga subjetiva que compromete. Ello lo contiene ante la angustia por momentos de escasez. Visión que tensiona con el modelo del *ser*, individualista, comprometido con el tener objetos para ser reconocido/reconocible socialmente. Ello como modalidad productivo-industrial que llega hasta nuestros días, agudizada por la vertiente ya interiorizada de la explotación/empresarial de sí mismo, como “emprendedor”, como hecho individual sin compromiso con el hábitat, y menos con el otro y la comunidad.

De este modo, el *mero estar* propuesto por Kusch queda como ajenidad total para el modelo del mercado, el cual está basado en la identidad y el ser a partir de las posesiones, emprendimientos y producción. El autor destaca, por ejemplo, que la cultura quichua

(...) giraba en torno al estar en el sentido de *estar aquí*, aferrado a la parcela cultivada, a la comunidad y a las fuerzas hostiles de la naturaleza. (p.97) (130)

Cultura que priorizaba la economía del amparo (contrario a la economía del desamparo actual), del encuentro con el otro, con la vida afectiva, contemplativa, mágica (en la lucha con el poder de lo inconsciente).

Un *estar* basado en los vínculos creativos, en los proyectos, en una fuerte identificación con el ambiente, con lo ecológico, en respetuosa relación cósmica. Estas posiciones son consideradas pérdida de tiempo y totalmente inconvenientes desde hace décadas y con fuerza en la actualidad por el modelo de producción, financiarización de la economía y endeudamiento a múltiple vía. Sintónico con los sujetos que se adaptan al modelo neoliberal, se identifican con él y consideran a la romantización de la sobre-

adaptación, al esfuerzo y al emprendedurismo como valores con la fantasía de inclusión y aceptación.

Es importante evaluar y visibilizar la tensión entre las posiciones neoliberales del emprendedurismo versus las investigaciones científicas sobre el impacto eco-ambiental de los sistemas productivos, de los químicos investigados y aplicados en la explotación contaminante (de la minería, del agro, en la deforestación y otras). Asimismo, las independencias u orientaciones sesgadas de sus estudios y la objetividad necesaria, donde los humanos y no humanos tengan su lugar en todo esto, al igual que los intereses globales económicos, del mercado y lo geopolítico en juego.

En el presente siglo XXI hay una crisis importante a partir de una creciente politización de los cuerpos teóricos de diferentes disciplinas, antes no toleradas ni aceptadas por aquello de la ciencia-neutralidad-objetividad versus subjetividad-ideología, que produjeron fuertes negaciones en sus contenidos y sesgos. Allí irrumpen con fuerza definitoria y crítica, los feminismos, los derechos del ambiente, de lo no humano, de la naturaleza en general, de las minorías disidentes, de las identidades y perspectivas de género.

A partir de esta irrupción es clave considerar como se está imponiendo la mirada ecopolítica a partir de la complejización de las sociedades humanas, de su producción y el avance contra la naturaleza. Por lo que se necesita estructurar lo político en sentido afirmativo al decir de Roberto Esposito en su trabajo *Bíos, Biopolítica y Filosofía*. (2004, p.74) esto es la posibilidad o “el instrumento para mantener con vida la vida.” (131)

Es por ello central reconocer las luchas ecofeministas territoriales, las distintas formas de oposición a colonialismos y modelos patriarcalizados en relación con la naturaleza y su explotación y contra los devenires normativos y epistémicos legitimados en ese

sentido. Asimismo, es imprescindible —ante su negación— promover el reconocimiento de lo ecológico en sus transversalidades e interseccionalidades para visibilizarlo, incorporarlo y articularlo, como sexo, género, creencias, etnias, culturas, desigualdades socioeconómicas, formativas. También incluir los derechos de los sujetos no humanos y los distintos componentes de la naturaleza.

Lo interseccional es fundamental tratarlo como complejidad rizomática al decir de Deleuze y Guattari, a partir de la dinámica que genera la vinculación entre lo étnico, las tierras desapropiadas, los derechos conculcados o no reconocidos, las culturas e identidades discriminadas negativamente, y su impacto en las subjetividades en distintos niveles de profundidad, en los vínculos, entre otros factores a múltiple vía.

Desde allí, es clave considerar cómo interviene y aporta contenidos a las subjetividades de cada sujeto humano, lo socio-político-cultural, económico y ecológico-ambiental, como sujeto histórico-social, reconocido fundamentalmente por lo racional, el manejo de lo simbólico y el lenguaje, y viceversa, lo que es un desafío epistemológico y de evaluación de sentidos permanente. Esto es, la necesidad de nuevos sentidos que aporten a la construcción subjetiva que incluya otros saberes y comunicaciones no humanas y su presencia en distintos niveles de profundidad del psiquismo.

¿Qué constituye subjetividad en el sujeto humano, solo el discurso del otro humano, la posibilidad de construcción de un lenguaje compartido o también otros componentes y vínculos significativos con la naturaleza no humana?

Es de importancia reconocer que la pérdida de privilegios y jerarquías del ser humano contra lo no humano genera temor, odio, rencor, rechazo y proyección de todo lo peligroso a terceros, desmentida de las causales y ataque permanente a los defenso-

res/as de las víctimas, lo que hace que se transformen en monstruosos/as.

Teología del mercado, neoliberalismo y hábitat

El tener a la naturaleza a merced de la humanidad, con las habilitaciones para hacerlo desde las concepciones del origen mítico-religioso de la misma, vinculadas a dominar la tierra y todo lo viviente o no para su provecho, constituye una de las bases para su explotación y ejercicio de poder sobre la misma. El ser humano debe subordinarse y obedecer al mandato divino en ese sentido.

También se han argumentado sentidos económicos, científicos de distintas disciplinas referidas a la relación de la humanidad con la naturaleza, su utilización, aplicación de sistemas productivos y su aprovechamiento. Entre estos sentidos se presentan pujas por los distintos intereses en juego según las posturas en disputa y los profundos procesos de politización de las relaciones de poder actuantes y resultantes según el tipo de producción, consumos y explotación de bienes naturales en exceso, lo que ha llevado a un dominante modelo extractivista y ecocida contra la naturaleza/humanidad, simultáneamente, una tendencia hacia la sacralización del mercado.

El neoliberalismo se engarza con ese modelo de poder mítico-religioso de la antigüedad, sustituyéndolo por la construcción de una teología del mercado para su sacralización, por la cual amplía su explotación en forma ilimitada, aplicando el extractivismo en todas sus formas, además del sometimiento de los más débiles humanos y no humanos. Estrategia para tratar de consolidar las desigualdades socioeconómicas, concentración de las riquezas y otras violencias afines y necesarias para sostener el modelo.

Los aspectos económicos son teologizados a fin de construir al mercado como nueva divinidad, uno de los objetivos/consecuencias más importantes del neoliberalismo.

Wendy Brown en *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo* (2015, p.166) nos plantea sobre el tema:

La perversa teología de los mercados del neoliberalismo descansa sobre esta tierra de creencias arrasadas de lo moderno. Al conferir a los mercados todo el poder para dar forma al futuro, insiste en que los mercados “saben más”, incluso si, en la era de la financiarización, los mercados no saben y no deben saber y la mano oculta se ha perdido para siempre. Al dejar que los mercados decidan nuestro presente y nuestro futuro, el neoliberalismo abandona por completo el proyecto de dominio individual o colectivo de la existencia. La solución neoliberal a los problemas siempre es más mercados, mercados más completos, mercados más perfectos, mayor financiarización, nuevas tecnologías, nuevas maneras de monetizar. (132)

El neoliberalismo propone al mercado como nueva creencia de orden místico que cubre fallidamente las faltas y límites humanos, apelando a lo sobrenatural o consagrándolo como tal. Además, trata de singularizar el vínculo con lo económico, desplazando las referencias históricas y comunes, ya sean de orden mítico, religioso, político, económico, sociocultural, subjetivo u otro. Respetar el mercado es el mandato principal por encima de lo singular y lo comunitario y su defensa ante la nueva divinidad.

Todo aquello que debe garantizar el Estado, su presencia como regulador para intervenir ante abusos, monopolios, desigualdades obscenas u otras, lo hará el “mercado”. Asimismo, a los sujetos excluidos por el mercado se los considera culpables individuales por ello, mientras que aquel que se enriqueció en la vida es por su esfuerzo y emprendedurismo en el juego del

mercado. A su vez, los bienes disponibles son para el que los sabe utilizar, no para los “aborígenes”, “subhumanos” o dejarlo librado a los derechos de la naturaleza, porque ello resta libertad y efectividad, entre otras posturas discriminadoras y colonizadoras para favorecer el extractivismo.

CAPÍTULO 7

Construcciones mítico-religiosas relacionadas con la naturaleza

Construcción social de sentidos

Ante toda situación de emergencia extraordinaria o frente al alto riesgo de perder la vida o sobrevivir en la Tierra, por su impacto, consecuencias, abordaje y significación, el ser humano requiere de una construcción singular y sociocultural de sentidos. Ellos en referencia a un mundo de representaciones aprehendido, percibido e instituido, por la misma sociedad-cultura en riesgo, impactada por lo inexplicable y sus relaciones de poder derivadas.

Los sentidos surgen desde distintos soportes de significación: mágicos, míticos, religiosos, científicos, filosóficos, ideológicos, económicos, políticos, con la utilización de recursos icónicos o imágenes de distintos tipos, símbolos, codificaciones, ofrendas, discursos, relatos y otras producciones culturales diversas. En la misma construcción de sentidos se establece una dura disputa por su hegemonía.

Los organizadores de sentidos desde el pensamiento mágico y mítico pueden constituirse en caminos intuitivos, de creación, de ficciones y articulaciones que, en algún momento del avance en conocimientos y saberes, pasen a producir las relaciones suficientes que se confirmen científicamente y nutran el aporte a la vida también en estas otras dimensiones, en el mejor de los casos. Incluso conformar hechos políticos y sociales, pudiendo —en algunos casos— conservar en simultáneo, sentidos previos.

La historia compartida sobre afrontamientos, amenazas, consecuencias e incertidumbres causadas por eventos adversos generó y afianzó la necesidad de construir distintos organizadores de sentidos y saberes para lograr contención ante ellos. Está demostrado que brindaron/an sostén psicosocial a dichas emergencias y vulnerabilidades. Esto permite crear la confianza suficiente,

control y dominio de la situación a partir de un sentido que dotará de saberes y de vida al presente y al futuro. Además de explicar los distintos acontecimientos sufridos y de sus causas con distintos argumentos.

La percepción humana de su vulnerabilidad ante la potencia de los fenómenos naturales hizo que distintos pueblos fueran organizando estructuras mítico-religiosas de sentidos que contuvieran, desde un nivel omnipotente, ante dichos eventos, elevando plegarias para su intervención, promesas, ofrendas, rituales, y otras expresiones para obtener protección y amparo para dominar y controlar la situación adversa.

Esta construcción derivó en la necesidad de intermediarios calificados por el mismo pueblo o por sus líderes para ligar esa relación y calmar iras y furias de la naturaleza, por desobedencias, por no acatar las normativas elaboradas o por falta de ofrendas, entre otras causales vinculadas según sus creencias.

Concientizar este proceso posibilita disminuir en parte la vivencia subjetiva e intersubjetiva de la vulnerabilidad/vulnerabilización de los sujetos, de los grupos, instituciones y del conjunto social.

Además, su instrumentación inadecuada, sesgada o manipuladora facilita entender críticamente algunas negaciones y/o invisibilizaciones de los riesgos y sus posibles consecuencias, ya sea por límites defensivos singulares, grupales o por intereses concentrados de distintos sectores que presionan o inducen a un silencio con amenazas veladas o frontales para que no se descubran las causales del riesgo o develarlas ante la ocurrencia de un evento adverso, como las corrupciones y/o irresponsabilidades comprometidas. Incluso puede producirse una fuerte “promoción” de la negación y desmentida de la percepción de la realidad desde un poder religioso como también político, o socio-institucional, con el

objetivo disociador de las subjetividades y de la comunidad. También vale tener en cuenta que, a muchos sujetos, un sentido hegemónico les puede promover la actitud pasiva, acrítica, subordinada y responder automáticamente al modelo de desubjetivación neoliberal u otro dominante.

Vale considerar que una o la más importante angustia para el ser humano, es la falta de sentidos, especialmente ante fenómenos inexplicables, potenciadores de la incertidumbre y el desamparo emocional, vincular, social y epistémico. Esto desata la constante interpelación a construir en soledad o con otros distintos tipos de sentidos que brinden alguna certeza y alivio desde organizadores míticos, políticos, científicos u otros. Es del sinsentido, la vivencia del sinsentido, de la que algunos seres humanos no se reponen, no pueden afrontar la situación adversa ni ponerle palabras al profundo malestar para intentar tramitarlo. Situación que los puede llevar a distintos tipos de traumas ante el derrumbe significativo. Lo momentáneamente imposible de significar agrega vulnerabilidad psíquica y social.

A su vez, vale destacar que el vaciamiento de sentidos construidos por una cultura y por sus participantes es una estrategia central para dominarla, subordinarla, dado que como dice Habermas (1973, p.142): “El peligro último es la falta de sentido”. (133)

Por lo tanto, para lograr someter y colonizar subjetiva y culturalmente a un pueblo, uno de los objetivos de los colonizadores, es destruir o descalificar el sistema de sentidos logrado. Esto en la medida que este sistema permite a los pueblos y sus culturas, crear una relación con el mundo de vida, mediante historias, mitos, leyendas, creencias y saberes que sirven de amparo ante las distintas amenazas y vulnerabilidades como también para festejar y disfrutar sus logros. Saberes habitables, nutrientes y comparables. Su destrucción facilita su colonización material, política y

subjetiva desde los sentidos hegemónicos que imponen su lengua, creencias, mercado, libre mercado, naturaleza como objeto, extractivismo, aplicados desde supuestos saberes desalojantes, exiliantes. Esta estrategia puede acarrear serias dificultades en la salud en muchos sujetos y comunidades por los desarraigos y/o despojos de sentidos porque los confronta con un vacío y desamparo significativo desoladores.

La estructura de sentidos compromete la historia singular y compartida, la cultura lograda con sus leyendas, mitos, creencias, el vínculo con la naturaleza, con su flora y fauna. Asimismo, nutren sus representaciones sobre ello, la simbología y lengua, la soberanía territorial, la circulación deseante, los saberes y la creatividad para construir un proyecto común.

También vale destacar que las construcciones míticas no solo son utilizadas para brindar sentidos a eventos adversos, sino también para lograr buenas cosechas, beneficios astrales, lluvias, entre otras demandas para concretar proyectos y mejorar la vida

De todos modos, hay que advertir que ante diversos eventos adversos puede entrar en crisis el sistema de verdad que hasta ese momento sostenía discursos y decisiones basados en verosimilitudes, en evidencias repetibles y pasar a dominar las ficciones, lo mítico, lo religioso, lo ideológico, como componentes de las subjetividades. También las mentiras y/o sesgos divulgados repetitivamente como verdades desde intereses específicos avaladas por el poder político, económico, social y/o mediático del emisor. A menudo también por supuestos científicos portadores de los intereses de grandes corporaciones extractivistas, por ejemplo.

Sobre lo mítico

La construcción mítica es un primer paso hacia la estructuración de una totalidad de referencia para dar sentidos a lo inexplicable desde otros organizadores y pensamientos. Proceso previo a lo religioso, que se logra una vez alcanzada una ligadura estructural y lo considerado como expresiones y presencias del numen sagrado, que da lugar a creencias y a la fe más allá de la realidad compartida o verosímil. A menudo, el proceso tanto mítico como religioso, se encuentra promovido y regulado por sectores dominantes de distintas culturas para generar sujeción, armado de castas y representantes de la conexión con ese campo, mediadores, interpretadores de la voluntad divina para luego, en muchos casos, imponerlo en sus sociedades y condicionar sus conductas sociales, políticas y económicas.

A menudo, se ha utilizado el pensamiento mítico-religioso como ordenador —en parte— de lo universal y de las relaciones de poder derivadas, donde donar o subordinar lo individual en lo común o en universal es un requisito, en muchas creencias. Desde allí, se definen los privilegios o exclusividades en el acceso al Olimpo, a los Cielos o al control de lo mítico-religioso logrado y de sus “mensajes” a los sectores dominantes e intermediarios entre el nivel omnipotente, la humanidad y lo terrenal.

Lo religioso, requiere de la construcción de una divinidad como totalidad omnipotente y cerrada, que captura lo humano-común y disuelve lo individual para que quede a su merced. Las creencias generan su proceso instituyente en el que aparecen intermediarios con la divinidad, como profetas, santos/as, sacerdotes o reyes como representantes de la divinidad o ellos mismos

como dioses (por ejemplo, el emperador de Japón hasta el final de la segunda guerra).

El tema político y su complejización eco y/o teopolítica —a través de los siglos— hasta nuestros días, ha necesitado abordar el problema de los mediadores con lo divino, con lo trascendental. Hardt y Negri en su libro *Imperio* (2000, p.85), nos dicen:

Era fundamental evitar que se interpretara, según la visión de Spinoza, que el ser de la multitud estaba en relación directa, inmediata, con la divinidad y la naturaleza, que se entendiera como el productor ético de la vida y el mundo. Por el contrario, en toda ocasión debía imponerse la mediación en la complejidad de las relaciones humanas. (134)

Una de las construcciones es la de un aparato político con soporte trascendente o que hegemonice ese nivel teopolítico como garante y sostén de los sentidos éticos y morales en el ejercicio del poder público. Aparato político cuyos dirigentes deben ser avalados o consagrados —en muchos casos— por los representantes del culto oficial y como mediadores con la divinidad, con lo omnipotente.

Algunos grupos sociales y políticos ligados preferencialmente con esos poderes mítico-religiosos pueden terminar politizando el vínculo y constituyendo incluso Estados confesionales.

La posibilidad de transformar estos tipos de vinculaciones requiere de la puesta en cuestión de esa verticalidad como poder, a ser representante de la divinidad o de lo sagrado en la tierra, ya sea en forma singular, grupal o como comunidad supuestamente elegida o sector social privilegiado para someter o subordinar al resto no solo religiosa sino también políticamente. Revisión que demanda un duelo por la supuesta jerarquía y los beneficios a perder, lo que puede generar un temor a todo aquello que estaba

controlado y subordinado (humanos y no humanos), y las posibles retaliaciones de la asimetría perdida. Asimetría sostenida en la estructuración de sentidos que afianzaban la jerarquía, a menudo mediante prácticas violentas.

Los mitos y construcciones sumadas o derivadas al/del orden religioso, comenzaron a constituir una forma de dominación sumada a lo económico y al potencial de violencia para someter. Históricamente, la religión, el poder político, armamentístico y la economía dominante articulados pasan a ser centrales para lograr consolidar hegemonías y colonizaciones. Las otras creencias con menor poder quedan sometidas a la espera de reconocimiento y emancipación al igual que sus pueblos creyentes.

Asimismo, muchas culturas y creencias han tratado de imponerse con ideologías etno-supremacistas, de la propia cultura como lo Uno. También la concepción del pueblo elegido como superior a otros, sostenida por distintas divinidades, incluso mono-teístas, con derecho a subordinar y discriminar negativamente a otras etnias, culturas y creencias.

Aquí vale considerar que muchos pueblos, a partir de su constitución como tales, con su lengua y cultura, comenzaron a verse como modelos centrales para diferenciarse de los otros, construir cohesión e identidad. El pueblo es conformado por los iguales, los demás forman lo extraño, a los que no se les entendía eran peligrosos por no formar parte de sus mitos de origen, creencias ni de su lengua. Desde allí los nombraron bárbaros porque no hablaban su idioma, ni creían o profesaban sus creencias o adoraban a dioses extraños y descalificados. También les permitía/e diferenciarse de otros pueblos para sostener identidad y soberanía tanto individual, comunitaria como política y teopolítica. Por lo que comenzaban a establecer una relación asimétrica según el poder con el cual contaban para definirlo sea para subordinar o subor-

dinarse. Como ejemplo, en las sagradas escrituras judeocristianas, la argumentación teológica del territorio delimitado por Yavé como tierra prometida al pueblo judío y su defensa como Verdad, destino y derecho frente o contra otros habitantes. Delimitando tierras y derechos al modo divino-registral.

Los primeros ordenadores mítico-religiosos se comienzan a construir y a desarrollar e instalar en distintas culturas, como referencia de sentidos y obtiene eficacia a partir de tratar de cubrir la falta, los límites y vulnerabilidad de la humanidad para explicar y controlar el poder que la naturaleza le muestra.

De este modo, lo mítico-religioso favorece la constitución de subjetividades (formando parte de ellas) y de las comunidades, especialmente si están atravesadas por una profunda sensación de vulnerabilidad e impotencia ante la amenaza de la naturaleza, los límites y vulnerabilidades singulares y comunes ante ella, ante la muerte, ante enfermedades y otros eventos adversos. Sea para afrontarlos, evitar tragedias con ayuda divina, y aceptar o tramitar las consecuencias con sentidos trascendentes.

Las construcciones mítico-religiosas pasan a desplegar, por tanto, una función psíquica, una explicación de diversos acontecimientos que favorece la constitución de subjetividades especialmente ante la vivencia de vulnerabilidad e impotencia ante la amenaza de distintos tipos de violencias de la naturaleza, de otros pueblos, de las crisis económicas y de soberanías tanto individual como política. También como proyecto, tomando los límites y vulnerabilidades como posibilidad depositada en lo mítico-religioso y desde allí recibir beneficios, amparo y protección de lo considerado omnipotente e imposible para la humanidad.

A su vez le ofrece, a los creyentes, consistencias y amparo ante la idea de muerte (sobre lo inevitable del propio límite, compensando con trascendencias y lugares compensatorios, otras

vidas). También ante la caída de la omnipotencia narcisista o negación del propio límite (enfermedades, envejecimiento, sufrimientos, pérdidas). Este proceso, con el avance de conocimientos por la humanidad puede generar deformaciones o resultados inconvenientes por querer ocupar lugares omnipotentes, antes vedados o sólo asignados a lo religioso.

La naturaleza como sujeto mítico-religioso, objeto o sujeto de derechos

El pasaje a través de milenios de diversas culturas humanas en la construcción de sentidos cuenta con etapas en donde predomina el ser parte de la naturaleza o a su consideración como sujeto mítico-religioso en distintas regiones. Luego lleva a su desacralización con el ser humano como modelo y centralidad racional dominante y a considerarla objeto de la actividad humana por delegación religiosa o simplemente para su explotación económica y vital. En la actualidad comienza la tendencia a evaluar y ser considerada como sujeto de derechos en muchas normativas y reconocimientos. Esto genera interpelaciones e implicancias subjetivas, religiosas, políticas, epistémicas, socioculturales, económicas. Además, esta posición ha producido distintos tipos de enfrentamientos y violencias hasta el presente.

Por tanto, el pasaje de la humanidad como parte de la naturaleza a su sacralización, su cosificación y mercantilización sin límites, hasta su consideración como sujeto de derechos, está sufriendo profundos procesos de politización como también de pujas y voracidades por los intereses geopolíticos en juego según el predominio o hegemonía de las posturas y sentidos en disputa. Además de las violencias actuantes y daños resultantes, han

producido inmensos enfrentamientos y una herida epistémica a la ciencia occidental, racional y positivista.

De este modo, la posibilidad de construir una cosmogonía y discurso sobre la naturaleza como sujeto mítico, como exterioridad omnipotente, y que luego pase a antropomorfizarse o a ser “controlada” por la humanidad, ha requerido concepciones con tendencias totalizadoras y hegemónicas para la construcción social y política de sentidos y de las relaciones de poder de referencia derivadas.

La hegemonía de un discurso mítico en una cultura favorece una sujeción dominante a él, mediante relaciones de poder y de subordinación derivadas. Al humanizarse y sustituirse esas relaciones, comienzan a apoderarse de las acciones vinculadas a ese poder, los sectores sociales con más poder contra otros y contra la naturaleza, incluso utilizando mixturas con el poder mítico previo. En la medida en que seres humanos, sus vínculos y alianzas sociales comienzan a encontrar y producir resistencias a ese poder de la naturaleza mitificada y a cuestionar a los olímpicos y a las relaciones de poder derivadas, empieza el pasaje —transcurridos siglos— y con pretensión hegemónica, al poder humano como centralidad.

De todos modos, estos pasajes del poder divinizado desde lo cósmico, de lo celeste, sobre la naturaleza —con sus mitos y creencias terrenales—, definen también u ocultan otras relaciones de poder entre los pueblos que veneran a los dioses paternos y aquellos que lo hacen con las diosas maternas, terrenales, derrotadas por los primeros desde el monoteísmo y el poder patriarcal derivado.

Estos pasajes y mixturas se están expresando actualmente cuando se reconoce a distintas presencias de la naturaleza como sujeto de derechos, respetando su sacralización previa por pue-

blos aborígenes, en algunos casos, para poner límites a su cosificación y defender su respeto mitificado.

A modo de ejemplo, el pasaje de un río considerado sagrado a ser reconocido como sujeto de derechos no humano es un corredor donde participa lo humano desde leyes creadas para respetar los orígenes y creencias mítico-religiosas y también para proteger su presencia y evitar su desaparición, contaminación u otra consecuencia negativa.

Asimismo, el reconocimiento de derechos a los entes y presencias no humanas desde la participación de los pueblos y sus organizaciones culturales y políticas, con elaboración de normativas ajustadas para proteger la vida del conjunto. Si bien toma herramientas jurídicas propias del derecho humano para lograr un hábitat saludable, también reconoce los aportes mítico-religiosos de pueblos aborígenes y también de culturas antiguas como la griega, de religiones monoteístas en su Génesis y de los avances científicos actuales sobre los riesgos y consecuencias existentes a partir del extractivismo vigente, contaminación ambiental por desmontes, minería a cielo abierto y la mercantilización sin límites de la naturaleza como objeto, como cosa.

Históricamente, el ser humano trata de avanzar en definirse como medida de todo, como centralidad narcisista, y para sostener esa perspectiva, necesita que la naturaleza deje de ser revestida por lo mítico-religioso politeísta previo para pasar a ser objeto por explotar y someter. Este cambio se va produciendo fundamentalmente avalado con el avance del monoteísmo que otorga a la humanidad —como centralidad— su dominio y control por mandato divino, paterno-celestial. A su vez, condena y rechaza las creencias —ligadas a la naturaleza— como pre-religiosas.

Actualmente, el desplazamiento hacia la humanidad del poder de explotación de la naturaleza, propio del antropoceno y con el

predominio del neoliberalismo, mantiene o se sostiene con los resabios habilitantes por lo religioso monoteísta pero desacralizado desde ese sentido. De este modo, se está pasando a la divinización del mercado. El desplazamiento del poder divino a la humanidad como centralidad y ahora al mercado centralizando omnipotencia, dominio de la naturaleza y “divinidad”.

Hardt y Negri afirman en su libro Imperio (2000):

Hay una estricta continuidad entre el pensamiento religioso que atribuye a Dios un poder que está por encima de la naturaleza y el pensamiento “secular” moderno que atribuye ese mismo poder sobre la naturaleza al Hombre. Lo que se hace es simplemente transferir la trascendencia de Dios al Hombre. Como Dios antes que él, este Hombre separado y ubicado por encima de la naturaleza (...). (p.95)

Por lo tanto, un pasaje de lo religioso monoteísta omnipotente al antropoceno, centrado en el hombre-varón (puntualmente desde el Dios padre al varón humano) y actualmente, transferencia del poder al mercado como nueva divinidad omnipotente.

El supuesto dominio humano de la naturaleza produce una ruptura con lo mágico-mítico y con los temores y vulnerabilidades ante la misma y a su poder. Este proceso de construcción y apropiación de sentidos facilita el pasaje del respeto/temor a la naturaleza a la naturaleza como objeto. Objeto para ser explotado sin considerar sus límites ni daños, además de su apropiación por pueblos guerreros y/o colonizadores o imperialistas para someter a los más débiles, dominarlos para que produzcan, expropiar sus bienes humanos y no humanos para satisfacer sus necesidades.

La cosmogonía sobre lo omnipotente de la naturaleza construida en la antigüedad y propia de muchos pueblos originarios, por la cual la significan como sujeto mítico-religioso original, pasa desde otras posturas a su cosificación y dominio, a ocupar el lugar

de objeto a explotar y dominar. Postura sostenida desde el mono-teísmo patriarcal y en su transcurso colonizador, como también más recientemente a partir de su desacralización y antropocentrismo de la modernidad, hasta su mercantilización y prácticas extractivistas plenas actuales, aplicadas por distintas potencias centrales. De este modo, emerge una fuerte tensión con estos antecedentes por la presencia de un discurso postantropocéntrico, cuya base es considerar a la naturaleza como sujeto de derechos, posición que cuestiona los anteriores modelos explotadores y cosificadores extremos.

En esta tensión multinivel actual, pueden desarrollarse prácticas articuladoras entre distintos tipos de pensamientos y argumentaciones tomando en consideración los acontecimientos extraordinarios acaecidos o en riesgo de acontecer (pandemias, terremotos, inundaciones y otros), aplicándoles o rescatando los aportes de sentidos míticos-religiosos, como los restantes que desarrollamos en este trabajo. Esto para tratar de que se constituyan en fuerte referencia internacional para la especie humana en su conjunto y en su relación con las otras, con acatamiento de las relaciones de poder derivadas en su instrumentación, y que tengan un perfil hegemónico para lograr su aceptación y legitimación. Esto es, la aplicación de un contenido estructural, necesario como organizador social, político y económico que otorgue sentidos y contenga los miedos, temores y vulnerabilidades ligables a la falta, a los límites humanos y a la impotencia. También a sus prácticas productivas y extractivas necesarias para la vida. A partir de ello, jerarquizar el vínculo entre seres humanos y con lo no humano adjudicando el aval desde los sentidos logrados basados en el cuidado, respeto, justicia y ética ecoambiental.

Es importante considerar que distintas culturas tratan de llevar sus mitos y/o religiones al plano universal a fin de sostenerse e

imponerse a otras como estructura de sentidos que contiene lo caótico, lo inexplicable, los orígenes de las especies y de todo lo existente, como también las enfermedades, los eventos de la naturaleza inexplicables, la muerte y trascendencia. Ello brinda un orden, referencia y contención comunitaria y también a lo singular (en miedos, temores y sujeciones) de los creyentes. Además, lo universal o las representaciones imperantes logradas permiten estructurar, orientar y/o determinar la vida comunitaria, buena parte de las subjetividades y de lo político, mediante su discurso dominante que puede culminar imponiendo el sentido de lo social, de la vida, de lo trascendente.

Vale destacar que las deidades construidas deben ser portadoras de poderes “ordenadores” para lograr el equilibrio, cohesión social y cósmica.

Los griegos conceptualizaban sobre este tema de profunda actualidad frente a las consecuencias dañinas producidas por el antropoceno. Planteaban que es central la necesidad de erotizar el vínculo con la naturaleza y el cosmos, donde le asigna a Eros la articulación y encuentro entre los seres humanos, pero también de estos con el cosmos y los dioses. Según P. Grimal en su Diccionario (1951, p.171) ya citado:

Eros es el dios del Amor (...). En las teogonías más antiguas, Eros era considerado como un dios nacido a la par que la tierra y salido directamente del Caos primitivo. Eros constituye una fuerza fundamental del mundo. Asegura no sólo la continuidad de las especies, sino también la cohesión interna del cosmos.

Por su parte Platón, en *El Banquete* y en palabras de Diotima describe otra versión, y dice:

Según Diotima, Eros es un “genio” intermediario entre los dioses y los hombres. (135)

Por ello, Eros como fuerza del mundo tiene la tarea fundamental de dar continuidad a las especies, es un vinculador entre los seres humanos, pero también de éstos con los dioses y favorece la cohesión del cosmos. Lo erótico como generador de sumatorias y complejización vincular entre seres humanos y no humanos, entre la humanidad y el universo, a múltiple vía, Por lo que urge retomar este planteo por su actualidad, esto es erotizar el vínculo no solo entre seres humanos sino también con lo no humano y con el cosmos.

Esto es luchar contra la mercantilización de la relación con la naturaleza, con el mundo de vida, lo que resta o empobrece prácticas y vínculos de erotización con ella y entre humanos para que no queden apresados por/en el mercado y su erotización como centralidad. De este modo, lograr re-erotizar el vínculo con la vida no solo individual, sino también con lo grupal, comunitario, con el río, monte, bosque, con un hábitat particular.

Mientras, contrariamente, el odio, la destrucción, funcionan como pulsiones primitivas disolventes, destructivas de articulaciones y de la posibilidad de sumatorias creativas, limitadas por lo ético. Además, generan ataduras irreflexivas, sin libertad de decisión, de capacidad crítica, argumentativa y menos de escucha.

Asimismo, las deidades tienen/deben cubrir las funciones de justicia divina y garantizar las normas sociales y doctrina religiosa basadas en las creencias. Por su parte, los creyentes tienen el deber de juramentar sobre ellas. Por ejemplo, los distintos responsables políticos, en muchas sociedades, es condición para asumir la responsabilidad pública, jurar sobre los escritos sagrados.

Así, diferentes culturas y momentos de su evolución mítica, religiosa, científica y político-ideológica han ido estableciendo sentidos a sus malestares y afrontamiento de lo inmanejable desde mitos de origen, de destino, sobre enfermedades y la muerte y

trascendencia, con profunda ligadura con la naturaleza y su entorno inmediato, como con distintas divinidades mediante rituales, fiestas, creencias, fantasías, imaginarios, construcciones especiales, entre otras formas.

A su vez, la identificación con lo omnipotente y el desplazamiento en ello de vínculos cercanos y/o familiares primarios permite la afirmación de lo singular, de lo político, de lo socio-cultural, incluso de lo económico, ya que al que le va bien, es porque Dios está con ellos, en muchos casos, sin importar las formas (discurso cristiano-protestante).

Los mitos de origen de los pueblos y culturas son estructurados/estructurantes sociales, culturales y subjetivos mediante palabras, símbolos, lenguas, leyendas e historias que posibiliten ejercer el poder nominativo, normativo primario y poder significar/crear/reconocer realidades externas y su tramitación como realidad psíquica, social, histórica, cultural y de destino. Esto da lugar a sentidos fundantes de identidad de referencia, de pueblo diferenciado con existencia, historia y proyectos. El mito unificador de una cultura es construido para definirse y referenciarse como tal, con las creencias y sentidos otorgados a/desde lo mítico-religioso para diferenciarse de lo definido como otro, de otra cultura, de otras creencias. En muchas creencias también esta construcción es utilizada para discriminar otras culturas y creencias.

En lo subjetivo, constituye parte de la realidad psíquica singular y común, de orden mítico-religioso, a la que se acepta que no tenga presencia en la realidad real o físico-material, perceptible y compartible. Es suficiente con lo espiritual, con la fe y con la creencia para sostén. Incluso dando lugar a su confirmación desde fenómenos extraordinarios como milagros, alteración de la realidad compartida u otra forma.

El sujeto mítico logrado pasa a funcionar como exterioridad/interioridad constitutiva/constituyente que permite una totalización definitiva o precaria como condición de posibilidad de la vivencia de comunidad de sentidos. También puede funcionar como amenaza simultánea a la propia existencia, en la medida en que se niegue la participación en esa exterioridad para defender la diferencia.

La vivencia de vulnerabilidad hace que la humanidad en sus distintas culturas construya una exterioridad que marca/niega esa falla/falta o límite a partir de lo omnipotente proyectado. Construir el mito sobre la falta para normatizar y supuestamente desmentir la propia limitación desde el poder mítico.

¿Ello constituye una construcción ético-mítica de la falta? Esto es, cómo reconocer límites, derechos propios y ajenos, responsabilidades y normativas imprescindibles para el funcionamiento psicosocial y con lo no humano. Además, a menudo pasa a ser una forma de organización sociocultural para tramitar esa falta, política y culturalmente, a partir de su conciencia y de la demanda de omnipotencia circulante como compensación, frente a las vulnerabilidades, violencias y riesgos incontrolables. También permite alcanzar cierto narcisismo e identidad de referencia como pueblo a partir de esa exterioridad constitutiva.

Es importante, por ello, tener en cuenta que dicha totalización sirve para encontrar respuestas a lo imposible de controlar, como también para diferenciar/se. Aunque, a su vez, puede estar cargada de riesgo para su misma existencia, si le es proyectada la propia violencia a la exterioridad u otredad generada y, de este modo, lo mítico o divinizado puede pasar a ser amenazante. Por tanto, puede emerger la amenaza de extinción ya que la exterioridad puede estar cargada de todo lo negativo, descalificable y

polarizado como “ellos-nosotros”, no como convivencia y aceptación crítica de la diferencia, sino como peligro de ser eliminado/a.

Esta estrategia es utilizada por muchas culturas y creencias porque facilita definir una otredad como “exterioridad”, para afianzar su identidad y diferencia. Por ejemplo, los no creyentes, pueden pasar a ser considerados desamparados de esas protecciones y referencias de origen y destino para afrontar la vida y sus vicisitudes.

Vale destacar que los organizadores de sentidos mítico-religiosos son parte del antropoceno al igual que lo ideológico y lo científico con sus lecturas físicas, cosmológicas, biológicas, antropológicas y su percepción consciente/racional como centralidad y sus sentidos derivados para definir existencias, presencias reales o no. También con participación de contenidos inconscientes. Por supuesto, el organizador científico, se encuentra en constante modificación en función de los distintos avances disciplinarios, incluidos —por ejemplo— los desarrollos de las teorías cuánticas, de participación del observador, su impacto de presencia y de relación como parte de lo observado. Relativizando aquellas premisas clásicas de diferenciación sujeto-objeto, como hemos planteado.

La autogestión y autoengendramiento de la Tierra, de Gea como sujeto mítico omnipotente, en la mitología griega, dejaría fuera al ser humano como ajenidad en su devenir y alejando a este de su propia potencia. Por lo tanto, en algunos devenires míticos no se producen en forma sistémica con otros seres, sino reproduciendo su especificidad, hasta los avances en las concepciones que posibilitaron las mixturas entre lo divinizado con lo humano y no humano.

En Grecia se comienza a modificar el modelo centrado en la omnipotencia de Gea, mediante las alianzas y lazos amorosos y/o

matrimoniales entre integrantes de la familia divina con seres humanos. Más adelante se va humanizando y potenciando en las mixturas de humanos/humanas descendientes o familiares de integrantes del Olimpo, verdaderas familias multiespecies (mítico-humanas) con entramados múltiples que incluye lo divino. Para luego desligarlos/desligarse y poder controlar y construir jerarquías que liberen de la dependencia mítico-religiosa y así desculpabilizar a este nivel del dominio de la naturaleza. Especialmente, a partir de otros soportes de sentidos y religiones vinculadas al monoteísmo.

A modo de ejemplo, en el Génesis 6-4 de los textos bíblicos según la versión de Nácar-Colunga (1968, p.36) dice:

Existían entonces los gigantes en la tierra, y también después, cuando los hijos de Dios se unieron con las hijas de los hombres y les engendraron hijos. Estos son los héroes famosos muy de antiguo.

Una mixtura entre los hijos de la divinidad y de los seres humanos comunes. Estos son los héroes, los guerreros invencibles de la antigüedad. Historia similar a la de los dioses del olimpo griego que fueron mezclándose con seres humanos lo que les traería un reconocimiento especial por su fortaleza, capacidades, al unir lo humano con lo divino.

Este proceso y complejización, genera relaciones de poder social y religioso, que van determinado y condicionando los vínculos políticos, las normativas y leyes para el funcionamiento, cohesión y organización, apoyo, reparación, como también manipulación de la realidad compartida y/o la punición de los que se resisten. Modificación que va dando lugar al crecimiento de la presencia social y en el poder de las figuras masculinas especialmente. Desde allí, buena parte de la organización de la sociedad y su perfil dominante desde los dioses masculinizados o

subordinantes de las figuras femeninas divinizadas o diosas madres que quedan en un plano inferior.

El sujeto mítico adjudicado a la naturaleza y el ejercicio de poder desde allí, como exterioridad, permite como tal, transformarse en una exterioridad/interioridad constitutiva para el orden social griego con influencia hasta nuestros días. La construcción mítica y el poder derivado desde allí, favorecería la gubernamentalidad de Grecia a partir de los poderes asignados al Olimpo en la administración del cosmos y evitación del caos como también en las relaciones políticas a partir de las opiniones vertidas en el Olimpo por sus intermediarios.

Es importante considerar que las mismas tablas de la ley mosaica fueron talladas en piedra por intervención del poder divinizado, en el monte Sinaí, por rayos fulgurantes con un sólo testigo, el líder de la comunidad, Moisés. La ley se transmite a un líder varón, en soledad, para ser aplicada en su pueblo y viene de una exterioridad omnipotente, una palabra grabada en piedra y a fuego.

Los intermediarios con la divinidad pueden transformarse en portadores de una potencia que moviliza psicosocialmente a la comunidad y a creyentes por la proyección y delegación de poder realizada en él, aunque por momentos se produzcan distintos tipos de crisis de fe.

Freud plantea en su texto *Psicología de las masas* (1921, p.1156):

(...) es la vista del jefe lo que resulta peligroso e insostenible para el primitivo, como más tarde la de Dios para el creyente. Moisés se ve obligado servir de intermediario entre Jehová y su pueblo porque este último no puede soportar la visión de Dios, y cuando vuelve del Sinaí resplandece su rostro, pues, como también sucede al intermediario de los primitivos, una parte del "maná" ha pasado a su persona. (136)

Vale recordar a que en el Olimpo griego, se consideraba a Zeus, dios del rayo, de la luz como su máximo exponente que preside las manifestaciones celestes, mantiene el orden y la justicia en el mundo, garante del poder real y de la jerarquía social. Pierre Grimal en su Diccionario (1951, p.546), comenta:

(...) en los estoicos —principalmente Crisipo que había consagrado un poema a Zeus—, Zeus es el símbolo del Dios único que encarna el Cosmos. Las leyes del mundo no son sino el pensamiento de Zeus. Nos hallamos aquí en el borde extremo de la evolución del dios, y se sale de los límites de la mitología para pertenecer a la Teología y a la historia de la Filosofía. (137)

Comienza el pasaje de lo mítico de Zeus como dios a su evolución hacia una teología estructurada.

Toda estructura originaria puede ser dislocada, en este caso para tratar de otorgar un sentido estructural/estructurante a lo caótico, a lo desconocido, a la potencia de la naturaleza y a la asimetría de la humanidad en su vinculación con ella y con lo cósmico.

Por su parte, en el Génesis de los escritos bíblicos, Dios organiza y nombra el mundo, creándolo desde el poder de nominación, el Verbo, la palabra/acción produce realidad. Muy interesante sobre la importancia del verbo como acción y creación de realidad material, simbólica, subordinante y vincular.

Aquí la diferencia en el poder nominativo para crear realidad, en la capacidad de nombrar y sus efectos en la realidad compartida, simbólica y material. Según el poder del emisor, el sólo asignar un nombre brinda existencia a distintas presencias, realidades y verdades. También según la capacidad de persuasión, de construcción identificatoria o de coerción para su aceptación, adherencia y reconocimiento.

Lo mítico-religioso ligado a la naturaleza, delegación de su control y cosificación

Es muy importante evaluar la construcción de sentidos mítico-religiosos omnipotentes ligados a la naturaleza y su origen desde la creación divina, según el monoteísmo, y la delegación a la humanidad del poder sobre ella como mandato para controlarla, cosificarla y servirse de ella para vivir.

En el Génesis, Yavé agrega e instala, con la creación, el poder normativo-moral, a su vez, la potestad humana para dominar todo en la tierra por obediencia y habilitación por el mandato divino.

Por lo que en el mismo Génesis bíblico está la habilitación divina para utilizar, servirse y dominar la tierra, flora y fauna en manos del hombre. Esta habilitación, llevada al extremo humano con su explotación extractivista actual, requiere evitar la extinción de gran parte de lo vivo o ponerlo en riesgo.

Ante las graves consecuencias en la utilización en exceso de ese poder, es importante destacar la encíclica papal “Fratelli tutti” en la que Francisco habla de dos proyectos, el clásico en el que se afirma la modernidad cuyo patrón consiste en hacer al ser humano “dominus” (dueño y señor) de la naturaleza y el nuevo propuesto por él, el de hacerlo “frater” (hermano y hermana) incluyendo a todos, los humanos y los demás seres de la naturaleza.

Vale considerar que la religión judeocristiana aporta una concepción de la creación desde un poder omnipotente externo, lejano, asociado a lo paterno, a lo simbólico y transmitido también en el nuevo testamento, donde se instala definitivamente el poder de la palabra, del Padre Celestial, que domina el Cielo y la Tierra (Urano y Gea en la mitología griega).

Según el Génesis, Dios crea el mundo desde su poder nominativo omnipotente. Allí, el mandato a los seres humanos de reproducirse y someter la tierra, su fauna y hierba para su alimentación.

Muchas cosmogonías de pueblos originarios de distintas partes del mundo y la religión judeocristiana comparten la idea de creación divina del mundo, pero en la última este queda como terceridad, como objeto a disposición del ser humano como verticalidad sobre ella. Mientras en los pueblos originarios es parte de él por lo que su vinculación es respetuosa.

En el Nuevo Testamento, la ruptura que se produce es impactante, ya que Cristo representa a Dios encarnado, hecho carne, no hay la distancia del Génesis como externo al ser humano y este creado por él a imagen y semejanza. Con Cristo se humaniza y rompe con la disociación entre lo celeste ajeno a partir de su presencia real, según los creyentes. Rompe también, de este modo, con el sujeto mítico alejado y omnipotente, invisible y no humano. Si bien se refuerza la centralidad del modelo paterno en tanto que, al morir en la cruz, como símbolo de la unión de lo terreno materno y lo celestial, culmina elevándose y quedando al lado de su Padre Celestial.

En la disputa por los sentidos que fundan el patriarcado, se consagra en la divinización del poder del varón, lo que llega a la misma construcción jerárquica del poder divinizado.

Contrariamente, en la mayoría de las culturas y cosmogonías aborígenes, en la muerte se produce un regreso a la Pachamama, a la madre tierra.

Vale recordar que lo sagrado sería aquello que queda fuera de lo instrumental, de lo concreto. Los seres humanos solo podemos construir formas de legitimación, de intermediación con la utilización de objetos construidos, elaborados o naturales a los que se les carga esa potestad de llegada, de aproximación, de identifi-

cación con la divinidad. En el caso del cristianismo lo utilizado como mediación debe tener intervención de las manos humanas para lograr una transformación de la materia natural y con ella la conexión. Por ejemplo, el pan y el vino simbolizan: cuerpo y sangre respectivamente, para que, en un acto de fe, se realice la conexión con lo divino, al hacerse cuerpo en la consagración y mediante su incorporación. Así se produce una transformación con el aporte humano a partir del lugar otorgado a lo simbólico.

Aportes de sentidos míticos de la Grecia antigua

La humanidad en su evolución, agrupamiento y desarrollo cultural fue construyendo distintos mitos de origen que fueron conformando cosmovisiones de acuerdo con el desarrollo imaginario, simbólico y discursivo de los pueblos y de su cultura. Desde allí la construcción de mitos y creencias sobre la creación de la naturaleza, su omnipotencia, sus peligros, sus bondades, su reproducción y el lugar que ocupa el ser humano en ella.

En una apretada síntesis pueden considerarse corrientes importantes de pensamiento y cosmovisiones de pensar al ser humano como parte de la misma naturaleza (con una evolución diferenciadora a través de milenios) y vulnerable ante su potencia. En otra construcción está considerado como extraño a ella por implantación o creación divina por un poder supremo con delegación a la humanidad de parte de poder sobre la misma para su provecho vital. Desde allí, la construcción de leyendas y mitos religados por distintas culturas que divinizaron/divinizan distintos poderes y su vinculación con ellos. De este modo, distintos componentes del hábitat o del ambiente, pueden mediar y contener su vinculación con lo omnipotente, según creencias y construcciones

mágico-mítico-religiosas que pasan a simbolizar cada religión u otros tipos de creencias.

Los distintos organizadores de sentidos basados en el pensamiento mágico, mítico y religioso constituyen caminos intuitivos y de creación cultural con cierta estructura. A partir del avance en los conocimientos y saberes, los sentidos logrados en distintos tipos de pensamientos pueden quedar rivalizando entre sí o funcionando en simultáneo, en muchos sujetos y culturas, incluso sin contradicción, entre lo científico y lo religioso o mítico que van conformando sus subjetividades y referencias culturales. A estas tensiones se les pueden sumar argumentaciones políticas, económicas e ideológicas para sostener las relaciones de poder ligadas a la imposición de discursos que hegemonicen los sentidos en disputa vinculados a la relación con la naturaleza, como parte de ella, como sagrada, como objeto o como sujeto. Este proceso y tensión creativa se evidenció desde la antigüedad, hasta nuestros días y en distintas construcciones de sentidos.

La “vida” trasciende la biología, la física, la antropología o algún otro sesgo predominante en un momento histórico, ya que incluye una multiplicidad interactuante que compromete a otros aspectos de la relación de humanos y no humanos/naturaleza, como parte de ella. Multiplicidad que incluye cosmovisiones, aspectos espirituales, subjetivos y político-económicos, a menudo determinantes. La tensión puede producirse entre políticas salutogénicas, preventivas, proyectuales, trascendentes, afirmativas versus las tanatopolíticas, discriminadoras, racistas, excluyentes, desigualadoras.

Por ejemplo, en la politización de las medidas sanitarias vinculadas con la naturaleza, según su mirada predominante o hegemónica puede condicionar o determinar los procesos de inmunidad-impunidad y dificultar la salud comunitaria y ambiental.

Especialmente cuando se sostiene un sesgo con predominio o exclusividad médico-biológica o religiosa, con discriminaciones y exclusiones de distintos tipos o como forma de control social, económico y/o político, negador de la multiplicidad de factores que intervienen en los procesos de salud-enfermedad como en el mantenimiento, defensa y promoción de un ambiente saludable.

Por lo tanto, el mundo de vida incluye el hábitat, los territorios, la naturaleza en su conjunto y, a su vez, los vínculos sociales, políticos, culturales y las relaciones de poder que también dejan su impronta en los cuerpos, en las subjetividades, en los discursos, en los sentidos, en las comunidades.

Ante la posibilidad de una mirada integral e integrada de estos procesos, es esperable que genere fuertes resistencias y muchas veces culmine afianzando la negación, proyección o desmentida del riesgo, de las vulnerabilidades y de la compleja realidad existente.

La inmunidad-impunidad, en sentido sociopolítico, basado en el individualismo o poder de las minorías, exime supuestamente del compromiso y responsabilización por lo común (incluidos los vínculos con lo no humano), y menos con ceder o renunciar a parte de lo singular en beneficio de ese nivel.

La inmunidad de sector o de clase dominante es, en muchos casos, defendida contra los portadores de enfermedades, de pes-tes, de pobrezas, seres “inferiores” que contagien a “superiores”, que generen mezclas insoportables. De allí, la búsqueda de inmunidad político-racial-económica-cultural discriminadora para negar al otro y lo común, y así sostener diferencias y privilegios de clase, poder socioeconómico o militar.

También contra los no-humanos o personas deshumanizadas que pasan a ser cosificados para desculpabilizar su aprovecha-

miento, en la medida de su descalificación, naturalización y legitimación lograda.

Atendiendo que los sectores dominantes, de distintas sociedades, tratan de defender su “inmunidad”, por fuera de la comunidad. En tanto esta es la relación que obliga a sus miembros a una donación recíproca, donde lo inmune pasa a operar como no tener nada en común con los discriminados/as, pobres, diferentes, damnificados/as. Esta donación y límites son imprescindibles en la relación con la naturaleza en su conjunto.

En consecuencia, lo inmune puede funcionar como defensa contra sus efectos supuestamente expropiadores de lo singular y también en contra de los derechos comunitarios. La supuesta inmunidad de clase, de poder, de creencia, narcisista o política es la condición que dispensa de esa obligación o deuda comunitaria, forma defensiva contra sus efectos expropiadores como destaca R. Esposito (2004, cfr. p.81) (138). Esto es, tener que donar parte de lo propio para estar en comunidad.

La posibilidad de lograr inmunidad contra un peligro común es un proceso político en el cual según en qué se focaliza o prioriza desde el poder político, religioso, cultural, económico, sanitario, ambiental u otro, determinará si es para el conjunto de la sociedad y la naturaleza de la que forma parte o para sus minorías dominantes.

Cuando una población está sufriendo una epidemia o la aparición de enfermedades desconocidas que hace incontrolable la situación, con la producción de muchos afectados y víctimas, culmina siendo un fuerte disparador de sentidos sobre su origen, responsabilidades políticas, adjudicación de culpas, entre otros aspectos importantes a tener en cuenta.

A modo de ejemplo, es muy interesante el aporte de los griegos, en sus leyendas y mitos, sobre cómo puede afectar la salud

de la población, la corrupción y los crímenes de sus dirigentes. Sófocles en su obra Edipo Rey (aprox. 430 a.C., fr. p.95 y subs.) (139), mientras este reinaba en Tebas, el pueblo estaba sufriendo una peste. Ante ello, Tiresías, vidente y personaje público importante, fue al Olimpo a consultar sobre sus causas y posible solución. La respuesta fue que la peste era consecuencia de un crimen no condenado (muerte del Rey Layo por su propio hijo Edipo y este sin saberlo). Crimen que era necesario juzgar y condenar, de lo contrario el pueblo no recuperaría su salud. En ese momento de evolución cultural, mítica y religiosa era esperable un discurso dominante desde las argumentaciones con ese origen para explicar un evento adverso y su causalidad primaria, como también su reparación o inmunidad para evitar sus consecuencias (tipo de fundamentación de la que no estamos exentos o convivimos en la actualidad, como se evidenció durante la pandemia por Covid 19).

El Olimpo griego señala que no respetar o transgredir las normas por parte de los sectores dirigentes o poderosos y, por ello, quedar sin castigo por sus delitos, pretendiendo a su vez, ser inmunes/impunes, sin asumir responsabilidades ni castigos, puede impactar en sus pueblos, quienes terminan siendo los más afectados. Ello genera tensión, riesgo en la sociedad, enfermedades y se puede imponer como argumento causal a la vulnerabilidad para afrontar y solucionar una peste por parte del pueblo. El “rebaño” popular pone los muertos mientras sus gobernantes o sectores poderosos siguen saludables hasta que la verdad histórica es develada, se aplica la norma y la justicia. Momento de pagar la deuda con la comunidad. Además, señala la importancia de las normas para una convivencia saludable y para la protección del conjunto. Ello permite prevenir, mitigar o evitar las enferme-

dades, lo caótico, la falta de límites como cuidado singular y común. De lo contrario, se impone lo tanatopolítico.

Mientras que el proceso de inmunización cuando atiende la vida del conjunto, la inmunidad conecta con fuerza la vida en el sentido amplio y político. Esposito (2004, p.74) (140) afirma sobre ello:

La inmunidad no es únicamente la relación que vincula la vida con el poder, sino el poder de conservación de la vida.

El proceso de inmunización se convierte de esta forma en un engranaje interno a la comunidad que compromete aspectos psicobiopolíticos y ambientales para cuidar su salud y su vida, con atención a las causales en disputa, las respuestas, el impacto en la salud de la comunidad humana, como en la naturaleza en general.

Estos antecedentes, muchos replicados en la actualidad, muestran la necesidad de luchar organizadamente y con participación comunitaria para el empoderamiento de las medidas preventivas, para hacer respetar las normas protectivas y luchar contra toda tendencia de sector privilegiado y/o negador, que pretenda inmunidad/impunidad, especialmente en la gestión de riesgos, cuidado de la vida, de la naturaleza. Ligado a ello, la toma de conciencia sobre las consecuencias de sus acciones irrespetuosas, destructivas y/o criminales, tanto contra seres humanos como con otros seres vivos y naturaleza en su conjunto.

Los griegos también relataron las consecuencias en la humanidad derivadas de no respetar los territorios, árboles o bosques sagrados protegidos por dioses y hados. Además, el riesgo de la naturaleza devastada, destruida, cosificada, sin respeto ni responsabilidad alguna, y menos con las reglas en ese

momento desde lo mítico-religioso de conservar lo considerado sagrado y protegido/custodiado por la divinidad.

Uno de sus relatos habla de Erisictón de Tesalia. Sobre el que Pierre Grimal en su Diccionario (1951, p.170) sintetiza:

Fue un héroe tesalio, impío y violento, no temía la cólera de los dioses y un día resolvió talar un bosque consagrado de Deméter. Las advertencias divinas no lograron impedir el sacrilegio, y entonces la diosa, para castigarlo, ideó mandarle un hambre devoradora que nada fuese capaz de mitigar. En pocos días consumió todas las riquezas de su casa. Pero su hija Mestra, que tenía el don de metamorfosearse, pensó venderse como esclava; una vez vendida cambiaba de forma y volvía a venderse, procurando así nuevos recursos a su padre. Pero éste en su locura, acabó por devorarse a sí mismo. (141)

Consecuencia inevitable a pesar de los esfuerzos de su hija de metamorfosearse, deviniendo distintos animales como alimentos con la intención de saciar su desesperación y locura.

La omnipotencia, ambición, opulencia, violencia y supuesta impunidad por ser reconocido como héroe hicieron que desafiara la divinidad, los límites a lo sagrado y destruyera el bosque y los árboles consagrados, lo que le produjo serias consecuencias, hasta el límite de perder su propia vida por la voracidad ilimitada que lo llevó a devorarse a sí mismo. Erisictón acostumbraba a vivir con banquetes exuberantes, mostrando excesos, sin importarle desechos y abusos sobre la naturaleza para sostener consumos innecesarios y destructivos. Hasta que termina siendo devorado por su propio consumo, consumiéndose a sí mismo.

Este ejemplo representa un espejo crítico actual de los consumidores-consumidos y las consecuencias de los excesos en los

consumos, contaminación y extractivismo sin respetar los derechos de la naturaleza en su conjunto.

Por lo tanto, es central que el reconocimiento de los derechos de la flora, fauna y naturaleza —en su conjunto— como sujetos de derechos, siempre es portador de una perspectiva humana por su capacidad de pensamiento y de evaluación de su vínculo con lo no humano con sus esperados sesgos históricos. La cuestión pasa por construir una ética ecológica que considere límites sobre todo a la legislación —propio de su elaboración para seres humanos— para desligarlo de aquello de las obligaciones de todo sujeto de derecho. Y orientarlo hacia donde hay una necesidad vital, encontrar los límites en juego y los derechos a sobrevivir del conjunto.

Vale aclarar que, a la fecha, el concepto de flora refiere a todas las flores, plantas, arbustos, árboles e incluso algas, hongos o bacterias de una región y periodo concreto. Mientras el origen de la palabra nos lleva a la mitología romana, que refiere a Flora, deidad para las flores, para la primavera y los jardines, hermana del espíritu que habitaba en los bosques.

Mientras que fauna se considera al conjunto de animales, aves, insectos que encontramos en un lugar concreto en un tiempo específico. Refiere originariamente a Fauno del mundo mitológico romano. La fauna incluye los animales silvestres, no domesticados propios del ecosistema o introducidos, foránea o exótica, y la doméstica.

Gea (Tierra) en el origen mítico-religioso de la naturaleza

En la cultura griega antigua el poder más importante era derivado de los cielos, el Rayo (Zeus) máximo representante del Olimpo, quien expresaba su poder por ese medio incontrolable y

poderoso. Si bien al principio comienzan a construir sentidos con el mito de origen a partir de Gea como organizadora y dadora de vida a partir del Caos, y centrada en el autoengendramiento. Más adelante pasan a organizar el Olimpo en base al poder masculino y a sus dioses, como señalamos más arriba.

Aquí es importante destacar la adjudicación de lo materno reproductivo a la naturaleza, y desde allí su inmensa potencia divinizada, luego disminuida a partir de la aparición de los poderes asociados a lo masculino o masculinizados.

Según la mitología griega, Gea existía ya en los albores de la creación, como elemento primordial del que surgieron las razas divinas, siendo madre sin intervención masculina alguna lo que constituye un tipo de origen que se repite en otras creencias. Fue considerada la diosa de la fertilidad. Gea era la encarnación espiritual de la tierra. Con frecuencia, se referían a ella como la Madre de todos o como la Gran Diosa Madre, ya que era considerado el ser primigenio del cual surgieron todos los demás seres.

Muchas culturas antiguas y pueblos originarios llaman a la tierra: Madre, Gea, Pachamama, entre otras designaciones ligadas a lo materno. Desde allí, la imagen de diosa dadora de vida, belleza, abundancia, proveedora maternal.

Su aparición se produjo después de Caos y antes de Eros (el Amor). Por lo que es una gran potencia de los comienzos, prolífica y peligrosa. Pierre Grimal (1951, p.211/2) nos aporta:

Poco a poco la Tierra, potencia y reserva inagotable de fecundidad, pasó a ser la madre de los dioses y la Madre Universal". A su vez, Gea era considerada como inspiradora de numerosos oráculos; poseía los secretos de los Destinos, y sus vaticinios eran más antiguos e incluso más seguros que los de Apolo. (139)

El patriarcado luchó profundamente contra esta potencia, este poder oculto, lo que —con el paso de los tiempos— constituyó uno de los argumentos para la eliminación/caza de mujeres por practicar la brujería, ajena a los cánones religiosos oficiales de contenido apolíneo o vinculado a los dioses masculinos y sus poderes.

Vale significar que la secuencia propuesta por los griegos define tanto lo regresivo como lo prospectivo, la destrucción de Gea nos llevaría nuevamente a Caos, mientras que su cuidado, valoración de su potencia reproductora y de sumatoria, nos lleva a Eros.

El dato significativo de Gea es que su autoengendramiento y reproducción se producía sin participación masculina, dado que no se conocía la presencia del varón en la concepción.

También se la consideró portadora de un poder temible y devastador, por lo tanto, potencial creador, reproductora, pero también destructora. Atento a ello, la construcción de la idea de que no respetarla ni cuidarla, amenaza la supervivencia y habitabilidad para muchos seres y presencias en la naturaleza. En la actualidad, la violencia contra ella está aportando las causales suficientes para producir la sexta extinción o el ingreso regresivo a lo caótico.

Por lo que resulta central evaluar la capacidad de respuesta, antiguamente adjudicada a Gea, ya que su respeto requiere poner en cuestión las actividades humanas y sus demostradas consecuencias y amenazas a la vida, sobrevida y las expectativas de futuros vivibles para humanos y no humanos, ante el destructivo modelo de explotación actual.

Bruno Latour (2022, p.12) nos acerca:

En el relato de Hesíodo, ella juega un papel de una potencia a la vez aterradora y sensata. Su astucia se manifiesta en primer lugar en el hecho de que ella jamás comete hechos abominables por sí misma,

sino siempre por intermedio de aquellos en quienes ha inspirado la venganza. (143)

De este modo, míticamente, la tierra está ligada a lo materno-productivo-reproductivo, también a lo peligroso o regresivo por su capacidad de tragar y transformar, cerrar, unificar, destruir.

El poder materno y su mitificación de origen o deriva/proyección en ella como espejo de la potencia de la naturaleza generó tensión en las relaciones de poder centradas en esa función y que dejaba a los varones en subordinación. La tensión se agudizó, en especial a partir de la alianza de las diosas madres con sus hijos e hijas “contra” sus padres o su poder. Desde allí, el surgimiento o la construcción de una de las versiones del héroe (aquel preferido o cómplice de la madre) que enfrenta al padre y a sus pretensiones en el sentido de ejercer las jefaturas de modo vertical y violento. Dominio que a través de los tiempos se convirtió en estructural/estructurante.

Según Freud, en *Psicología de las masas* (1921, p.1162):

Las divinidades se habrían sucedido en el siguiente orden cronológico: diosa madre —héroe—, dios padre.

Salir de la alianza y dependencia de la madre como centralidad matriarcal y el ataque conjunto al poder paterno, hace que su eliminación dé lugar al héroe que favorece la salida de la común-fusión materna-fraternidad horizontal, y de este modo inaugura la terceridad en la dramática vincular y de poder intrafamiliar. A su vez necesita recuperar al padre perdido por identificación con él y de la parte de poder paterno en juego. (Cfr. p.1161) (144)

Allí estaría el comienzo de lo patriarcal y la construcción de cuerpos de sentidos mítico-religiosos basados en esa diferencia que limita el poder de lo materno/naturaleza desde la intervención masculina dominante y desde sus propios dioses.

Aquí, conceptualmente, es interesante visibilizar las posiciones de cuál fue el poder hegemónico primario como manifiestan los mitos de origen de pueblos aborígenes y de la griega antigua, vinculados a las diosas madres (basadas en la producción/reproducción de vida) para luego ser derrotadas por los dioses paternos y su potencia aplicada a dominar la naturaleza y lo femenino-materno asociado y aplicar lo solar-cósmico-rayos-luz vinculado a lo paterno y a la nueva divinidad emergente y hegemónica.

El pasaje de la identificación y centralidad de la naturaleza y su reproducción, a lo paterno y al dominio de la cosmovisión y religiones patriarcales legitiman la subordinación y apropiación de la producción y reproducción de la naturaleza como de lo socio-político, cultural y subjetivo comprometido.

Por lo tanto, la alianza materna con los hijos/as en muchos de los mitos y relaciones de poder familiar pasó a ser un eje de poder intrafamiliar y organización social, política y mítica. Con el tiempo, el predominio de lo vinculado a lo materno fue rechazado por los varones, ante la creciente importancia de sus actividades guerreras, para dominar otros pueblos, conseguir territorios, esclavos/as, alimentos, riquezas y, especialmente, cuando se comenzó a vincular su imprescindible presencia para reproducirse. Allí comenzó el dominio del varón donde los hijos e hijas pasaron a ser de él.

Por lo expuesto, consideramos que el modelo de poder centrado en lo materno, en Gea, comienza a ser cuestionado y dominado por el patriarcado. En la subordinación, impone sus propios dioses para centralizar el poder en lo paterno, en lo masculino, quienes tienen que pasar a controlar y dominar como tarea principal la potencia femenina/materna. Una vez lograda la hegemonización estructural, queda habilitado para cosificar y mercantilizar la naturaleza, descalificar los vínculos maternizados y/o sacralizados con ella y sus cultores/as.

Una importante reversión de la importancia del poder de reproducción y centralidad materna, importancia de la fertilidad y su asociación con la naturaleza, que definió lo matrilineal y matrilocal, comienza a emerger en la antigua cultura griega con la leyenda sobre Zeus (máximo exponente del Panteón griego), quien liquida a Sémele —madre de Dioniso—, porque durante el embarazo de éste, su madre (Sémele) le pidió a Zeus —su padre— que se expresara en todo su poder, ella, al no soportar la visión de los relámpagos, cayó fulminada por los rayos del dios paterno. Ante la tragedia, Zeus decidió continuar con la gestación, para ello le extrajo a su hijo (en su sexto mes de gestación) de su seno y lo cosió dentro de su muslo hasta su nacimiento para culminar con su alumbramiento (Cfr. Diccionario de P. Grimal. p.140) (142).

De este modo, se va consolidando el pasaje de las diosas madres a padres celestiales, ya que Zeus representa la luz, el cielo sereno y el rayo, quien terminó de madurar en su propio cuerpo a Dioniso para que naciera de él, lo que transforma a su hijo en el dios nacido dos veces, de madre y por último de padre. Se produce así el nacimiento de padre ante la debilidad materna, para superar lo materno terrenal y poder identificarse con la potencia del padre para sobrevivir.

El hijo pasa a ser del padre, central para el desarrollo y legitimación patriarcal y derrota del modelo matriarcal/naturaleza y reproducción social, mítico, subjetivo del poder desde allí.

El derecho divino paterno se traslada al derecho terrenal, el que queda en manos de los varones en lo vinculado a lo omnipotente-celestial (instituciones religiosas mediadoras con lo divino, sacerdotes). También las legislativas y judiciales, etc., mientras las mujeres comienzan a ser limitadas a la naturaleza “terrenal-reproductiva”.

De este modo, comienza a definirse la centralidad paterna y del padre como representante de la ley basada en su poder. De allí el mito edípico, como fuerte límite al deseo de los seres humanos de regresar al seno materno, como tabú e interdicción fundamental estructurante de la cultura a partir de su represión y condena. Esto es, la prohibición del niño/a de regresar al vientre materno, lo que termina instalándose legal, religiosa, culturalmente, en las subjetividades y vínculos porque se asocia a la persistencia del poder materno, que se supone que debilita, encierra, ataca o limita la cultura y la sociedad patriarcal.

Este proceso redefine a Gea (similar a Pachamama en nuestras culturas originarias regionales), cuya potencia estaba centrada en lo materno y reproductivo, la que comienza a ser desplazada y controlada por lo paterno (debido a su capacidad de ser partícipe en dar vida, al igual que una mujer y salir de su exclusión). Construyendo paternidades y astros masculinizados con manifestaciones ligadas a lo celestial, asociado a lo paterno y su dominio.

Vale destacar que la naturaleza ha sido y es ligada a lo materno-productivo-reproductivo, mientras que los astros, el cosmos, al mundo celestial, se vinculan a lo paterno, a lo lejano, poderoso, incontrolable, a lo masculino. Desde esta argumentación se comienza a ligar con el poder de lo paterno y masculino, aquello lejano, poderoso, incontrolable. Desde este imaginario, comienzan a construir los dioses que los representen y su mayor potencia vinculada con la naturaleza y por supuesto todo lo relacionado a ella como poder.

El ser humano participa de lo terrenal y también del mundo celeste porque fue creado por sus propias concepciones articulatorias o por la divinidad misma según numerosas creencias de distintas culturas.

La centralidad de la naturaleza y de todo lo asociable a ella, incluso en las construcciones míticas ligadas a su potencia reproductora, comienza a ser cuestionada por los varones en su puja por decisiones e importancia sociopolítica derivada de sus avances sobre territorios, peleas con otras tribus, conquistas y subordinaciones logradas. La puja comienza a ser por su centralidad, la del varón, como sujeto de derecho y ejercicio del poder sobre el resto. Para lograr su legitimidad, comenzó a construir estructuras mítico-religiosas que avalaran esa nueva centralidad y dejara a las mujeres en desigualdad, subordinada y/o cosificada. Las antiguas diosas madres pasaron así a perder su predominio frente a los dioses paternos.

Vale considerar que la relación virtuosa de la naturaleza/mujer, consolidada a través de los tiempos a nivel mítico y cultural, comienza a ser derrotada por ese pasaje, consolidado por el monoteísmo donde la mujer surge subordinada al varón, ya que es nacida de él, en segunda instancia creativa. A su vez, se va afianzando el lugar de la mujer y su poder como trasgresora del poder patriarcal. Lugar necesario para poder consagrar mitos de origen, culpabilizaciones y verticalidades sobre ella requeridas para consolidar la centralidad del varón. Se convierte así en un rol de chivatura violenta ofrecerse como víctima propiciatoria, como oferta sacrificial para afianzar su subordinación, necesaria para lograr las divinizaciones y poder patriarcales. “Mujer nacida para divinizar” dice la canción *Divinize* de la cantante española Rosalía.

Al suplantar a la naturaleza, en su sacralización, por la cosmovisión y creencias religiosas monoteístas de origen patriarcal ligado a lo celeste culmina con lo cósmico desligado de ella. Allí se comienza a imponer la cosificación de la naturaleza al servicio de la humanidad como describen los escritos bíblicos. De este modo, se diferencia a la humanidad de la naturaleza, se

impone religiosamente como creación divina y al varón como centralidad, con la correspondiente descalificación y represión de aquellos pueblos que adoran o sacralizan la naturaleza (salvo los lugares señalados y diferenciados por el monoteísmo) o hacen culto a la tierra, a los ríos, al agua, a montes, a lagos u otras presencias de la flora y fauna como sujetos de adoración o deidades, considerándolos primitivos, bárbaros, brujos/as, que merecen incluso la muerte por ello. Cuando los signos y denominaciones de lugares sagrados, entes, flora y fauna se descalifican, prohíben, reprimen o se desvanecen en el olvido, aparece suplantándolos aquellos valorados por las creencias del colonizador que designa en qué creer, qué lugares son sagrados universalmente, qué debes adorar y valorar.

Desde allí, entre otras estrategias, el patriarcado, impone la prohibición del regreso al seno materno y de las alianzas de las madres con los hijos en contra de los padres y todo aquello que signifique desafiar o cuestionar el poder paterno y sus dioses.

Allí estaría lo patriarcal y la construcción de cuerpos de sentidos mítico-religiosos basados en esa diferencia que limita el poder de lo materno/naturaleza desde la interdicción masculina.

Por ejemplo, las culturas que fueron construyendo el dominio patriarcal se fueron imponiendo estructuralmente y desde allí significaron como más importante la concepción de cuerpos de sentidos mítico-religiosos basados en esa diferencia que limita el poder de lo materno/naturaleza desde la intervención masculina. Esta estrategia marcó la derrota de las concepciones matriarcales ligadas a la naturaleza hasta nuestros días, con fuerte aplicación en distintas áreas de funcionamiento social, político, económico, científico, cultural que trata de sostener esa asimetría y privilegios de género en forma estructural e interseccional.

Lo distante y omnipotente se fue vinculando a lo masculino para reemplazar el poder reproductivo materno y sobre la tierra, y trasladándolo a lo social, cultural, mítico, subjetivo y político. Por lo tanto, el poder se desplaza a la reproducción paterna, donde los hijos son del padre, dependen del poder paterno, de la ley, de normas y de creencias que brinden legitimidad integral a dicha cosmovisión, sujeción, herencia de poder, de propiedad, de identidad.

Los griegos y otras culturas, si bien comienzan con Gea u otras diosas madres primordiales (como mito organizador a partir del Caos y desde allí la creación de la familia divina, centrada en el autoengendramiento y en el modelo de la naturaleza), luego pasan a organizar el/su Olimpo en base al poder masculino y sus dioses, quedando las figuras femeninas y diosas maternas en segundo orden.

De este modo, el modelo de centralidad del varón avalado por lo mítico-religioso, se comienza a implementar en la relación con la naturaleza en su conjunto para dominarla y cosificarla. Para lograrlo necesita desacralizar y descalificar el vínculo con ella desde el modelo reproductor mitificado en manos de las diosas madres y sus adoradoras/es.

A partir de esa modificación se va imponiendo la violencia patriarcal, a la que trata de interdictar a Gea en su alianza y protección de sus hijos e hijas.

La tensión creada entre lo patriarcal androcentrado y Gea como protectora de vida comienza a manifestarse en los mitos que hagan coherente y estructurada a la nueva jerarquía y hegemonía, su intervención y modelación. Relación que es constantemente reactualizada cuando es atacada la naturaleza y su respuesta concreta, especialmente cuando se pretende excluir lo materno-reproductivo-creativo y la presencia del poder patriarcal en la sociedad y con la naturaleza.

Vale destacar que en lo que hace a la reproducción de la especie humana, las madres son únicas transmisoras de mitocondrios para conservar la especie. Esto es asociable a la “Eva mitocondrial”, como el ancestro común más reciente de toda la humanidad y lo constituye un pequeño trozo de su ADN, las mitocondrias, que define la herencia mitocondrial de la madre y aparece en todas las generaciones de seres humanos.

La caída o descalificación de Gea como sujeto mítico reproductor, reemplazado por un sujeto dominante humano, varón y explotador, avalado por lo violento, incluso por sus dioses, y sin límites, hace que la naturaleza o Gea reaccione a dicha irresponsabilidad humana en sus prácticas.

El dominio patriarcalizado de la naturaleza rompe con Gea como sujeto mítico-religioso original, de cuidado, potencia, reproducción y como cosmovisión omnipotente de la naturaleza en la antigüedad, la que pasa a ser subordinada, cosificada y dominada con centralidad en el ser humano, varón. Dominio progresivo y sostenido por la construcción de mitos y oráculos masculinos, leyes y normativas, hasta el crítico y resistido proceso actual de consideración de la naturaleza como sujeto de derechos.

Sobre este tema avanza la ecofeminista Vandana Shiva (2022, p.7) y afirma:

Todos somos parte de la tierra, hijos de la Madre Tierra. Ecológicamente somos una familia terrestre con otras especies como nuestros parientes. Debemos cuidarlos y proteger sus derechos. Esta es la Democracia Terrestre: una interconexión de toda la vida en interconexión. La diversidad crea libertad a través de la unidad y la interconexión. Unidad no es uniformidad. La uniformidad fragmenta y divide. La uniformidad cuando se impone a la diversidad en la naturaleza y la cultura crea capacidad de expansión y extinción. (146)

El pasaje de la centralidad de la naturaleza ligado a lo materno hacia lo patriarcal. Sus características

La misma idea de muerte como regreso a lo materno-mítico aceptado por culturas de fuerte impronta matriarcal, de volver a la naturaleza madre, es superada por el judeocristianismo con su modelo patriarcal de la vuelta a Dios padre o la derecha del Padre como prioridad y destino valorado y trascendente, celeste. Esto es una superación de la muerte terrenal hacia los dioses paternos como la más valorada transcendencia.

Históricamente, desde el patriarcado se ha atacado la relación de las mujeres con la naturaleza, con sus distintas divinidades, su identificación y defensa de esta. Por tanto, resulta asociable que la destrucción de la naturaleza requiere y habilita la subordinación y otras violencias contra las mujeres. Además, necesita quebrar su identificación con ella para lograr la implementación de un modelo violento de cosificación y explotación de los bienes naturales. De este modo, la naturaleza y su cuidado han pasado a ocupar un lugar central en lo político, donde las mujeres tienen un papel o rol fundamental de recuperar su respeto por ella y su cuidado. Mientras distintos modelos económicos, especialmente los capitalistas neoliberales y/o anarcoliberales de corte patriarcal, lo desacreditan, desconocen o atacan

El modelo de explotación sin límites de la naturaleza, incluidos otros seres humanos y no humanos ha conseguido así, un anclaje en lo patriarcal como forma de control, acumulación y relación predominantemente violenta con todo lo vivo. Aquí vale considerar que el capitalismo cuando se torna arrasador de los bienes de la naturaleza tiene —a su vez— una fuerte impronta habilitadora del

milenario modelo patriarcal de ejercicio poder del páter romano, legitimado, normatizado y desempeñado con dureza y distintas formas de violencias y sometimientos contra humanos (mujeres, niños, niñas y adolescentes, obreros/as, esclavos/as, otros pueblos a dominar, otras culturas y creencias) como también contra no humanos, animales y naturaleza en general. Modelo que se va trasladando/desplazando —a través de los tiempos— a los vínculos expoliadores contra la naturaleza sin respetar sus fronteras ni límites para la reproducción y su recuperación, ni la necesidad de cuidados mutuos, sostenido también por otras culturas y creencias de dominio de lo terrenal.

El patriarcado culmina siendo sintónico con la acumulación de riquezas, la explotación y violencia organizada contra otros pueblos más pacíficos y su sometimiento, estableciendo una legitimación estructural del dominio, conquista y subordinación (por la fuerza como valor, por la religión, por normativas afines, por la cultura y sus sentidos, por construcciones “epistémicas”, por el control y manejo de las riquezas y producción).

Vale destacar aquí el aporte de Vandana Shiva en el artículo citado:

Cuando la naturaleza y las mujeres son tratadas como objetos de propiedad y manipuladas para obtener poder y ganancias, la relación se vuelve violenta.

El ecofeminismo —como otras corrientes feministas— define al sistema dominante como “patriarcado capitalista”, es decir que:

(...) la convergencia de las leyes del dinero con las leyes de la dominación patriarcal sobre la naturaleza y las mujeres lleva a la colonización de ambos. (p.1)

La violencia implementada, culmina naturalizando y legitimando saqueos, quita de territorios, de bienes naturales, de bienes humanos y no humanos, entre otros, mediante la elaboración de leyes que consoliden el ejercicio de derechos, privilegios e imposición cultural, política y económica con pretensión de que se produzca una identificación sostén con el victimario-dominador y con la violencia apropiadora.

Continúa V. Shiva:

El primer colonialismo se apoderó de las tierras de las comunidades indígenas, creó la propiedad privada y cobró rentas a los custodios originales. El nuevo colonialismo se apodera de nuestra biodiversidad y conocimiento indígena. El nuevo colonialismo extrae nuestros datos a través de tecnologías digitales. Nosotros somos la materia prima. Nuestros datos se manipulan a través de algoritmos para modificar nuestro comportamiento para crear más mercados y más control. El nuevo colonialismo coloniza la vida. (p.4)

El extractivismo, la explotación sin límites, el ataque a la biodiversidad y cosificación de la naturaleza, los diversos colonialismos, la mercantilización de la naturaleza y de la vida, la expoliación de datos personales para el control subjetivo, social, económico y geopolítico, son sintónicos o derivas del patriarcado, basado en lo que se ha consolidado como Estados antropocéntricos, con valoración capitalista de los bienes naturales, entre otros, lo que constituye un reaseguro de la reproducción social, de las relaciones de poder y las cosificaciones logradas.

Coherente con ello, el patriarcado trata de imponer la cultura machista que convalide y/o naturalice la violencia del varón y del ejercicio de la fuerza, del poder, dominación y control del otro basado en ella. Modelo “prestigiado” como signo de masculinidad, con valor sociopolítico, cultural y subjetivo.

A partir de las consecuencias del modelo, de su relación cosificadora contra seres humanos, no humanos y con la naturaleza, es central romper con las formas patriarcales desde una subversión de los sentidos que los avalan y legitiman, que dé lugar a la palabra, a la justicia distributiva, a los derechos socioambientales, de género y epistémicos con respecto a los supuestos saberes hegemónicos. Ruptura que dé lugar a los discursos y saberes de los pueblos originarios y el aporte central de las mujeres desde su mayor integración con la naturaleza y su valoración como parte propia.

Este proceso disruptivo con lo hegemónico requiere de la apertura a nuevos devenires y entramados fundamentales para sostener no solo una vida saludable de los distintos ecosistemas y hábitats, sino también para la sobrevida del conjunto ante los riesgos existentes.

Aquí podemos destacar el aporte de P. Patton (2000, p.119), quien cita a Deleuze y Guattari, cuando revisa la posibilidad de transformar en parte, el patriarcado. Para ello es primordial una vuelta, diríamos nosotros, para recuperar la potencia de devenir mujer, rescatar política, vincular y subjetivamente todo lo que esa subordinación y violencia histórica significó y significa. El autor dice:

En este sentido, todos los devenires son moleculares y “todos comienzan y pasan a través del devenir-mujer. Es la clave de todos los otros devenires.” (Deleuze y Guattari). (147)

Por tanto, la urgente importancia de transformar los sentidos y las legitimaciones resultantes sobre la imposición estructural del patriarcado. Problema que necesita ponerse en tensión y politizarse para poder eliminar la gran violencia de subordinación que comienza entre humanos, entre los varones contra las mujeres y

luego se desplaza a otras subordinaciones, míticas, religiosas, sociales, legales y con la naturaleza en su conjunto, incluida su cosificación.

Por esta razón, sigue el autor:

Deleuze y Guattari sostienen que las propias mujeres deben vivir un devenir-mujeres, y que el hacerlo es una condición del devenir-mujeres de todos, varones y mujeres por igual. Es en la medida en que ellas constituyen el otro término de una oposición binaria dentro de la mayoría que pueden funcionar como un medio del devenir. (p.119)

A partir de ello, la necesaria militancia también de las mujeres y varones para salirse del cepo patriarcal y su legitimación estructural, que incluye lo subjetivo y los vínculos derivados, de lo binario jerárquico, lo normativo, lo disciplinario/disciplinante y la discriminación cosificadora de toda otredad.

Además, es ineludible tener en cuenta que —primariamente— los varones, al atacar la potencia femenina y su importante vinculación con la naturaleza, ataca también sus cuerpo-territorios por considerarlos áreas de poder. La naturaleza y lo femenino asociado hacen que sea clave el control y subordinación territorial de su poder. Su logro, habilita al patriarcado a ejercer otras violencias no sólo contra las mujeres y su desplazamiento a la naturaleza, sino también con otras vinculaciones asociables en determinados momentos históricos.

Es para destacar que la antigua posición mítico-religiosa sobre la naturaleza va ganando terreno —incluso epistémico— ante la ciencia occidental, a pesar de esta en su vocación de objetivar, disociar y cosificar todo. El pensamiento mítico-religioso de los pueblos y civilizaciones antiguas vienen a confirmarse con

los avances científicos actuales sobre el impacto en ella de la actividad humana.

Ante ello, es imprescindible considerar qué de esto mítico-religioso se transmite en la dinámica vincular entre seres humanos y la naturaleza, la distribución del poder y modelos de identificación, deseos, proyectos, habilitaciones, prohibiciones.

Es clave, por tanto, evaluar las leyendas, tradiciones, creencias y mitos populares que terminan influenciando y ligando a las mismas construcciones de sentido familiares y con el ambiente desde sus inicios y que acompañan, modelan y/o presionan a la misma estructura vincular desde sus orígenes, a nivel intra, inter y transubjetivo (político y sociocultural), tanto consciente como inconsciente. También en la relación con la tierra, con lo cósmico, y con las familias divinizadas como espejo, modelo, y desplazamiento en ellas de la necesidad de contención y amparo.

Para numerosos pueblos indígenas de distintos lugares del mundo, el ser humano era/es considerado parte de la naturaleza y establece con ella una relación de sujeto a sujeto con todas las responsabilidades, respeto a sus límites, dinámicas y cuidados derivados. Evaluando éticamente que la propia conducta con ella repercute sobre la vida humana, de otros seres vivos, como de lo ecológico y ambiental en general.

Contrariamente a estas cosmovisiones, es destacable lo ocurrido en Occidente donde predomina la mirada de la naturaleza como exterioridad, como objeto a dominar, a utilizar a voluntad, incluyendo, sincretizando o mixturando mandatos culturales, filosóficos y religiosos de distintas latitudes para tratar de legitimar su sometimiento e intereses. En especial la legitimación de una interpretación bíblica del dominio de la naturaleza a voluntad para satisfacer necesidades, con mandato y derecho a hacerlo.

Estas tensiones y relaciones de poder en el vínculo naturaleza/cultura nos interpela para investigar qué de esto mítico, político, religioso, económico, de subsistencia, territorial y cultural, se transmite en la dinámica vincular, subjetiva y en las relaciones de poder sociopolítico y económico derivadas.

Atendiendo que distintas culturas antiguas referenciales fueron construyendo un sujeto mítico-religioso omnipotente con sus distintos tipos de relaciones de poder y de subordinación para posteriormente humanizar esas vinculaciones, socializarlas, politizarlas y subjetivarlas para estructurar sujeción articulada y en dependencia con lo previo.

De este modo, estas producciones van instituyendo parte de las subjetividades y condicionando los vínculos entre humanos y de estos con el resto del mundo de vida.

Desde allí, se van estructurando simbolismos, lenguajes, procesos de transmisión y aprendizajes, armado de instituciones socioculturales, religiosas y sus normativas, funcionando como producciones subjetivantes y sujetantes ligadas a lo sociohistórico-cultural-político-religioso y económico. Proceso que da lugar a distintas identificaciones identitarias a múltiple vía.

Además, aquellos organizadores de sentido que tratan de consagrar o de nominar a la naturaleza como sujeto mítico, omnipotente, constituye una forma de calmar lo angustiante de lo siniestro, de lo horroroso y de la impotencia ante ello. Asimismo, frente la angustia de que se puedan concretar las antiguas creencias que sobreviven en los sujetos y culturas. Todos ellos recursos ante la angustia de muerte o ante aquello que nos puede devorar o arrasar.

Sigmund Freud, en su artículo *Lo ominoso* de 1919 (pp. 219-220), dice:

Tomemos lo siniestro que emana de la omnipotencia de las ideas, de la inmediata realización de deseos, de las ocultas fuerzas nefastas o del retorno de los muertos (...) Hoy ya no creemos en ellas, hemos superado esas maneras de pensar; pero no nos sentimos muy seguros de nuestras nuevas concepciones, las antiguas creencias sobreviven en nosotros, al acecho de una confirmación (...) Nuestra formulación final sería entonces la siguiente: lo siniestro en las vivencias se da cuando complejos infantiles reprimidos son reanimados por una impresión exterior, o cuando convicciones primitivas superadas parecen hallar una nueva confirmación. (148)

A partir de allí, la posibilidad de reconocer que para el ser humano la naturaleza es partícipe en las vivencias de desolación, vulnerabilidad, soledad y desamparo, como también en las de disfrute, amparo y vida saludable. En el caso de su potencia devastadora puede movilizar profundas angustias tempranas y comunes, y —desde allí— darles la razón a concepciones de pueblos originarios vinculadas a que la naturaleza a través de distintas fuerzas se los tragará y hará perder el control sobre ella.

Además, los pensamientos mágico-míticos de distintas culturas incluyeron fusiones, complementaciones, identificaciones o introyecciones de características o formas no humanas, las que con el racionalismo son totalmente rechazables —a pesar de los avances tecnocientíficos actuales en ese sentido—. A esto se suma la demanda de respetar la diferencia con la naturaleza, y en forma jerárquica con ella y con otros animales, incluso con humanos de regiones periféricas de las potencias centrales del mundo. Diferencia y exclusión que busca afirmar la identificación común de especie que permita consolidarse como tal y segregar y dominar todo aquello que lo ponga en riesgo. De allí la angustia de perder la diferencia lograda.

La emergencia de tener que reconocer derechos a lo no humano descentra de la posición dominante y jerárquica del ser humano, y expone a la pérdida de privilegios por la asimetría y centralidad instalada y legitimada en su relación. Debido a ello, resulta difícil reconocer la interdependencia.

Ante tales temores, la necesidad de diferenciación rígida de la naturaleza puede surgir en parte, del temor a la fusión con la misma, a la indiferenciación, a la angustia ante la posibilidad de pérdida de límites, a quedar a su merced (propio del pensamiento mágico-mítico que necesitó ordenar lo caótico o construir mitos de origen y creación).

También es resistida la posibilidad o interpelación a respetar sus derechos o considerarlos sujetos de derechos, incluido el resto de la fauna y flora. Esto puede movilizar la angustia por lo siniestro, lo incontrolable y el temor a la locura ante la posibilidad de recuperar la propia vulnerabilidad depositada allí o que ese recurso u Otro externo pase al lugar de poder desigualador o vertical con la humanidad.

Además, los interesados en la separación naturaleza/cultura necesitan que esa disociación se imponga como estrategia económica y política para lograr la subordinación de esta modelada desde el antropocentrismo y desde la economía extractivista. Proceso que interpela a pensar estrategias políticas que trasciendan o desborden lo humano como centralidad, una política que descentre lo humano. Esto es, un posthumanismo no antropocentrado donde brinde, promueva u ocupe lugares de alianzas, solidaridades y éticas interespecies y socioambientales.

Antecedentes históricos en la construcción de sentido. Sobre el Génesis

Es importante destacar que, en el Génesis del Antiguo Testamento, aparece el origen humano terrenal, esto es, hecho de la tierra, al modo de gólem (criatura artificial hecha con barro o arcilla que cobra vida y ejerce poder mediante rituales y hechizos según la mitología hebrea), pero en los textos es creado por Yavé a su imagen y semejanza. Desde allí, articula naturaleza terrenal con la divinidad, con la potencia creativa y engendradora del padre. Dios toma barro, modela un hombrecito y le infunde alma. Génesis 2.7 (p.30):

Modeló Yavé Dios al hombre de la arcilla y le inspiró en el rostro aliento de vida, y fue así el hombre ser animado. (149)

Este relato está en función del pensamiento antiguo que creían que el cuerpo humano, por descomponerse en polvo, estaba formado por polvo. Tema que la ciencia actual confirma la presencias en el cuerpo humano de minerales de todo tipo, agua y otros componentes químicos que forman parte de la Naturaleza.

Yavé luego de modelar al hombre y animarlo, plantó un Jardín en Edén.

Hizo Yavé Dios brotar en él de la tierra toda clase de árboles hermosos a la vista y sabrosos al paladar, y en el medio del jardín el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal (Génesis 2-9).

Allí, a partir de la acción del Padre Creador y a instancias de este se consagran como árboles sagrados, en los que se concentran lo inaccesible reservado a lo divino: la eternidad y el conocimiento-moral. Árbol prohibido porque saca de la ingenui-

dad, lo acerca a ejercer funciones normativas reservadas a la divinidad, lo que constituye una trasgresión o representa la tendencia a salirse del mandato paterno, de lo espiritual y regresar a la naturaleza pura. Esto es romper con el poder paterno, con la subordinación con él y también con el distanciamiento con lo natural original a partir de ser creado por la divinidad. Además, la trasgresión de la prohibición de consumir del árbol de la vida, del árbol que daba la inmortalidad, llevaría a igualarlo a los dioses o a Dios. Dos temas que acercan a la inmortalidad, la eternidad y a la potencia reservada a la divinidad.

La trasgresión fue construida desde una alianza interespecies. En el texto Génesis 3 aparece la advertencia realizada por la serpiente que le avisa a Eva sobre el árbol prohibido por Dios para no morir, pero a su vez, desmiente esa consecuencia. Pues Dios sabe que el día que de él comáis, serán abiertos vuestros ojos y seréis como Dios, conociendo el bien y el mal. El árbol era deseable para alcanzar sabiduría. Su trasgresión motivó la maldición de la serpiente entre todos los ganados. Y a la mujer, entre otras condenas, el dolor en el parto, que buscará con ardor a su marido, que la dominará. Y al varón que tendrá que trabajar con sudor para conseguir el pan hasta que vuelva a la tierra porque de ella fue tomado y al polvo volverá. Condenándolo a la muerte y por lo tanto a la imposibilidad de comer del árbol de la vida que lo haría inmortal. Muerte, trabajo, condena a la mujer y a la serpiente, especialmente. Además, que Dios tomará cuidados para que no vaya a extender su mano y tomar también del árbol de la vida, y coma y viva para siempre (Cfr. Génesis 3.22).

De nuevo aparece la mujer ligada a lo terrenal tanto con la especial serpiente tentadora y parlante, como a la tentación de comer del árbol de la vida y del árbol que permite diferenciar el bien del mal, además de responsable de las condenas producto

de su trasgresión. Mientras Adán sigue ligado al padre, al mandato paterno extraterrenal, punitivo y omnipotente.

La centralidad antro-po-teo-mórfica y el poder sagrado asignado a distintos árboles y otras presencias de la naturaleza como diferencia mítico-religiosa originaria y del mismo cuerpo humano, son constituídas como referencias dominantes en la creación. También expone los problemas surgidos ante la posibilidad transgresora que lleva al conocimiento sólo reservado a lo divino, y llegar a él resulta un desafío al poder. A su vez, mostrar o descubrir las partes del cuerpo con potencia erótica, las “vergüenzas”, instala la conciencia que surge de la exposición de la desnudez y rompe con la ingenuidad primaria. Allí comienza el pudor, lo deseante, su normatización y represión de carácter divino y el costo por su transgresión. Esto es, muerte o pérdida de inmortalidad de la humanidad por desobediencia, el conseguir el pan con esfuerzo, la parición con dolor y la subordinación deseante de la mujer por “pecadora edénica”.

Por otra parte, se expresa también en los escritos bíblicos y en forma similar a la peste ocurrida en Tebas motivada según el Olimpo por la corrupción dirigencial, la falta de justicia y de condenas existente, relatada en el mito edípico y expuesto en el presente trabajo. El texto del Antiguo Testamento expresa que luego del diluvio por cuarenta días completos decretado por Dios se produjo debido a la corrupción, violencia y maldad existente. Por ello se arrepintió de haber hecho al hombre en la tierra, doliéndose gravemente en su corazón.

En el Génesis, Dios ante la maldad y violencia humana decidió enviar el diluvio con el siguiente argumento en Génesis 6.5:

Viendo Yavé cuánto había crecido la maldad del hombre sobre la tierra y que su corazón no tramaba sino aviesos designios todo el día (...) dijo: “Voy a exterminar el hombre que creé sobre la faz de

la tierra; y con el hombre, a los ganados, reptiles y hasta las aves del cielo, pues me pesa de haberlos hecho.” Pero Noé halló gracia a los ojos de Yavé. (p.36)

Por ello terminó realizando una alianza con él. Como resultado de ella le ordenó construir el arca y convocar las parejas de animales para conservar la vida de las distintas especies. Además, en Génesis 9 y como parte de la alianza, pone a su disposición:

(...) todos los ganados, y todas las aves del cielo; todo cuanto sobre la tierra se arrastra y todos los peces del mar, los pongo todos en vuestro poder. Cuanto vive y se mueve servirá de comida; y asimismo os entrego toda verdura (...) Vosotros, pues, procread y multiplicaos y henchid la tierra y dominadla. (p.38)

Aquí se expresa el riesgo mítico-religioso de incumplir los mandatos divinos y la negociación en la cual le otorga la responsabilidad de procrearse y dominar la tierra, con su flora y fauna a su disposición.

Luego del acuerdo con Noé y la salvación, éste como segundo padre de la humanidad con aval divino, distribuye sus hijos a distintos lugares según las familias, regiones y naciones. En Génesis 10.32:

(...) las familias de los hijos de Noé, según sus generaciones y naciones. De estos se dividieron los pueblos de la tierra después del diluvio. (p.40)

En la distribución, no hubo destinatarios a las Américas, porque para los redactores de los textos no existían territorialmente, ni su presencia humana, ya que no eran conocidas y por ello no descritas en los escritos bíblicos. Debido a ese desconocimiento y sucedido el diluvio universal, Noé no envió hijos ni delegados a

estas tierras como sí a sus hijos Sem, Cam y Jafet, a África, Oriente y Europa.

Por lo que transcurrido los siglos y el impacto de su presencia y de las diversas culturas no contabilizadas, requirió su conquista y una especial colonización acompañada de una supuesta humanización y acceso a la espiritualidad dominante basada en esa discriminación negativa y violencia de base.

De este modo, lo que no se conocía en Europa ni en Oriente no existía y no era contabilizado por lo divino. Desde allí, esas regiones desconocidas no salían del grado de animalidad dado que carecerían de alma, discusión que llevó siglos dentro de la misma iglesia católica, por ejemplo. Por lo tanto, todos los habitantes encontrados allí no tenían alma porque no estaban en los escritos, existían en pura animalidad. Además, se desconocía la diferencia corporal, cultural y de creencias que portaban, las descalificaban y rechazaban hasta el sacrificio.

Discriminación que afianzó el eurocentrismo, fundamentalmente, para legitimar la colonización y el supuesto derecho a hacerlo frente a bárbaros, vagos, subhumanos, iletrados, desalmados, etc. Modelo que expande su sombra y oscuridad hasta los tiempos actuales.

Por su parte, en el Nuevo Testamento, tenemos la intervención de la divinidad sobre los fenómenos naturales y su compromiso humano con ello. Cristo logró calmar la tempestad increpando a los vientos y al mar y sobrevino una gran calma, criticando el temor de sus compañeros por la falta de fe... En las aguas, propone la fe como forma de dominar los desafíos de la naturaleza y/o su descontrol. Luego, en la otra orilla, le salieron al encuentro dos endemoniados, resolviendo la situación desplazando los demonios que poseían a los puercos, y toda la piara se lanzó por un precipicio al mar, muriendo en las aguas... (vale aclarar que la

ley mosaica señala a esos animales como inmundos) Mateo 8. Por lo tanto, se transforman en portadores de lo negativo para salvar a lo humano del sufrimiento frente a lo incontrolable y demoníaco. De nuevo aparece el vínculo interespecies para resolver o afrontar problemas interhumanos en diferentes creencias y vínculos con lo sagrado.

Vale destacar así, cómo lo mítico-religioso conforma buena parte de las subjetividades y sostienen sentidos, búsqueda de amparo, entre otras estrategias para afrontar un problema de poder, de fe y/o ante un evento adverso que deja expuesta la vulnerabilidad y límites humanos para dominarlo.

Árbol de la vida en una cultura precolombina

La imagen de árboles sagrados y su representación es utilizada de un modo similar al monoteísmo, en mitos precolombinos del mundo incaico como en otras culturas. Representa la regeneración continua, el renacimiento cíclico de la vida y la unión de los distintos mundos: terrenal y del espacio cósmico y/o divinizado. Su transgresión genera serios castigos para el que las ejecuta por la carga punitiva y simbólica representada, como la muerte para sus transgresores y para su comunidad, lo que requiere de fuertes sacrificios y ofrendas para recuperar el vínculo de alianza y calmar la furia divina.

En Brasil la tribu Huni Kuin adora al árbol sagrado Samaúma, a su alrededor se realizan rituales, sanaciones y el contacto profundo y espiritual con la floresta y el territorio, el que es portador de vida, de sabiduría. En la floresta están las distintas medicinas con su espiritualidad.

En el Apocalipsis 22.2 de los escritos bíblicos, dice:

En medio de la calle y a un lado y otro del río había un árbol de vida que daba doce frutos, cada fruto en su mes, y las hojas del árbol y también se destaca que las hojas del árbol eran saludables para las naciones. (p.1486)

Por su parte, Gilles Deleuze y Félix Guattari nos aportan en su trabajo *Mil mesetas* (1980, p.23):

Resulta curioso comprobar cómo el árbol ha dominado no solo la realidad occidental, sino todo el pensamiento occidental, de la botánica a la biología, pasando por la anatomía, pero también por la gnoseología, la teología, la ontología, toda la filosofía...: el principio-raíz (...). (150)

El árbol en general y alguna especie en especial según la cultura local pasa a ser designado o considerado sagrado, portador de lo inmortal y/o trascendente (manzano, olivo, algarrobo, ciprés, etc.). Sus raíces ocultas, profundas, sostenidas por la tierra y su elevación hacia los cielos, hace que tenga la múltiple conexión, además de sus frutos para la vida de seres humanos y no humanos.

Aquí podemos destacar en el texto citado de Gabriel Correa Luna (2023, p. 92-93), donde rescata a Verasay, quien dice:

La cosecha de algarroba es un tiempo de profunda espiritualidad (...) “La Algarrobiada” o ceremonia de agradecimiento al Chiqui como espíritu protector del monte y a la Pachamama como espíritu superior, dador de vida.

Vale destacar que alrededor del algarrobo añejo, árbol totémico, hacían/en allí sus reuniones y ceremonias los curacas. También:

(...) los hombres más jóvenes no sin antes pedir permiso al Yastay (espíritu protector de los animales) partirán al monte en busca de carne y cueros. (151)

Lo mítico-religioso, construcción de tabúes y el animismo

Lo mítico-religioso, en la antigüedad como en la actualidad, interviene subjetiva y políticamente en las relaciones humanas. Por ejemplo, una potencia en guerra normalmente reúne a su culto para sus decisiones y rezar para lograr sus objetivos. Actualmente, con el monoteísmo como en la antigua Grecia, con Ares (dios de la guerra) y todos aquellos otros dioses que podían intervenir, protegiendo, dando fuerzas, apoyando o modificando el curso de los acontecimientos si son contrarios a sus intereses. Según qué creencia se valide, se recurre al animismo (pedir y rogar que algo inmaterial se materialice o algo no material tome decisiones sobre lo humano, astro, río, mar u otro) y cree realidad o influya en ella para beneficio del ser humano o de algún sector específico. También puede hacerse desde la religión (oficial, reconocido política, cultural y subjetivamente) para conseguir ayuda y protección. Sobre el animismo, Freud nos aporta en su obra *Tótem y tabú* (1913, p.55/1-2):

En el sentido estricto de la palabra, el animismo es la teoría de las representaciones del alma; en el sentido amplio, la teoría de los seres espirituales en general.

Más adelante comenta cómo los pueblos primitivos concebían o conciben el mundo y la Naturaleza. Y dice:

Tales pueblos primitivos pueblan el mundo de un infinito número de seres espirituales benéficos o maléficos, a los cuales atribuyen la causación de todos los fenómenos naturales y por los que creen animados no solo el reino vegetal y el animal, sino también el mineral, en apariencia inerte. (152)

Todas ellas construcciones vinculadas al registro de la muerte, riesgos y vulnerabilidades en el tránsito vital, que requiere de construcciones que compensen omnipotentemente la vivencia de impotencia y desamparo.

Sigue Freud:

En la fase animista se atribuye el hombre a sí mismo la omnipotencia: en la religiosa, la cede a los dioses, sin renunciar de todos modos seriamente a ella, pues se reserva el derecho de influir sobre los dioses, de manera de hacerlos actuar conforme a sus deseos. En la concepción científica del mundo no existe ya lugar para la omnipotencia del hombre, el cual ha reconocido su pequeñez y se ha resignado a la muerte y sometido a todas las demás necesidades naturales. En nuestra confianza en el poder de la inteligencia humana, que cuenta ya con las leyes de la realidad, hallamos todavía huellas de la antigua fe en la omnipotencia. (p.558)

Estas huellas, en muchos casos hacen presencia en fantasías, temores, discursos y conductas y culturas referibles al pensamiento mítico-religioso, en simultáneo y sin perder vigencia, con otros de carácter científico.

Las representaciones de las almas constituyen el nódulo primitivo de sistema animista, sobre ello, agrega Freud:

(...) también la de los animales, de las plantas y de las cosas fueron concebidas a semejanza de las almas humanas. (p.552)

Más adelante afirma:

El animismo es un sistema intelectual. No explica únicamente tales o cuales fenómenos particulares, sino que permite concebir el mundo como una totalidad. Si hemos de dar fe a los investigadores, la Humanidad habría conocido sucesivamente, a través de los tiempos, tres grandes concepciones del universo: la concepción animista (mitológica), la religiosa y la científica. De todos estos sistemas es quizá el animismo el más lógico y completo. (p.552)

Este proceso, vale considerar, deja aprendizajes y huellas profundas en las culturas y en los psiquismos ya que brindan sentidos totalizadores sobre el mundo de vida, presencias y los desde esas distintas concepciones, ampliadas en el presente trabajo. Lo mágico-mítico-religioso (de carácter cósmico, teológico o antropocéntrico), lo científico, lo cultural, lo ideológico-político y lo normativo resultante a partir del sostenimiento de los distintos discursos dentro de las relaciones de poder vigentes en cada momento histórico, son utilizados para hegemonizarlos como verdades inmutables o inmodificables.

Sobre la importancia de los contenidos animistas en distintos organizadores de sentidos es importante el aporte freudiano en el texto señalado:

Pienso, sin embargo, que con la psicología de los pueblos que han permanecido en la fase animista podría sucedernos lo que con la vida anímica infantil cuya riqueza y sutileza no han sido justamente estimadas durante mucho tiempo por la falta de comprensión de los adultos. (p.564)

La creatividad de la mirada infantil de ruptura con la realidad consensuada por las instituciones sociales, normativas y formativas y su posible articulación virtuosa con el pensamiento mágico-animista, mítico, requiere de una revisión constante. También lo religioso más estructurado que también es portador de esos apor-

tes de sentidos, a pesar de que, desde sus instituciones, tratan de descalificar las miradas y cosmogonías de pueblos aborígenes y antiguas culturas que comparten construcciones, simbologías y sacralizaciones similares a los escritos bíblicos, en muchos casos.

Detrás de los mitos y leyendas aparecen simbolismos basados en identificaciones con animales y plantas y supuestas ligaduras e interdependencias para sobrevivir. Por ejemplo, sobre el pensamiento totémico, Freud nos señala:

Los tótems no eran primitivamente sino animales y se los consideraba como los antepasados de las tribus respectivas. El tótem no se transmitía sino por línea materna. Estaba prohibido matarlo o comer de él, cosa que para el hombre primitivo significaba lo mismo. (p. 568/9)

Algunos se instalaron para diferenciar tribus por sus nombres, castas y prohibiciones sexuales ya que constituían incestos.

El nombre de un individuo es una de las partes esenciales de su persona y quizá incluso de su alma. El hecho de llevar el mismo nombre que un animal dado debió de inclinar al primitivo a admitir un importante y misterioso enlace entre su persona y la especie animal cuyo nombre llevaba. (p.571)

Allí la riqueza identificatoria y cultural interespecies que forma parte de las subjetividades y también de devenires en ese nivel.

A su vez, simbólicamente, es esperable que en un animal se depositen o proyecten, por parte de seres humanos, aspectos vinculares tanto maternos como paternos. Por ejemplo, el caso clínico Juanito de Freud, que aborda al niño y trata de dilucidar su temor a los caballos como resultante de un desplazamiento del temor al padre. Desplazamiento similar al producido con la idea de Dios como sublimación del propio padre, Dios Padre celestial,

lejano, inalcanzable, solo supuestamente contactado por intermediarios, por sacerdotes u otros creyentes, por rituales personales y/o simbología ligante para contactarlo.

El primitivo no conoce trabas como el neurótico, sino que sus ideas se traducen inmediatamente en actos sostenidos desde el pensamiento mágico, sin mediación ideativa o discursiva o de palabras para organizar y nombrar el mundo de vida. En modo similar al Verbo que produce realidad con el solo hecho de nombrar. Esto es, por la simple acción de nombrarlo algo existe. O por medio de palabras claves por las cuales se realiza una conexión especial revestida de potencia, y de este modo se concreta un deseo, se modifica una situación o un vínculo previo. Ante esta hipótesis Freud se aventura a hacer la siguiente proposición: “en el principio era la acción” (p.599). Dios significó ser el Verbo original, con capacidad de que con sólo nombrarla creó realidad material. Esto vale con el pensamiento primitivo y también la pérdida de referencias actuales sobre distintas presencias e importancia de estas, sobre las que, si se pierde el nombre o designación cultural, ellas no existen. Por ejemplo, plantas u otros componentes de la flora con poder curativo, según saberes de pueblos originarios. Por lo que se torna inabarcable a pesar del avance científico y también cuando hay intereses que presionan para producir ocultamientos, olvidos o para negar las interrelaciones entre flora y fauna para reproducirse, curarse y/o para sobrevivir.

La construcción de organizadores de sentidos basados en lo mágico, mítico, en el animismo, en lo religioso, a partir de la evolución del pensamiento humano, brindó profundos vínculos con lo no humano, con los orígenes comunes, produciendo mixturas, identificaciones y presencias en los psiquismos. Incluso reconociéndole identidad como sujeto de derechos y las características

potentes que puede portar. Por ejemplo, la Pachamama como entidad constituye lo humano y este forma parte de ella, con capacidad de acción con/en/por ella y que, por tanto, requiere su respeto porque —simultáneamente— refiere a una exterioridad/interioridad propia.

Estos organizadores, participan de la vida cotidiana de muchas culturas en su relación con el mundo y en las propias subjetividades de sus integrantes. Una de las resistencias del modelo ideológico y/o científico, también intervinientes, tiene que ver con la multiplicidad y simultaneidad de sentidos, muchas veces en disputa, en puja para lograr hegemonía a partir de su misma construcción y otras funcionado sin contradicción. Ello porta el inconveniente de no dar lugar a traducciones unívocas entre los distintos organizadores que posibiliten una síntesis en un momento histórico determinado y el obstáculo de las significaciones dominantes (científicas, ideológicas u otras).

Si bien vale considerar que la ciencia actual está reconociendo y valorando la sabiduría, potencia intuitiva y los conocimientos existentes en el pensamiento animista y mítico-religioso de muchos pueblos originarios y de culturas antiguas, en muchos de sus aportes. Lo creativo y transformador es enriquecer estos contenidos en su múltiple vinculación y evitar su cancelación a priori por problemas de poder.

CAPÍTULO 8

Comunicación interespecies

La potencia nominativa como dominio del otro

Los mitos de origen de los pueblos y culturas son estructurados/estructurantes mediante palabras, lenguas e historias que organicen sentidos que posibiliten ejercer el poder nominativo y, desde allí, construir identidad comunitaria, de origen y de referencia, de diferenciación de lo propio de lo no propio, y sus símbolos de referencia.

Construcción que da lugar a sentidos fundantes de identidad, de pueblo diferenciado con existencia, historia, trascendencia y proyectos.

Es necesario señalar que estas construcciones nutridas de componentes imaginarios y simbólicos sobre distintas realidades puede colisionar con aquellos discursos con supuesta objetividad, que cosifica lo observado, no considerando ser parte de lo observado y sus reacciones, colocando en posición pasiva al “objeto” estudiado y utilizando el discurso simbólico y lenguaje técnico como garantía de objetividad de lo dicho sobre la cosa, supuestamente sin ideologías ni cosmovisiones que contaminarían la “objetividad” buscada.

Originalmente, el término griego *symbolon* era utilizado para dar nombre a un objeto que, al reunirse dos partes complementarias, servía para que dos personas separadas, se reconocieran, se identificaran. Particularmente, cuando se separaban para una guerra de años, las parejas quebraban en dos un disco de terracota, y al volver debían coincidir ambas partes como forma de reconocimiento. Particularmente, si habían pasado muchos años, cambios físicos o lo traía un compañero de armas para reconocer con la familia su fallecimiento.

La construcción de sentidos sobre las distintas realidades mediante componentes imaginarios, simbólicos y discursivos que permitan nominarlas, es fundamental para referenciarlas. Mientras, contrariamente, puede constituir una estrategia de alejamiento de las bondades y riesgos de la naturaleza, del monte y de la flora para la subsistencia humana y no humana, es comenzar a alejar de la función nominativa de las distintas especies existentes. Esto pasa a alimentar la negación y borramiento cultural ligado. De este modo, se empiezan a olvidar o desconocer los nombres otorgados, las funciones, su historia y colaboración e importancia para otras especies, para el suelo, para el ambiente y para la salud. Se arrasa de este modo con la historia de la relación con la naturaleza, incluso los factores míticos y sagrados vinculados y se homogeneiza la negación y descalificación, siendo el caldo de cultivo perfecto para nuevos tipos de explotación extractivista o apoderamiento de bienes naturales con la menor resistencia para esos fines.

Es para rescatar el aporte de la física cuántica en el mismo sentido, que los fenómenos sólo ocurren si son mirados, además de la posibilidad de ser nombrados, leídos, percibida y/o escuchada su expresión, presencia y evaluada su interrelación con el observador.

El acceso a lo simbólico, propio del humano, a la palabra y al discurso, incluso de aquel asignado a lo divino como las tablas de la ley, generan una asimetría contra aquellos que no poseen esa capacidad, la que —en muchos casos— puede ser violenta, esto es la violencia andro-logo-céntrica. Aquí nos resulta importante el aporte de Jaques Derrida en *El animal que luego estoy si(gui)endo* (2006, p.49) cuando dice:

Los hombres serían, en primer lugar, esos seres vivos que se han dado la palabra para hablar con una sola voz del animal y para

designar en él al único que habría quedado sin respuesta, sin palabra para responder. (153)

El ser portador de la diferencia dada por la palabra y lo simbólico, lo posiciona como superior al resto de animales y naturaleza en su conjunto, y establece también una relación de poder centrada en quien controla la palabra, sus sentidos y significaciones. También en quienes tienen acceso a la misma, como diferencia utilizada para descalificar y no como mayor responsabilidad y demanda ética y solidaria. Asimismo, entre seres humanos, el que no se incluye en el discurso dominante, es descalificado como extranjero, bárbaro, esclavo, animal.

El lenguaje no es una buena máquina de nombrar y siempre hay malentendidos, discriminaciones, equívocos, engaños, discriminación patente u oculta, encubierta o velada, incluso a nivel inconsciente del propio emisor, en especial si representa acríticamente el discurso dominante.

La palabra y su manejo, supuestamente lo lanza a una relación jerárquica sobre el resto de lo vivo. Ello lleva a negar la interdependencia vital, ser parte de todo lo vivo y las necesarias solidaridades e interrelaciones existentes —para sobrevivir— de las distintas especies y presencias. Por ejemplo, entre flora y fauna, las percepciones, potencias, sensibilidades y colaboraciones entre animales, insectos y otros, con las plantas y humanidad y viceversa.

Sigue Jacques Derrida:

La tristeza, el duelo, la melancolía (*Traurigkeit*) de la naturaleza o de la animalidad habrían nacido, por consiguiente, según Benjamin, de este mutismo, en efecto (*Stummheit, Sprachlosigkeit*), pero también, y por eso mismo, de esta herida sin nombre: haber recibido el nombre. Al encontrarse privado de lenguaje, se pierde el poder de nom-

brar, de nombrarse, incluso de responder de su nombre (¡Cómo si el hombre no recibiese también su nombre y sus nombres!).

El sentimiento de esta privación, de este empobrecimiento, de esta carencia: tal sería el gran sufrimiento de la naturaleza (das grosse Leid der Natur). (...) Si esta supuesta tristeza eleva también una queja, si la naturaleza se queja, con una queja muda pero audible a través de suspiros sensibles y hasta del susurro de las plantas, es porque quizás es preciso invertir los términos. (...) Puesto que, desde hace tanto tiempo, lo que pone triste y, como consecuencia, priva al doliente de sus palabras, lo que le prohíbe la palabra no es un mutismo ni la experiencia de una impotencia, ni un no-nombrar sino, ante todo, recibir el nombre (...). (p.35)

Escucha de la naturaleza

La relación de poder antropocentrado contra la naturaleza tiene innumerables aspectos para sostener su hegemonía que incluye las ventajas derivadas de la palabra y de la construcción de un ordenamiento discursivo de acuerdo con sus pareceres e intereses.

El pasaje de lo imaginario a lo simbólico como potencia propia o exclusiva de la humanidad lo habilita, supuestamente, para el dominio vertical, antropocentrado, legitimando desde allí su superioridad sobre lo no humano, argumento central de distintas disciplinas.

La falta de escucha de la naturaleza y su supuesto mutismo son de una pobreza conceptual y de evaluación de la realidad que alarma ya que atraviesa discursos políticos, científicos, culturales, religiosos, entre otros, que está llevando a la humanidad y por ella

a un nivel de riesgo de sobrevida y de consecuencias irreparables para todo lo vivo.

Es central, por tanto, estar abierto a la escucha de la naturaleza en posición de diálogo a partir del registro de su esplendor y bondad como también a sus muestras de estrés, de necesidades de cuidado, de límites a su degradación en general, a los distintos hábitats, y el cambio ambiental y climático resultante. En particular, por la aplicación de modelos violentos en el sistema de explotación de los bienes naturales. Desde allí la posibilidad de acordar y desplegar miradas respetuosas a su lugar como sujeto de derechos que incluye la humanidad.

Aquí nos resulta muy importante el aporte de la escritora Silvia Barei (2022) en el que dice:

Lucrecio, es decir Tito Lucrecio Caro, vivió entre los años 99 y 55 a.C. en la antigua Roma y fue testigo también del desmoronamiento, del lento colapso de la República. (...) Luchador contra los prejuicios religiosos, en su poema Sobre la naturaleza de las cosas se dedica con gran atención a la descripción de los fenómenos de la Naturaleza (el trueno, el relámpago, la lluvia, etc.) pensando que toda materia era un signo, que decía algo y había que saber entenderlo. Creía que la tierra hablaba.

Efectivamente sabemos que la tierra tiene su propio lenguaje, un modo personal de comunicación que con mayor o menor habilidad (o atención) aprendemos a escuchar. (p.1)

Como habla la Naturaleza como sujeto, como reacciona más allá y más acá de lo simbólico otorgado por la humanidad, debe ser leído e interpretado con las herramientas que cuenta la humanidad y hacer las renunciadas necesarias a su omnipotencia y a su centralidad.

Ante todo, las advertencias como las guerras, el hambre, el extractivismo minero, la desterritorialización de los pueblos originarios, de las distintas formas de violencia y exclusiones, de los modos de habitar el planeta y de las crisis en las condiciones de vida, la autora afirma:

Todos sabemos esto. No digamos luego que la tierra no nos avisó pidiéndonos otras formas de vida, de producción, de relacionarnos con su “belleza ensordecedora” como diría Manuel J. Castilla, de pensar y actuar en orden a una ética que supere el problema de usar el ambiente en términos de una racionalidad económica trastrocando el orden de la vida e imponiendo el régimen del capital. (p.3) (154)

Aquí es imprescindible destacar las diversas denuncias a la explotación de la naturaleza desde el modelo extractivista violento y su mercantilización para lograr una sustentabilidad económica, pero ecocida.

Para modificar esta situación es ineludible reconocer los aportes de los pueblos originarios en su diálogo respetuoso y orientador con la naturaleza.

Por ejemplo, el aporte de Ailton Krenak (2022) es fundamental para acercarse a esta problemática en la que vierte ideas para postergar el fin del mundo, resultado de dos conferencias y una entrevista realizadas en Portugal, entre 2017 y 2019. (155)

En el informe, refiriéndose a los alumnos de la universidad de Brasilia que asistieron a su conferencia expresó a los amigos que lo acompañaban:

Estar con ese grupo me hizo reflexionar sobre el mito de la sustentabilidad, inventado por las corporaciones para justificar el asalto que le dan a nuestra idea de naturaleza. (...) Leí una historia de un investigador europeo de inicios del siglo XX que estaba en

Estados Unidos y llegó a un territorio Hopi. Él había pedido a alguien de la aldea que le facilitase un encuentro con una anciana que quería entrevistar. Cuando fue a encontrarla, ella estaba parada cerca de una roca. El investigador se quedó esperando, hasta que dijo: “¿Ella no va a conversar conmigo?” A lo que el facilitador le respondió: “Está hablando con la hermana”. “Pero es una piedra” Y entonces dijo “¿Cuál es el problema?”

Luego relata:

Hay una montaña rocosa en la región donde el río Doce fue alcanzado por el barro de la minería. La aldea Krenak se encuentra al margen izquierdo del río, a la derecha hay una sierra. Aprendí que esa sierra tiene nombre, Takukrak, y personalidad. A la mañana temprano, desde el patio de la aldea, las personas la observan y así saben si el día va a ser bueno o si es mejor quedarse quieto. Cuando está con cara de “no estoy para nadie” las personas se quedan alertas. Cuando amanece espléndida, bonita, con nubes claras sobrevolando su copa, toda adornada, la gente dice: “Puedes hacer una fiesta, bailar, pescar, puedes hacer lo que quieras”.

Así como aquella señora hopi que conversa con la piedra, su hermana, hay mucha gente que conversa con las montañas. En Ecuador, en Colombia, en algunas regiones de los Andes, encuentras lugares donde las montañas forman parejas. Hay madres, padres, hijos, hay familias de montañas que intercambian afecto, hacen trueques. Las personas que viven en esos valles les celebran fiestas, dan comida, regalos, y reciben regalos de las montañas también. ¿Por qué esas narrativas no nos interesan? ¿Por qué van siendo olvidadas, borradas a favor de una narrativa globalizada, superficial, que nos quiere contar siempre la misma historia? (p.2-3)

Más adelante destaca las distintas estrategias utilizadas para alejar a las poblaciones y a sus culturas con la naturaleza de la que forman parte, y afirma:

Mientras la humanidad se distancia de su lugar, un grupo de corporaciones mal intencionadas se encarga de la Tierra. Nosotros, la humanidad, viviremos en ambientes artificiales producidos por estas mismas corporaciones que devoran selvas, montañas y ríos. (p.4)

El aporte de los pueblos originarios en su relación con la naturaleza es central. En ella, los vínculos con los ríos, el monte, las montañas, el mar son de una importancia y creatividad insoslayable para todos los niveles de estudio, culturales, políticos y económicos. La consideración del río como parte de la cultura y de lo subjetivo, incluso como conformante de la propia identidad como río: *soy el río*. Emergen o se consagran identidades comunitarias y singulares ligadas a lugares de nacimiento y referencias del hábitat que llegan a conformar nombres y apellidos, en muchas culturas. También forman parte de la memoria singular y colectiva, río colectivo, además soy el aire, soy el río, en virtuosa y vital fraternidad con la naturaleza.

De allí las advertencias de los riesgos multinivel y consecuencias resultantes del ataque a la naturaleza, al hábitat de distintas especies, incluido los ligados o compartidos por la humanidad.

En muchos casos, la relación con el río, con la laguna, con la montaña resulta un factor político, económico y cultural fundamental en la lucha por los derechos de los habitantes de una región en la defensa de los derechos ambientales/humanos ligados ante la violencia de una explotación no aceptada por las consecuencias.

A modo de ejemplo, nos resulta de importancia destacar la marcha del agua realizada en 2012 en Tajamarca, Perú. Allí, los/las habitantes locales descendientes de aborígenes le solicitan al

agua que les lleve entendimiento a los agresores de la laguna. También que les de fuerza para seguir protegiéndola y defendiéndola.

La comunidad le pide agua a las lagunas, también dialogar con ella sobre su defensa y los costos en consecuencias. Además, la interrogan: “¿Cómo hacer para cuidarte? Mama Yaku, mama agua, incluso para mi propia vida... te pido que des fuerza, fortaleza para seguir.”

Ello ante el enojo de la laguna porque las mineras atacan la fuente de la mama yaku, madre agua. Por lo que se puede enojar muy fuerte y tragarse a los agresores y sus bienes. El trato con la laguna es como sujeto y de sujeto a sujeto, como también en calidad de familiar, ya que se consideran hijas del agua pura. Además, generan o sostienen un cambio del modelo antropocéntrico para pasar o defender el originario: “el mundo no te pertenece, tú perteneces al mundo.” (156)

Eventos adversos, los animales y el hábitat

Ante eventos adversos de gravedad que afecta la fauna y el hábitat en su conjunto aparece la identificación con ellos y el sufrimiento ambiental compartido ante el abandono, maltrato, cosificación. En particular ante la violencia humana comprometida contra ellos y contra el hábitat. Por lo que es imprescindible considerar que todo evento adverso de importancia, por su impacto, siempre compromete aspectos políticos, socioambientales, vinculares y subjetivos. Tema de profunda actualidad y que interpela medidas específicas para su prevención, atención integral e integrada de las consecuencias y eliminar las causales. Atentos a

que su pérdida o destrucción afectan también subjetivamente y al vínculo virtuoso con el espacio-tiempo y afectos compartidos.

Con respecto a la complejidad del impacto, es necesario considerar los distintos tipos de víctimas, humanos, no humanos y naturaleza. La pérdida de animales, especialmente aquellos convivientes familiarizados o la destrucción del hábitat tiene profundos efectos en los vínculos con ellos y afecta la salud del conjunto y produce importantes duelos porque conforman subjetividades. Sobre ello es interesante lo que nos dice Jacques Derrida en su texto de 2006 ya citado:

Algunas víctimas de catástrofes históricas han presentado, en efecto, que los animales eran otras tantas víctimas comparables hasta cierto punto a ellas mismas y a los suyos. (p.126) (157)

Por ello, es clave tener en cuenta que la reparación integral de las consecuencias de los eventos adversos requiere incluir los vínculos humanos/no humanos en la ayuda para tramitar con mayores posibilidades lo horroroso, lo insoportable vivenciado. En tanto comprometen tanto a humanos como a la flora y fauna del contexto que comparten, en especial con aquellas presencias que representan vínculos afectuosos y significativos cultural y singularmente. Por lo que pasan a constituirse en reparadores vitales y contenedores/acompañantes que facilitan la elaboración de otras pérdidas significativas. Incluso el vínculo construido puede ser prioritario o central en situaciones que requieren un vínculo reparador donde la palabra y el discurso del humano no es central ni lo único, sí lo emocional y la sensibilidad de/con ambos, humano y no humano, incluido el paisaje, la flora y fauna del hábitat también como reparadores psicoemocionales, vinculares y proyectuales.

Muchos seres humanos rodeados de animales de otras especies sienten a los mismos como familia, especialmente con los que establece lazos afectivos vitales, incluso pueden sentirse parte de la manada, donde predominan las identificaciones, el disfrute mutuo, la solidaridad y la cooperación para sostener la vida. Incluidos momentos de malestar, enfermedades que se contienen o detectan mutuamente para el acompañamiento y sanación. También el registro de avisos de riesgos ecoambientales y climáticos.

Aquí vale destacar el enfoque o estrategia comunitaria para prevenir, afrontar y/o reparar las consecuencias de un evento adverso importante. Esta estrategia ya la han utilizado y utilizan muchos pueblos originarios para reparar/se con el otro, en comunidad, como abordaje central ante vivencias desoladoras, angustiantes, donde el modelo individualista o en manos sólo de expertos, no es suficiente y sí lo que puede contener y amparar sus vínculos cercanos. Atentos/as que el modelo de abordaje individualista para definir enfermedades o malestares a menudo desconsidera o desconoce los determinantes socioeconómicos, políticos, ecoambientales, espirituales, entre otros que compromete a los procesos angustiantes, en especial ante eventos adversos.

La psicóloga y médica Diana Braceras (2006) nos aporta en su publicación *La cura de la angustia en la cosmovisión andina*:

La concepción europea disocia mente–cuerpo mientras en los pueblos andinos es una unidad también con la comunidad, el cuerpo es social, forma parte de unidades mayores de afecto, cooperación, rivalidad.

El individualismo es de Europa, como mito de solo lo individual versus la mirada de los pueblos originarios más holística. En la medicina andina la cura es colectiva en presencia de otros, en el propio

terreno, con sus animales, más las ceremonias acompañantes. (p.22) (158)

Desde esta concepción, el abordaje de distintos tipos de angustias, de desamparos acompañantes, requieren recuperar el vínculo comunitario, con el hábitat y ambiental como estrategia central.

En el procedimiento pueden utilizarse diversas formas de convocatorias. La autora señala:

Los rituales de llamado al espíritu y agradecimiento a la tierra, como pago a la Pacha. En el susto, el alma, el espíritu se ha separado del cuerpo, el individualismo no cultiva el alma comunitaria y cataloga a la medicina andina como mágica, según la antropología cultural eurocéntrica con supuesta mayor jerarquía científica, mientras la andina es premoderna (mágica, mítica, ancestral). (p.45)

Asimismo, en las construcciones subjetivas comprometen el ambiente y desde allí los criterios de salud, de relación con la naturaleza, de esta como portadora de medicina y necesidad de armoniza con ella, donde lo emocional, su respeto como sujeto, son fundamentales.

Además, especialmente de los pueblos aborígenes andinos, estudiados por la autora citada, tienen en sus culturas a la memoria como uno de sus recursos centrales. Son fundamentales, en ella, la ligadura con los ancestros que pueden ser humanos y no humanos. Asimismo, las transmisiones intergeneracionales de relatos sobre distintos acontecimientos, sus interpretaciones y sentidos en los que recurren a los diversos organizadores sostén.

Lo comunitario, lo ecolocal y la naturaleza constitutiva de lo intrasubjetivo y de los vínculos, comprenden los parentescos simbólicos, imaginarios, más allá de lo consanguíneo. Los paren-

tescos se dan entre humanos, con el entorno como plantas, espíritus, naturaleza, animales.

La autora citada, afirma:

Debido a ello, la cura de malestares, especialmente la angustia por susto o sorpresa debe ser en/con la comunidad, lo que rompe el aislamiento, la incapacidad momentánea con el entretrejo de los vínculos en/con humanos y el contexto que lo constituye.

A su vez recuerda:

Lévi-Strauss, afirmó que lo que Occidente supone como pensamiento salvaje tenía la capacidad de anticiparse a la ciencia misma y a métodos o resultados que no asimilaría la ciencia sino en una etapa avanzada de su desarrollo. Un testimonio de lo que constituye la cuarta herida narcisista de la humanidad eurocentrada: el saber de los pueblos colonizados se anticipa a lo que la ciencia misma puede producir varios siglos después, por ejemplo, con el nuevo paradigma de ciencias de la complejidad. (p.52)

Esta herida se suma a la que desarrollamos más arriba respecto a las definidas por Freud, a la que nosotros le agregamos la herida eco-socio-ambiental.

Por lo tanto, todo cuerpo humano, es territorio que trasciende lo individual, ya que sintetiza relaciones históricas, políticas socio-económicas, ambientales, subjetivas, culturales, presencias biológicas y simbólicas de la relación con el hábitat, con otros humanos y no humanos, en el cual habita y es habitado, incluso intra-subjetivamente. Su cuidado y atención ante eventos adversos y situaciones angustiantes y desamparantes requiere seguramente recuperar y reparar/se mediante los vínculos que lo constituyen.

Si bien el cuerpo humano, en muchos casos, es promovido —por distintas cosmovisiones antropocéntricas— a que sea utili-

zado como frontera con lo ambiental. Esto es, forzar la diferencia para tratar a la naturaleza como ajenidad más allá de que en la misma conformación del cuerpo humano, este desarrolló órganos como la piel, los pulmones y sistema digestivo, entre otros, que posibilitaron su adaptación al medio y su supervivencia.

Vínculo humano/animal

La domesticación de los animales no humanos

Vale destacar que el vínculo de la humanidad con otros animales no humanos data desde su misma existencia conjunta. En especial con aquellos animales que son cercanos en su vida cotidiana por relaciones de distintos tipos, laboral, alimentario, económico, custodial, afectivo-familiar, entre otros. Por milenios se ha dado este vínculo que ha quedado plasmado por distintas culturas antiguas, en los grabados en piedra antiquísimos, en tablas de cerámicas, incluso como comienzo de los símbolos y caracteres ideográficos, que posibilitaron los primeros pasos alfabéticos y de las lenguas. En relación particular con las cabezas de ganado, su contabilización simbolizada y escrita, más de 3000 años a.C. La misma letra A actual resulta una deriva de la creada para contar animales y se representa invertida en su referencia a los cuernos de estos, entre otros movimientos que van definiendo el comienzo de distintas letras.

También se fijaban imágenes, en las primeras tablillas, espigas de cereales, plantas, astros, como pictogramas, que dieron lugar al estudio sobre el principio de *rebus*, precursor del desarrollo del alfabeto, por el que una imagen representa más que el objeto mismo, los sustituye estableciendo nuevas relaciones por contigüidad, función u otras que culminan representando otras

realidades más complejas. Además de representar simbólicamente al objeto, lo amplía y comienza a ligarlo con otros para ir fijando sentidos que trascienden la figura primaria.

Estos vínculos de referencia, identificación e intercambios múltiples se enriquecen por la presencia sintiente en muchos de ellos, sin lugar a la palabra, a la racionalidad discursiva humana, aunque sí a un sinnúmero de otras formas de comunicación, de afectos y vínculos. El animal no humano cercano y domesticado pasa a ser un integrante familiar con afectos hacia él de distintos tipos por parte de los integrantes humanos del grupo.

Por lo expuesto, es necesario evaluar distintos lenguajes afectivos y conductuales de/con animales no humanos que se intercomunican con seres humanos, detectando estados de ánimo o mensajes verbales o paraverbales en un vínculo que pasa a configurar parte de su subjetividad y construyen mutua dependencia multinivel.

¿Cómo se introyecta este vínculo de lo humano con lo no humano? ¿Esos otros lenguajes? ¿Y la impronta psíquica y vincular que genera? Por empezar empieza a interpelarlo como sujeto sintiente y de derechos y no como objeto.

¿Cómo interpela la mirada de un animal? ¿Ofrece un espejo donde mirarse? ¿La diferencia que reconoce o no? ¿Su dificultad para pasar a lo simbólico y desde allí quedar subordinado y violentado por la racionalidad humana? Problema serio para los no humanos por la verticalidad ejercida por el ser humano desde su capacidad para subordinar y no como sumatoria respetuosa y mayor responsabilidad.

En Argentina, en un fallo inédito, en el año 2022, un puma fue declarado animal no humano sujeto de derechos, por lo que se dispuso su “libertad total, libre de cualquier medida o restricción legal”.

La sentencia se inscribe en lo que se denomina “derecho animal”, el cuerpo legislativo y jurisprudencial que tiene como objetivo salvaguardar el respeto a la vida, la libertad y la dignidad de los seres sintientes no humanos sobre la base de la Declaración Universal de los Derechos de los Animales de 1977. Contrariando al Código Civil y Comercial argentino que aún mantiene la condición jurídica de cosas al referirse a los animales (no humanos), negándoles ser sujetos de derechos y avalar su sintiencia, inteligencia y conciencia reconocida hoy en día por la ciencia. Animales como sujetos no humanos con derecho a la vida, a la libertad, a no ser maltratados, a un ambiente saludable con mayor obligación de los estados y los sujetos en sus responsabilidades. Esto es persona jurídica no humana. Animales no humanos como sujetos de derechos. (Cfr. 159)

También Colombia en su momento estableció los derechos de los animales. La ley 1774 de enero de 2016 abrió el camino para que cualquier especie animal pueda ser sujeto de derechos.

Volviendo a Argentina, se han realizado algunos avances y reconocimientos como destaca Silvia Barei, en su artículo La lengua de la tierra (2022), dice:

La ley de protección animal los llama “seres sintientes”, pero en muchas partes del mundo se ha ido más allá, declarando a los animales “sujetos de derechos no humanos”. En un fallo histórico, la legislación de Entre Ríos sostiene que “los animales son sujetos de derechos sintientes no humanos que como tales tiene prerrogativas en su condición de fauna protegida a la salvaguarda por virtud de la biodiversidad y del equilibrio natural de las especies, y especialmente la de naturaleza silvestre. Como tales, deben ser objeto de conservación y protección frente al padecimiento, maltrato y crueldad injustificada. (p.3) (160)

En la cosificación de los animales no humanos, además de alimento humano y no humano, los mismos pueden pasar a ser elegidos en su calidad de dote, de buenos augurios o regalo para un evento especial. Asimismo pueden ser designados como ofrenda ante la divinidad, como víctima propiciatoria, aunque signifique un duelo por su pérdida, pero una salvación para el conjunto humano, o calmar la ira divina, especialmente. Ofrenda que, en distintos pueblos, antes de desplazarse a animales, la efectuaban con sus propios hijos/as para lograr beneficios de la divinidad. Por ejemplo, los griegos hacían ofrendas humanas a Marte (dios de la guerra) o a otros dioses para cambiar el curso negativo de una guerra. También aquí, en Argentina, están los niños sacrificados de Lullaillaco como ofrenda inca para lograr beneficios para la comunidad.

En el Antiguo Testamento, aparece Abraham ofreciendo en sacrificio a su hijo Isaac, como prueba de lealtad a Dios. En Génesis 22, ante el sacrificio ordenado por Dios como ofrenda de su hijo, el mismo termina reemplazado por un carnero para el holocausto. De este modo, se utiliza y sacrifica un no-humano para resolver simbólicamente un problema de transferencia del poder divino al humano. Es destacable también que se realiza entre varones, por lo tanto, patriarcal con exclusión de las mujeres madres en la transacción y decisión. Tampoco interviene en la ofrenda la consideración de otro hijo de Abraham, concebido con su esclava, por ello no incluido, ya que no era suficientemente valorado o significativo su “origen”.

De este modo, determinados animales vivos no humanos como corderos, ovejas, carneros, vacas, cabras u otros, pasaron a constituirse en ofrendas sacrificiales, a ocupar el lugar de víctimas ante lo sagrado para conseguir su apoyo, calmar su ira, como prueba de lealtad, temor a dios o expiar culpas entre otros

objetivos relacionados a una construcción humana y su vinculación con lo mítico-religioso. De este modo, pasaron a ser chivos expiatorios, víctimas para salvar o conjurar riesgos y ofensas a la divinidad sustituyendo a los propios hijos de los creyentes o devotos.

Así, distintas culturas fueron tratando de resolver o intentar hacerlo, a partir del desplazamiento en animales no humanos, los problemas o conflictos entre humanos y/o entre éstos y las distintas divinidades en sus distintos formatos. Desde allí la inclusión de sacrificios de los animales, donde la humanidad los victimiza haciéndoles poner el cuerpo en el sacrificio, como chivo expiatorio de culpas, de trasgresiones, de falta de ofrendas.

Además, el sacrificio del chivo como víctima propiciatoria o elegida debe ser realizado con un animal portador de un código cultural y de elección sobre cuál es el preferido o más apto, por su pureza, fortaleza, lealtad u otro valor para ofrendarlo, incluso para ofrecer una comida totémica o ágape.

En todos los casos, las víctimas humanas y no humanas propiciatorias quedaron/an afuera de toda decisión, porque esta es vertical, no son explicados los verdaderos motivos ni se da lugar a la palabra de las víctimas, a sus derechos y tampoco es observada la desesperación ni su percepción del riesgo por parte de humanos como de los no humanos.

Además, en los escritos bíblicos, los primogénitos humanos y no humanos son propiedad divina como pacto de alianza con Dios ante las distintas iniquidades, pecados, ofensas y creencias en otros dioses por parte del pueblo de Israel. Yavé le señala a Moisés para que vea los beneficios de la alianza, tendrá que enfrentar con otros pueblos, rechazar sus creencias y no mezclarse con ellos. No podrá adorar otro Dios y además como ofrenda para

sostener la alianza se apropia de todo primogénito macho, que es de Yavé, incluso de animales.

Todo primogénito es mío. Y todo primogénito macho de los bueyes y de las ovejas, mío es. El primogénito del asno lo redimirás con una oveja, y si no redimes a precio, le desnucará. Redimirás al primogénito de tus hijos, y no te presentarás ante mí con las manos vacías. (Éxodo 34.19)

Más adelante, ordena:

Llevarás a la casa de Yavé, tu Dios, las primicias de los frutos de tu suelo. (Éxodo 34.26)

Aquí se produce un giro ligado a productos no animales. De este modo, queda explícita e inequívocamente la preferencia por el varón o su jerarquía en todas las especies para su ofrenda calificada. Posteriormente se agregan los frutos de la tierra.

Aquí nos resulta importante citar el aporte de Jacques Derrida (2006) en su texto ya citado, donde se refiriere a este tema de los escritos bíblicos:

Entre Caín y Abel hubo también animal muerto. Y animal domesticado, criado, sacrificado. El hermano mayor, Caín, el agricultor, por lo tanto, el sedentario, ve cómo Dios rechazada su ofrenda de los frutos de la tierra, un Dios que, antes que éstos, prefiere como ofrenda los primogénitos del rebaño de Abel, el pastor. (p.59)

La cría de animales pasa a ser más valorada y preferidos por Dios y sus primogénitos como ofrenda de sacrificio,

Sigue el autor:

Es más adelante, tras la caída, cuando Abel se convertirá en el preferido de Dios al ofrecerle los sacrificios de un ganadero, allí donde el pobre Caín seguía siendo un agricultor sedentario. Finalmente,

Caín fue más fiel al archi-primer mandamiento de Dios y toda la historia, es decir, toda la culpa y la criminalidad que instauran la historicidad están vinculadas con el hecho de que Dios prefiera la ofrenda animal de Abel y, quizás, con el remordimiento que vino después, por lo tanto, con la protección que se le prometió a la descendencia errabunda de Caín. (p.135) (161)

La ofrenda animal y la multiplicación de la descendencia fue protegida y valorada religiosamente a partir del arraigo sedentario, la sacralización del lugar y ofrecimiento de frutos de la tierra.

Construcción de sentido en los pueblos originarios. Su vinculación con la naturaleza, con lo humano y no humano

Es de suma actualidad abordar los aportes de distintas cosmogonías y saberes de pueblos originarios que han comenzado a ser valorados por distintas organizaciones mundiales como ONU, OPS y distintos organismos científicos, ya que se acercan o refieren nuevos conocimientos ya expresados por ellos durante siglos. Por ejemplo, el hecho de compartir, la humanidad, altísimos porcentajes de ADN con otras especies no humanas que conforman la flora y fauna.

Además, la necesidad de poner en cuestión el modelo de racionalidad dominante desde la modernidad, que comenzó a descalificar todo aquello que quedara por fuera de ella, y habilitar su conquista y derechos sobre sus bienes, por ejemplo, de pueblos originarios.

Aquí resulta importante señalar el aporte sobre remedios ancestrales en el siguiente informe donde responde la enfermera

universitaria Sara Domínguez (2022), quien coordina la diplomatura en Medicina Tradicional y Salud Intercultural dictada en la Universidad Nacional de Jujuy (UNJu):

Nosotros como pueblos originarios pensamos la salud desde otra perspectiva, teniendo en cuenta una visión mucho más integral, más comunitaria, y en la que se considera lo que existe a nuestro alrededor como parte de uno. (p.2) (162)

Más adelante dice el informe:

Desde 1977, la Organización Mundial de la Salud (OMS) destaca la importancia del fortalecimiento y desarrollo de los sistemas de salud de los pueblos indígenas (...) A partir de ese año, desde el organismo internacional, se lanzan lineamientos muy específicos hacia los Estados miembros para apoyar, investigar y proteger los saberes ancestrales originarios en materia de salud.

Continúa en el informe el aporte de la investigadora María Inés Isla quien describió:

La gran mayoría de las culturas originarias coinciden en señalar la procedencia espiritual de las enfermedades, entendiéndolas como “desbalances” o “desequilibrios” que deben tratarse, sobre todo, de forma preventiva. Lo aconsejado, desde esa perspectiva, es usar “productos vegetales, en menor medida minerales y, a veces, animales.” (p.3)

Posteriormente comenta nuevamente Domínguez:

Donde la medicina occidental propone una indagación patologizante y fragmentaria, los curanderos, yatiris o las machis plantean una pesquisa integral, en la que se busca encontrar la relación del malestar con lo que ocurre en un plano que excede a la persona física y alcanza al ámbito espiritual y a su entorno social.

En ese sentido, esa “apertura de cabeza” que pregona, termina siendo parte de un giro decolonial; así también lo entiende Domínguez, quien no concibe el entendimiento de la medicina tradicional sino a partir de una deconstrucción:

(...) primero hay que despatriarcalizarnos y descolonizarnos. (p.4-5)

De este modo y por fin, comienza o se afianza el reconocimiento de las avanzadas concepciones sobre la salud de muchos pueblos originarios. Estado de salud que está determinado frecuentemente por factores socioeconómicos, culturales y ecoambientales. Mientras que occidentalmente se ha focalizado en lo individual, en lo somático y como un problema solo singular, descalificando el contexto como uno de los factores causales de los desequilibrios y malestares que producen sufrimientos o terminan siendo patologizantes.

Ante tales avances urge integrar el pensamiento indígena, de numerosos pueblos originarios que hacen aportes a la comprensión de la relación humana con/en la naturaleza como parte de esta a fin de salir de la disociación negadora del otro que nos constituye. El eurocentrismo ha definido a América como su otredad y desde allí promueve o define a través de siglos la oferta identificatoria, subordinada con el colonizador, renunciando a la propia identidad y simetría, en la medida en que recibe el nombre como continente desde la misma Europa colonizadora: América, Iberoamérica o Latinoamérica y así define su contenido e impronta.

Por lo tanto, los conocimientos y saberes de los pueblos originarios deben aceptarse y confluir con la ciencia occidental para nutrir el conocimiento tanto sobre lo humano, no humano y la naturaleza en su conjunto.

De lo contrario profundizaríamos la herida epistemo-narcisista sobre la naturaleza y lo eco-socio-ambiental, herida que impacta en la cultura racional y racializada occidental de tener que reconocer lo anticipado por los pueblos originarios, que la ciencia oficializada, recién ahora estaría haciendo.

El mismo concepto de los pueblos originarios sobre el buen vivir (*sumak kawsay* en quechua), interpela sobre esa postura, ya que —en la actualidad— ha pasado a formar parte de las constituciones de distintos países como Ecuador y Bolivia. Este último ha promulgado también la Ley de la Madre Tierra, que reconoce los derechos legales de la naturaleza, específicamente sus derechos a la vida, la biodiversidad, la regeneración, el aire, el agua, el equilibrio y la restauración.

El concepto de buen vivir promueve una relación armoniosa tanto espiritual como material, entre el individuo humano en/con la naturaleza que lo rodea y conforma. Esto incluye otros no humanos, con personas jurídicas, sujetos de derechos, entidades no humanas. El respeto a todo lo que existe genera la relación armónica con la incorporación de la naturaleza y sus distintas presencias con sus derechos.

Allí, se destaca la importancia del sentir, saber escuchar a todo lo vivo (percibir, sentir, escuchar con todo el cuerpo, no sólo con los oídos; si todo vive, todo habla también); que el vivir bien significa comprender que el deterioro de una especie es el deterioro del conjunto.

Dania López Córdova (2014) aporta sobre el tema:

Respecto al Buen Vivir, cabe mencionar que se trata de una propuesta que emerge de las prácticas y la cosmovisión de los pueblos originarios, principalmente de la región andina; no obstante, su denominación de origen, el aspecto central del mismo puede ser planteado en términos de la necesidad universal de establecer rela-

ciones de solidaridad, complementariedad y reciprocidad entre las personas y con la naturaleza. Esta propuesta implica dejar de ver a la naturaleza como algo externo y como un objeto, y cuestionar la idea misma de crecimiento y desarrollo. (p.101) (163)

A su vez, destaca la diferencia con el racionalismo y el aporte de Martins sobre el particular:

Señala cómo la idea de “naturaleza”, identificada como opuesto a la racionalidad, incluyó un conjunto de elementos interpretados como oscuros e irracionales: el ambiente físico y cósmico, los animales, las culturas no europeas, el cuerpo, las emociones y los deseos, y que esta visión resulta utilitarista por considerar que el progreso humano depende de la capacidad para dominar cierta naturaleza, de manera que la “naturaleza” no se define “por sus dimensiones cósmicas, oníricas, pulsionales, emocionales, afectivas y políticas, sino por sus aspectos externos, morfológicos y funcionales. (p.103)

Estos desarrollos conceptuales de reconocimiento de los saberes y conocimientos de pueblos originarios, modifican la relación con la naturaleza del racionalismo occidental.

Los pueblos originarios que respetan a la naturaleza en su potencia, pueden transmitir por generaciones los secretos ancestrales. Por ejemplo, sobre la energía de la planta portadora de medicina para la comunidad y su armonización para que sea efectiva. Para lograr su efectividad, requiere respetar la luz solar sobre sus hojas para no interferir su influencia, por lo tanto, requiere un horario específico, condiciones atmosféricas, diálogo con ellas y solicitud de permisos para disponerlas.

Estos saberes fueron descalificados por los colonizadores españoles quienes ofendieron a los médicos mayas por haberlos perseguidos como brujos por su búsqueda de recibir la bendición y energía de la naturaleza. Saberes y conocimientos que, en la

actualidad, tratan los científicos y laboratorios medicinales de acceder a ellos, por sus comprobados resultados.

Los médicos mayas como los chamanes de otras culturas invocan a los espíritus de la Naturaleza, a sus guardianes, antes de tomar las hojas necesitadas. Lo primero es solicitar permiso a la selva, monte u otro lugar donde se sitúan las plantas, hacer ofrendas o rezar con palabras clave a los guardianes de la selva para recién cortar las hojas seleccionadas u otras partes de esta para elaborar los remedios y hacer las aplicaciones medicinales para la comunidad.

De este modo, los médicos de pueblos aborígenes respetan a la naturaleza en su existencia con su carga de adoración también espiritual a la Madre Tierra, en su materialidad, no a lo que no existe desde sus cosmogonías, al dios invisible.

A su vez, al igual que las religiones monoteístas, sacralizan ríos, árboles, montes y otras presencias, pero al ser consideradas creencias menores o de pueblos bárbaros, son descalificadas por los colonizadores. Especialmente, si lo designado como sagrados por los pueblos aborígenes resultan recursos explotables para los colonizadores de turno.

Asimismo, muchos pueblos originarios, insistimos, se consideran a sí mismos parte de la naturaleza, no ajenos a ella y menos jerárquicos o superiores, y no habilitados para su cosificación extractivista.

CAPÍTULO 9

La naturaleza, pasaje de objeto a sujeto de derechos

La naturaleza como sujeto de derechos

La Madre Tierra y todos los seres que la componen tienen los siguientes derechos inherentes: derecho a la vida y a existir; derecho a ser respetada; derecho a la regeneración de su biocapacidad y a la continuación de sus ciclos y procesos vitales libres de alteraciones humanas.

Es importante aquí compartir el documento de la CEPAL, donde su Observatorio del Principio 10 en América Latina y el Caribe, informa sobre la ley que reconoce los derechos de la Naturaleza y las obligaciones del Estado relacionadas con estos derechos (Ley N° 287, Panamá). (164)

La ley reconoce a la Naturaleza como sujeto de derechos y mandata que el Estado asegure, a través de su ordenamiento jurídico, políticas públicas y programas, un uso sostenible de los beneficios ambientales de la Naturaleza, la prevención y control de factores de deterioro ambiental, sanciones, y la restauración por los daños causados. Promueve la participación y responsabilidad ciudadana y empresarial en la materia, así como el acceso a la información y a la justicia en asuntos ambientales.

Podemos destacar dentro de su articulado:

Art. 4. Se reconoce el derecho de toda persona a un ambiente sano y en armonía con la Naturaleza para su desarrollo, salud y bienestar, y su estrecha vinculación con los derechos de la Naturaleza reconocidos en esta Ley.

Art. 8. Inc.6 (párrafo final) La cosmovisión y los conocimientos ancestrales de los pueblos indígenas del país deben ser parte integral de la interpretación y aplicación de los derechos de la Naturaleza.

Art. 16. El Estado, a través de todas sus instituciones, tiene las siguientes obligaciones derivadas de los derechos reconocidos en esta Ley (...). Inc. 3: Asegurar la participación de la población, con especial atención a los grupos en situación de vulnerabilidad, en el desarrollo e implementación de políticas, planes y programas con el objetivo de garantizar el respeto a los derechos de la Naturaleza.

Estos avances normativos van reconociendo a la Madre Tierra como sujeto de derechos y los Estados deben garantizarlos. Incluso se reconoce la complementariedad e interdependencia entre la humanidad y todos los hijos de la Pachamama y a la Naturaleza como bien común no solo para los seres humanos.

Esta nueva relación con la naturaleza como sujeto de derechos constituye una ruptura con las concepciones clásicas que la toman como exterioridad mítico-religiosa o como ajenidad de lo humano y una interpelación epistémica para distintas disciplinas.

El concepto de la naturaleza como sujeto de derechos rompe así con el modelo de tratarla como exterioridad para explotarla, con intensidad, desde las colonizaciones y gravemente a partir del S. XVIII con los comienzos de la industrialización. Dicho concepto tensiona la mercantilización de la Naturaleza y su explotación sin tener en cuenta sus límites, mientras reconoce como horizonte el ideal del buen vivir surgido de los movimientos indígenas.

La consideración de la naturaleza, como sujeto de derechos, pone en cuestión el orden jurídico occidental dominante y las relaciones de poder derivadas desde esa posición. Incluso de aquellas miradas y políticas centradas en lo antropocéntrico y de la naturaleza como objeto y exterioridad propio de la desacralización, explotación y mercantilización de esta.

El pasaje del estado de naturaleza, de la nuda naturaleza humana y no humana, tanto sea biologizada o mitificada, al estado político-comunitario-cultural y a las estructuras normativas deri-

vadas frente a los derechos propios de la naturaleza, ponen en tensión la actividad humana, sus intereses explotadores, extractivistas y su antropomorfización.

Por ello, considerar a la naturaleza como sujeto de derecho produce una crisis y, en muchos casos, una ruptura jurídico-epistémica, incluso mítico-religiosa, arrastrando cuestionamientos en muchas disciplinas científicas en sus mismos desarrollos teóricos y prácticas por sus sesgos cosificantes.

La resistencia al cambio de las posturas previas es todavía muy importante por factores económicos y geopolíticos. En un fallo reciente (30/6/2022), la Corte Suprema de EE. UU. limita las posibilidades del Gobierno federal para controlar la emisión de gases de efecto invernadero, base de la lucha contra el cambio climático. Esto es regular la emisión de las centrales de carbón que producen casi el 20% de la electricidad estadounidense.

Avances actuales en la legislación sobre los derechos de la naturaleza o de partes de ella

En Perú, por decisión judicial (2024) se reconoce al río Marañón como ente titular de derechos. Esto significa que se reconoce su capacidad jurídica para proteger los derechos reconocidos por el tribunal, siendo estos: el derecho a fluir, derecho a fluir sin contaminación, derecho a alimentar y ser alimentado por sus afluentes, derecho a la biodiversidad nativa, derecho a que se restaure, derecho a la regeneración de sus ciclos naturales, derecho a la conservación de su estructura y funciones ecológicas, derecho a la protección, preservación y recuperación, y derecho a que se encuentre representado. Este último es especialmente importante. Mediante esta declaración, los guardianes, defensores y represen-

tantes del río están facultados para utilizar las vías de acceso a la justicia para hacer valer sus derechos ante amenazas potenciales o reales que atenten contra su integridad ecológica. La sentencia reconoce a las organizaciones indígenas como guardianes, defensoras y representantes del río Marañón y sus afluentes.

La protección del río Marañón no está sujeta a que su afectación esté relacionada con la vulneración de los derechos de las personas. Conforme a esta sentencia, solo el hecho de lesionar los derechos del río otorgados habilita a sus representantes a accionar legalmente para contar con tutela jurídica.

Si bien la decisión judicial es limitada a la conservación del río y no considera que la vulneración de este ataca también al derecho humano a su conservación y a un ambiente y hábitat saludable, significa un avance el tener representantes de este que tienen acceso a la justicia para defender sus derechos. (165)

De este modo, una de las claves actuales es trabajar con una puesta en escena el vínculo multidimensional entre personas y sujetos no humanos. Esto a fin de romper con la ajenización de las responsabilidades y no dejar a la naturaleza sola en su supuesta autonomía reparatoria. Aliarse así para reparar y leer los mensajes de distintos entes y presencias naturales, espirituales, a fin de reconocer, ampliar y mixturar sus derechos, promover el cuidado mutuo, ampliar sus goces, sus disfrutes, sus identificaciones, solidaridades, aprender conjuntamente y transmitir responsabilidades intergeneracionales.

Otros países ya están reconociendo este tipo de vínculos. Como ejemplo, podemos destacar a Nueva Zelanda e India.

Sobre el primero podemos citar un artículo especializado que en su resumen inicial manifiesta:

Por medio de varios pronunciamientos legales y jurídicos formulados en distintos lugares del mundo, se ha concedido a los ríos derechos equivalentes a los contemplados para los seres humanos.

Más adelante en la Introducción:

El 16 de marzo del 2017, el Parlamento de Nueva Zelanda convirtió en ley la propuesta Te Awa Tupua (la demanda del río Whanganui). Mediante esta ley, el río Whanganui y su ecosistema adquirieron personalidad legal y derecho propio con el fin de garantizar su “salud y bienestar” (...). (166)

Casi al mismo tiempo, la Corte Suprema de Uttarakhand (UHC, por sus siglas en inglés) determinó (a través de dos disposiciones distintas, emitidas el 22 y el 30 de marzo) que los ríos Ganges y Yamuna del norte de la India, sus tributarios, los glaciares y la cuenca que alimenta a estos ríos en Uttarakhand tienen derechos como jurisdicción/persona legal/entidad viviente.

También, dicho país ha reconocido derechos legales al Parque Nacional de Te Urewera y al monte Taranaki. En la ley de Nueva Zelanda del año 2021, se designó como “padres” a un conjunto de individuos, encargados de proteger los derechos de los ríos. En el caso del Whanganui, dicho afluente, el tercero más largo del país, tendrá derechos y deberes jurídicos, y contará con la representación de un delegado del Estado y otro de la minoría whanganui iwi (maorí) ante los tribunales. De este modo, el pueblo indígena y el Gobierno comparten la paternidad.

Según cuenta una leyenda de Aotearoa (Nueva Zelanda para el pueblo maorí), el Padre Cielo derramó una lágrima sobre Ruapehu, la montaña más alta de la Isla del Norte, y así nació el río Whanganui (...). De hecho, siempre consideraron al río, al awa, un río sagrado con el que se identificaban. Lo veían como una persona, como un

antepasado. Formaba parte de su identidad, de su familia y de su cultura. (...) Para las tribus maoríes todos los seres vivos e inertes de la naturaleza comparten el mismo origen, el cielo y la tierra, y ninguno está por encima de otro. Los seres humanos tampoco. Todos, sin excepción, son merecedores de cuidado, respeto y protección. (p.1)

Así, el río y todos sus elementos tienen una configuración como un todo indivisible e inviolable. (p.2) (167)

En este sentido y respetando los derechos de la madre tierra, reconoce el río sagrado de los indígenas maoríes y su ecosistema, adquirieron personalidad jurídica y derecho propio con el fin de garantizar su salud y bienestar. Es considerado así una entidad viva que pasa a tener los mismos derechos que una persona y sus intereses serán representados por dos personas. El bienestar del río está directamente vinculado al bienestar del pueblo. “Yo soy el río y el río soy yo” reza un dicho maorí, quienes se consideran a sí mismos como parte del Universo, en armonía e iguales a las montañas, los ríos y los mares.

Este reconocimiento transforma la relación negadora y del desligamiento del ser humano como superioridad y derecho pleno al dominio de la Naturaleza, lo que ataca y vulnera toda integración psico-socio-ambiental y el necesario e imprescindible respeto a lo ecológico. Esta postura es resistida por los intereses y posturas extractivistas y cosificantes de la naturaleza ya que es perjudicial para los mismos porque necesitan sujetos y comunidades aisladas, individualistas y no solidarias.

Por su parte, la Corte Constitucional de Colombia, en noviembre de 2016, otorgó derechos a la cuenca del río Atrato para garantizar su “protección, conservación, cuidado y restauración”; disposición que salió a la luz en mayo de 2017.

La ley reconoce al Atrato dentro del ordenamiento jurídico por el simple y complejo hecho de existir, como fuente vital para la vida del planeta, más allá de la utilidad que pueda suponer para los pobladores, los encargados de salvaguardar su buena salud junto al Estado. (p.2)

Principios que giran en torno al respeto ancestral por la naturaleza y que logró reunirlos en torno a las alteraciones ambientales al río y que han supuesto desequilibrios que los han afectado a todos: bosques pelados y animales extinguidos, nuevas enfermedades, disminución de la pesca y violencia. (p.3) (168)

Mediante un fallo judicial ejemplar se solicita que se tutelen los derechos fundamentales a la vida, a la salud, al agua, a la seguridad alimentaria, al medio ambiente sano, a la cultura y al territorio de las comunidades étnicas accionantes, y en consecuencia, se emitan una serie de órdenes y medidas que permitan articular soluciones estructurales ante la grave crisis en materia de salud, socioambiental, ecológica y humanitaria que se vive en la cuenca.

Sobre el fallo de 2016, se informa:

Es así como se enuncian los derechos bioculturales como una visión alternativa de los derechos colectivos de las comunidades étnicas en relación con el entorno natural y cultural.

En una definición simple, los derechos bioculturales hacen referencia a los derechos que tienen las comunidades étnicas para administrar y ejercer tutela de manera autónoma sobre sus territorios, de acuerdo con sus propias leyes, costumbres y los recursos naturales que conforman su hábitat. Los elementos centrales de este enfoque son ecocéntricos porque establecen una vinculación intrínseca entre naturaleza y cultura, tomando en cuenta a la diver-

sidad de la especie humana como parte de la naturaleza y manifestación de múltiples formas de vida. Desde esta perspectiva, la conservación de la biodiversidad conlleva necesariamente a la preservación y protección de los modos de vida y culturas que interactúan con ella. (...) Como un hecho histórico, se reconoce al río Atrato, su cuenca y afluentes como una entidad sujeta de derechos a la protección, conservación, mantenimiento y restauración a cargo del Estado y las comunidades étnicas. En consecuencia, la Corte ordenó al Gobierno nacional que ejerza la tutoría y representación legal de los derechos del río; de esta forma el río Atrato y su cuenca son ahora representados por los guardianes del río, que se compone por con un miembro de las comunidades accionantes y un delegado del Gobierno colombiano (designado por el presidente). (p.3-4) (169)

A pesar de estos avances es muy difícil implementar las órdenes judiciales ya que se producen demoras, bloqueos, corruptelas con las fuerzas de seguridad, ocultamientos de pruebas, intereses importantes en resistencia, etc.

En la provincia de Córdoba, Argentina, el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), en el año 2022, declaró sitio sagrado al ancestral centro ceremonial y de entierros al Cerro Colorado de la provincia. En dicha resolución, se reconoce que los pueblos originarios tienen un rol protagónico en las áreas protegidas en las que habitan y constituyen una parte indisociable, habida cuenta que han vivido en ellas ancestralmente, y, por tanto, se reconocen los conocimientos, innovaciones y prácticas de las comunidades indígenas que ocupan esas áreas y entrañan estilos tradicionales de vida pertinentes para la conservación y utilización sostenible de la diversidad biológica. La comunidad Comechingón-Sanavirón había solicitado que se declare sitio sagrado al mencionado cerro ya que, aseguraban, ancestralmente se han tendido canales de

comunicación entre nuestros ancestros a través de las pictografías del Cerro Colorado. Y plantearon:

Consideramos que al conseguir la declaración de nuestro pueblo como “Sitio Sagrado” podremos proteger el espacio territorial común que constituye la clave de la reproducción social de nuestra comunidad. (170)

De este modo, se destaca, la diferencia de distintos pueblos originarios con el modelo eurocéntrico y su heredero anglosajón más reciente, ya que se rescata el vínculo significativo con los territorios, su sacralización y como parte de la humanidad y su cultura.

Vale destacar especialmente la vinculación virtuosa de esa participación con/en la naturaleza, en las significaciones que se reconocen a distintas presencias mediante diferentes muestras culturales de ello. Sobre esto, Gabriel Correa Luna (2023) en su libro ya citado destaca:

Las celebraciones, festividades, rituales, juntas, ceremonias o juntas, como les decimos nosotrxs, son modos de intercambios.

Además, estas celebraciones, si bien hay variaciones entre distintos pueblos indígenas,

(...) en su gran mayoría, como dice Bompadre, las divinidades estaban —y están— vinculadas con la naturaleza (...). Así también, los modos de intercambios son múltiples y están en total relación con nuestra cosmovisión, cosmología o modo de vivir, sentir, producir, comer, sanar y caminar los mundos. (p.78) (171)

Sobre las ceremonias, nos comenta:

Es decir, que las ceremonias son modos de intercambio con los mundos o planos del mundo (mundo de arriba, del medio y de abajo

y sus presencias) con quienes nosotros realizamos modos de intercambios con múltiples sentidos. O sea, los modos de intercambio con las entidades, ancestros, animales y guardianes de otros mundos no son solo un modo de reciprocidad sino también un modo de caminar a recuperar el equilibrio espiritual entre los mundos. (p.78)

Más adelante agrega:

(...) son modos de vinculación en total coherencia con los principios de reciprocidad y complementariedad con la pacha, Kanchira, mapu o tekoha. Es por esto por lo que el principio de reciprocidad ética rige en todos los ámbitos y tiene una fuerte connotación ritual. (p.79)

Prácticas que fueron totalmente prohibidas y descalificadas por los colonizadores y por la iglesia católica ya en el siglo XVI por distintas normativas. (Cfr. p.81)

Aquí vale destacar la descalificación que se produjo históricamente y en la actualidad, de los rituales de los pueblos originarios según sus creencias mientras sí fueron y son valorados los que responden a los vinculados al monoteísmo. Asimismo, se está imponiendo una caída dominante de todos los tipos de rituales porque atentan contra el mercado como nueva creencia...

La filósofa belga Isabelle Stengers en *La propuesta cosmopolítica* (2014) rescata y valora la importancia de los rituales y su función comunitaria de contención y transmisión. Sobre ello dice:

La eficacia del ritual no es, pues, la convocación de una Diosa que inspiraría la respuesta, sino la convocación de aquello cuya presencia transforma las relaciones que cada protagonista mantiene con sus propios saberes, esperanzas, temores, memorias, y le permite al conjunto hacer emerger lo que cada uno por separado habría sido incapaz de producir. (p.34) (172)

Además, los rituales son claves para convocar, comunicarse espiritualmente, construir comunidad con distintas presencias vitales de la naturaleza. Gabriel Correa Luna, en el libro citado de 2023, destaca la importancia y significación espiritual de los bienes que forman parte de la naturaleza/humanidad, como el agua. Sobre ello nos aporta:

Reconocer la agencia del agua y su espiritualidad permite no solo cuestionar la mirada mercantil desde la nominación de recurso natural, sino también tensionar la idea de bien común como propiedad. Desde nuestra cosmología, y de la mayoría de los pueblos indígenas de Abya Yala, el agua es una entidad sagrada imposible de fragmentar, adjetivar, expropiar, mercantilizar. Es nuestra madre. (p.283)

Más adelante desarrolla la importancia y gravedad del despojo del vínculo con Hanmaman (Madre del agua) y dice:

Las comunidades y personas camiares (comechingonas) de este territorio somos hijxs del agua, nuestra madre es el agua. La vinculación no es solo una relación de vida, sino ancestral y espiritual. (p.313)

Estos conceptos y prácticas de pueblos originarios ponen en valor cultural y espiritual el vínculo profundo con la naturaleza y sus presencias, reconociéndolas como partes propias y sacralizando a muchas de ellas como montes, agua, árboles, ríos, cerros, en forma similar al monoteísmo, a pesar de la descalificación por este que los considera como pensamientos y creencias salvajes.

Con respeto a la puja de intereses relacionados con la explotación de tipo extractivista de bienes naturales y la defensa de los mismos por los pueblos originarios basados en su cosmo-

gonía sobre los mismos, es muy importante lo señalado por el docente e investigador Manuel Fontenla (2022):

Cuando las asambleas socioambientales y las comunidades locales (en Argentina) expresan explícitamente que no son “anti-mineras”, sino que defienden el Agua y los Cerros, lo que están expresando es una diferencia ontológica sobre la realidad (...) Lo que están diciendo, es que, en su ontología, en su modo de comprender el mundo, en la jerarquía de sus valores éticos, el Agua y el Cerro, tienen un valor de vida mucho más importante que el del trabajo, el negocio, la plata o cualquier progreso. En la ontología de muchos vecinos de Choya o de Chaquiago, el Agua y el Cerro, son bienes comunes (en el mundo del negocio, dirían “intangibles”, en nuestro mundo decimos “sagrados”). Tienen un valor, que no es monetizable, que no es comercializable. Tienen el mismo valor que una vida humana, un valor absoluto. Una vida humana, no puede tener precio, ser comercializable ni valuable. (173)

Aquí el autor pone con fuerza la diferencia de actitud y de sentidos sobre la explotación de los bienes naturales donde se establece una clara confrontación entre intereses y cosmovisiones.

Sigue Fontenla:

Por el contrario, la ontología de las empresas capitalistas como MARA y de los gobiernos EXTRACTIVOS, se caracterizan por una ontología donde todo lo que existe es mercancía. El valor absoluto, es el valor de mercado, y la jerarquía ética de su ontología se define por el valor monetario que cada existencia puede adquirir. Si su precio es más alto, es mejor, más bueno. Un cerro, un lago, cada mineral, cada árbol, cada porción de tierra, cada idea, cada práctica, cada parte del cuerpo, todo absolutamente todo, incluso lo más vital para nuestras vidas humanas, como el agua, es comercializable y

tiene un precio. De hecho, desde hace poco tiempo, miles de personas han visto con horror que el Agua, ha empezado a cotizar en bolsa. Un peligro para el futuro de nuestras sociedades.

En ese párrafo pone en evidencia la cruda mercantilización de toda existencia.

A continuación, propone:

Volvamos al diálogo. Para poder entablar un diálogo, el primer paso necesario es comprender la perspectiva del otro. Es asumir que el discurso del otro, que su perspectiva, también tiene veracidad. Tal vez no para nosotros, tal vez no para un conjunto de leyes o una carta orgánica. No importa eso. A la hora de sentarse frente a frente a dialogar, tiene que existir un reconocimiento mutuo de las ontologías en juego. Un reconocimiento mutuo de que es lo que tiene valor de vida, para cada uno de los interlocutores.

Allí el planteo que consideramos ético de base, esto es la posibilidad de diferenciar al otro como otro y poder escucharlo como tal, respetando su posición y argumento, las verdades relativas en disputa, su reconocimiento y la posibilidad de permeable el propio discurso por los distintos interlocutores.

Más adelante, agrega:

De acuerdo con el reconocido antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, podríamos decir que un “chaman”, es de alguna manera, un traductor ontológico. “El chamanismo amerindio se puede definir como la habilidad que manifiestan algunos individuos para atravesar las barreras corporales entre las especies y para adoptar la perspectiva de subjetividades aloespecificas, de manera de administrar las relaciones entre estas y los humanos. Los chamanes son capaces de asumir el papel de interlocutores activos en el diálogo transespecífico.” (...) En otras palabras, es necesario conocer el

punto de vista del Agua y del Cerro para saber si quieren ser explotados o no. Para ello habría dos posibilidades. Una, que en el diálogo entre el gobernador Jalil y el Intendente Córdoba, participe también un chamán en representación del Agua y el Cerro. Por la falta de interculturalidad de nuestra sociedad, esta opción que sería bastante lógica y racional en otras sociedades suena a una locura en la nuestra, así que dejémosla de lado.

Aquí nos parece importante destacar los avances legales logrados en distintos países sobre la representación jurídica de estas presencias mediante distintos formatos, como citamos más arriba.

Al final propone:

La otra opción, sería que, en un ejercicio de interculturalidad, el gobernador, asuma la veracidad de la ontología de los vecinos de choya. Que asuma la propia perspectiva de ellos respecto al cerro y el agua. Y, justamente esa ontología de los vecinos y vecinas, la manera en que ellos mismos se presentan ante el mundo, no es como ANTI-mineros, sino como Defensores del Agua y el Cerro, defensores de aquello que consideran sagrado y vital para sus mundos y sus vidas. (p.3)

Allí se torna clave la posibilidad de escucha respetuosa de las distintas cosmogonías en juego, los intereses y relaciones de poder en disputa por su hegemonía donde los bienes no tienen representación reconocida a nivel jurídico, ni mítico-religioso ni científico-ambiental.

Ante ello, es clave establecer un diálogo entre las distintas posturas y ontologías, en algunos casos imposibles, a partir del poder estructural que tiene el discurso de cosificación de la naturaleza y la mercantilización de todo lo existente en ella. También establecer una postura reflexiva sobre un ambientalismo que

no lleve a extremos, sí con los habitantes adentro, con el debido respeto y ética ambiental, cultural y a los derechos humanos y no humanos debidamente respetados. Modelo y éticas que faciliten disponer, utilizar y limitar los beneficios de la naturaleza y sus aportes a la humanidad y viceversa.

A su vez, producir el debido y respetuoso reconocimiento de lugares sagrados, ofrendas ceremoniales y otras muestras de vinculación profunda con la naturaleza por parte de pueblos originarios, ya que su rechazo produjo no solo descalificaciones religiosas, espirituales y filosóficas por parte de los colonizadores, también fueron argumentos para su extinción violenta. A ello se sumó el cuestionamiento de que los aborígenes tenían —o no— alma, discusión en esa época dentro del mismo cristianismo... argumentando que vivían como salvajes y ni los escritos bíblicos los tenía en cuenta, como señalamos.

Aquí, es importante destacar el aporte de Eduardo Viveiros de Castro en su trabajo *Antropología perspectivista* y el método de equivocación controlada, de 2004, donde dice:

Para los europeos, el signo diacrítico ontológico es el alma (¿son los indios humanos o animales?). Para los indios, es el cuerpo (¿los europeos son humanos o espíritus?). Los europeos nunca dudaron de que los indios tuvieran cuerpos. Después de todo, los animales también los tienen. A su vez, los indios nunca dudaron de que los europeos tenían almas. Los animales y los espíritus también los tienen. En resumen, el etnocentrismo europeo consistió en dudar si otros cuerpos tienen las mismas almas que ellos mismos (hoy llamaríamos al alma "la mente", y el problema teológico del siglo XVI sería ahora el "problema filosófico de otras mentes"). El etnocentrismo amerindio, por el contrario, consistía en dudar de si otras almas tenían los mismos cuerpos. (p.6) (174)

Las potencias colonizadoras esclavistas sustituyeron el sistema de valores dominantes incluidos los religiosos, mediante la racialización y subordinación estructural de los esclavos y esclavas, para seguir naturalizando la diferencia de modo económico, político, religioso, corporal, cultural e intrasubjetivo, para consolidar el vínculo asimétrico. Esto facilitó/a la negación, naturalización y legitimación de la desigualdad y como parte de la interiorización psíquica del régimen dominante en el psiquismo tanto del colonizador/esclavista como del colonizado/esclavo. Discriminaciones estructurales necesarias para sostener las desigualdades hasta nuestros días en muchos lugares del mundo y subjetividades mediante constantes actualizaciones neocolonizadoras. Discriminaciones que hicieron y hacen perder saberes y conocimientos de distintos pueblos aborígenes en su vinculación con el mundo de vida y de la espiritualidad que los acompaña.

Sobre ello podemos destacar los comentarios de la guardia indígena en el lugar y sobre el rescate de cuatro niños indígenas perdidos en la Amazonia (2023):

“La fuerza que se les dio a los niños fue combinada, de la fuerza pública y la fuerza espiritual. La medicina que se utilizó fue medicina occidental y medicina tradicional, pues es muy importante que se tenga el enfoque de los pueblos indígenas y por eso la medicina tradicional es fundamental para la sanación”, dijo. (p.2) (175)

En el informe, el director de la Unidad de Restitución de Tierras, Giovanni Yule afirma:

En la jungla, cada ente —río, árbol, animal, montaña— tiene su espíritu y por ello ese "pacto" con la madre selva, explican, es fundamental. La madre selva los acogió y en cierto sentido no los dejaba salir. Pero finalmente los ha "soltado" y, según Yule, también

para lanzar un mensaje: "a los niños indígenas hay que protegerlos porque están siendo muy golpeados". (p.3)

Por la gravedad del impacto como consecuencia de distintos tipos de violencias ejercidas contra los territorios, hábitats y sus habitantes humanos y no humanos, la demanda central es trabajar críticamente las tendencias hegemónicas de la globalización dominante, tendencias que pretenden homogeneizar las culturas y así borrar las diferencias locales y sus identidades, acompañadas por la descalificación de sus referentes históricos, de su conexión territorial y ambiental, de sus creencias, de sus lazos sociales y de sus instituciones referentes, lo que agrava la situación. Ante ello, se torna necesario e imprescindible producir pensamiento crítico contra tales presiones y condicionamientos, y desarrollar e implementar políticas soberanas de carácter estructural.

Sujetos de derecho no humanos reconocidos en la legislación mundial

- La naturaleza, Constitución de Ecuador, 2008.
- La naturaleza, Constitución de Bolivia, 2009.
- Orangutana "Sandra", Buenos Aires, 2014.
- Zona Parque natural Tuhoe, Nueva Zelanda, 2014.
- Río Atrato, Colombia, 2016.
- La naturaleza, Australia, 2017.
- Río Whanganui, Nueva Zelanda, 2017.
- Río Ganges y sus afluentes, India, 2017.
- Glaciares, India, 2017

- Personalidad jurídica a todo el reino animal. Animales como sujetos, 2018.
- Río Marañon-Perú, 2024 (río contaminado por la explotación petrolera). Río y sus afluentes considerados como parte integral de la comunidad del pueblo indígena Kukama.

Sacralización/desacralización de la naturaleza

El proceso de sacralización/desacralización de la naturaleza, de lo humano y no humano que conforma la misma, se realiza tanto para ligarla como para desligarla de poderes divinizados, de las distintas deidades asignadas y protectoras. Proceso que hace a la historia de la humanidad en la construcción de sentidos mágicos-míticos y/o religiosos en su vinculación con el mundo de vida y en sus relaciones de poder para tratar de hegemonizar sus creencias, referencias y establecer las normativas y jerarquías derivadas

El dominio en buena parte del mundo avalado por el monoteísmo que habilita el sometimiento y cosificación de la naturaleza al servicio de la humanidad (salvo las primicias de los frutos del suelo que será llevado a la casa de Yavé), en condiciones exageradas en muchos lugares, generó serios problemas entre pueblos y con la misma naturaleza hasta nuestros días. A su vez, se produjo un fuerte rechazo y victimización de las culturas que continuaban/continúan adorando o sacralizando otros seres y presencias, salvo aquellas que adoran y respetan las creencias y lugares propios del monoteísmo ligados a su construcción histórica.

La profanación de lugares sagrados de los pueblos originarios es y fue una de las constantes en la puja política, económica, cultu-

ral, religiosa y entre intereses extractivistas versus los proteccionistas.

Aquí resulta importante considerar la contribución de Giorgio Agamben según un trabajo realizado por Matías Saidel, en el año 2013 sobre su concepto de profanación:

Profanar es lo contrario de consagrar: “si consagrar (*sacrare*) era el término que designaba la salida de las cosas de la esfera del derecho humano, profanar significaba por el contrario restituirlos al libre uso de los hombres”. Al contrario de la secularización, la profanación “desactiva los dispositivos del poder y restituye al uso común los espacios que el poder había confiscado. (...) Es que, si todo deviene objeto de consumo, desde las mercancías y las “experiencias”, hasta el propio cuerpo, las posibilidades de usar libremente se desvanecen. De allí la necesidad de profanar lo improfanable: restituir al uso común aquello que fue separado. Se trata de inventar nuevos usos de los objetos y de la propia identidad, de aprovechar la condición de disolución de las tradiciones del capitalismo post-industrial para dar lugar a una comunidad que no se basa en ningún criterio preestablecido y que no se da un fin determinado, que está presente potencialmente y puede actualizarse en cualquier momento. (p.450/1) (176)

Profanar los sitios sagrados de distintas culturas, por parte de los intereses extractivistas, desligarlas de ellos, descalificar o prohibir sus rituales y creencias, atacar sus experiencias y vivencias comunitarias, tienen por objeto lograr la desterritorialización de su hábitat como también subjetiva, la vulneración de sus derechos en forma estructural, incluso significativa y cultural frente a lo adverso y a sus proyectos comunes. Estrategias centrales para lograr la explotación extractivista y la mercantilización de su

producción y de todo aquello vinculado a la naturaleza con sus seres humanos y no humanos.

El monoteísmo dominante profundizó su estrategia durante el Renacimiento, en especial por los sectores burgueses emergentes habilitados para poder tomar a la naturaleza como objeto domínable, controlable para su explotación, sin ningún tipo de permiso ni autorización y menos desde el modelo respetuoso de solicitud implementado por pueblos originarios y de culturas con fuerte carga mitológica como la greco-romana antigua, influyendo incluso en las normativas y estructura del derecho de la última.

Giorgio Agamben en otro escrito de 2011 nos aporta:

Según el derecho romano las cosas que, de una manera u otra, pertenecen a los dioses serían sagradas o religiosas. Como tales, se ven sustraídas del libre uso y del comercio de los hombres, y no se pueden ni vender, darlas en préstamo ni cederlas en usufructo o ponerlas en servidumbre. Sería sacrilegio violar o transgredir esta indisponibilidad especial reservada a los dioses (...). Por ello, el gran jurista Trebacio escribiría: "En sentido propio, es profano aquello que, después de lo sagrado o religioso que era, se encuentra restituido al uso y la propiedad de los hombres." (p.3)

Aquí la importancia de estos antecedentes históricos frente a los poderes extractivistas colonizadores clásicos y/o neocolonizadores actuales que requieren desconocer todo aquello considerado sagrado por los pueblos originarios, explotarlos y poner esos recursos a disposición del mercado, de sus intereses productivos y geopolíticos. Atendiendo a que si conservan su lugar en el orden de lo consagrado, tienen que transgredir, profanar lo reservado a los dioses. De allí la necesidad de descalificar toda creencia de los pueblos originarios, como forma de desculpabilizar la mercantilización de todo aquello considerado como propio de lo sagrado.

Sigue Agamben:

En esta perspectiva, podríamos definir a la religión como aquello que sustrae las cosas, los lugares, los animales o las personas del uso común para transferirlas al seno de una esfera separada. No solamente no hay religión sin separación, sino que toda separación contiene o conserva ante sí un núcleo auténticamente religioso. (p.3) (177)

Por su parte religare significa ligar distintos mitos y creencias para constituirlo en cuerpo de sentido religioso-espiritual y los espacios sagrados asignados en lo terrenal como en lo cósmico y las diferenciaciones derivadas.

Vale considerar que el pasaje del orden y ley divinizada y su humanización mediante la construcción humana y laica de las propias leyes de funcionamiento social, político, económico, constituye una profunda ruptura por su desligamiento con lo mítico-religioso como determinante, si bien puede contener preceptos morales, éticas y límites para una convivencia previsible.

Aquí consideramos importante citar a la filósofa Marcela Rosales (2020, p.44) cuando analiza las reflexiones de E. Balibar vinculadas con la revolución francesa de 1789 y lo que su declaración de derechos expresa, ya que constituirían un umbral irreversible y por el cual habría conducido a la ecuación que expresa que el hombre como ciudadano ha dejado de ser un sujeto "llamado por la ley", para pasar a ser aquel que "hace la ley". (178)

El derecho y el sujeto de derecho construido sociopolíticamente por organizaciones institucionales humanas lo constituye como nuevo soberano que reemplaza al Rey ejecutor del mandato divino, a lo religioso como marco legal y a sus otros intermediarios como administradores y referencia/referentes de lo normativo.

Vale destacar que el mandato bíblico impone a la humanidad obedecer a Dios, debe ejercitar el poder y el dominio de la tierra en el sentido impuesto. Desde allí el ejercicio político del poder humano delegado por el mismo Dios. Sujeción difícil de administrar y menos para emanciparse.

Esto genera una fuerte tensión sobre la elaboración de leyes desde la tarea propia del humano y no como sujeción natural a lo divino, a sus leyes y normas derivadas, supuestamente inmodificables, ajenas al poder humano.

Este proceso constituye un verdadero salto cualitativo y articulador entre las distintas visiones, cosmogonías y su legitimación desde el lenguaje del derecho y legal elaborado por los seres humanos. Proceso que transforma la tensión en tema político por excelencia por su impacto transversal a los distintos sentidos en disputa por la hegemonía.

La desacralización de la ley en su carácter originario y como resultado de construcciones mítico-religiosas hace que se produzca una salida del lugar del ser humano considerado en estado de naturaleza, determinado y condicionado por su subordinación a sus creencias y en su afectación multinivel. Se produce así un pasaje del estado de naturaleza al estado político-cultural, donde comienza a intervenir y aplicarse la ley como construcción humana versus o contraria a la ley natural y a la coacción de la primera sobre la segunda. Tema sumamente crítico que alimenta el antropocentrismo y la cosificación omnipotente de la naturaleza y el desconocimiento o el rechazo a ser parte de esta por la humanidad. ¿El sujeto humano al elaborar las propias leyes supuestamente lo “diviniza” y habilita a disponer de la naturaleza como los dioses o Dios?

Un tema de profunda actualidad es el pasaje de lo mágico-mítico-religioso como referencia dominante o única según las rela-

ciones de poder vigentes, al lenguaje del derecho construido por la propia humanidad en el reconocimiento de sus derechos. Ello es central ya que entra dentro del discurso dominante o de referencia para otros reconocimientos, también de lo no humano y de la naturaleza en su conjunto. Sobre esto último es clave ampliarlo a los derechos ecoambientales de la naturaleza y de todo lo vivo, ya que en muchos países han quedado afuera o excluidos, posiblemente a partir de la necesidad vigente de su cosificación y ajenización para su libre explotación.

Entre otros aspectos, la desacralización de la naturaleza hace que se la tome como objeto y se profundice el individualismo, el racionalismo y se descalifiquen los distintos tipos de rituales (los que han quedado en muchos pueblos y culturas originarias) y vínculos con ella como sujeto mítico-religioso, con las ofrendas y respetos a fin de lograr sus bondades para la vida del conjunto.

A partir de estas posturas, parte de la humanidad ha ido imponiendo el considerarse ajeno a la naturaleza, con una diferencia jerárquica con derecho a explotarla sin límites. Se produce así una disociación hasta en sus mismos cuerpos, previamente síntesis de su contexto, con la energía sociocultural, psicosocial y podríamos agregar ecoambiental.

Sobre este tema, nos aporta Le Bretón (1990, p.45):

Con el nuevo sentimiento de ser un individuo, de ser él mismo, antes de ser miembro de una comunidad, el cuerpo se convierte en la frontera precisa que marca la diferencia entre un hombre y otro. (179)

También con lo no humano. Los cuerpos humanos quedan así como diferencia y ajenidad de todo aquello de la naturaleza que los conforman y de la cual devienen.

Sigue Le Bretón:

El hombre africano tradicional está sumergido en el cosmos, en la comunidad, participa del linaje de sus antepasados, de su universo ecológico y todo esto está en los fundamentos de su ser. (p.25)

El individualismo rompe con esa pertenencia de la humanidad a/con la naturaleza de la que forma parte.

Le Bretón argumenta:

Lo que nosotros entendemos por persona es concebido en las sociedades africanas como una forma compleja, plural. La oposición esencial está en la estructura holística de estas sociedades en las que el hombre no es un individuo (es decir indivisible y distinto) sino un nudo de relaciones. (p.24 y ss.)

Este proceso favorece el modelo de centralidad en el hombre (en el “varón” sería más ajustado decir) para el dominio de la naturaleza, otorga el aval para su explotación sin límites, contaminación, saqueo, para el impulso del capitalismo (siglos XV y XVI) y el apoderamiento en manos de los que terminan avalados religiosa, legal y armamentísticamente para saquear y colonizar distintos continentes y regiones del mundo y a sus pueblos. Esto produce una violencia estructural con alto riesgo de sobrevivencia para el humano y no humano hasta nuestros días.

Sobre la desacralización dice Le Bretón:

(...) el retroceso y luego el abandono de la visión teológica de la naturaleza lo conduce (al individuo) a considerar al mundo que lo rodea como una forma pura, indiferente, una forma ontológicamente vacía que solo la mano del hombre, a partir de este momento, puede moldear. (...) La individuación del hombre se produce paralelamente a la desacralización de la naturaleza. (...) La desacralización de la Naturaleza provoca cierta individuación del humano, al diferenciarse

en ella, pero también el individualismo, ya que lo separa de su comunidad. (p.45)

El individualismo, si bien puede considerarse como un avance sobre la indiferenciación con el otro, tiene el costo de rechazar, en muchos casos, lo común como nutriente mutuo. Asimismo, el ser resultante de la desacralización de la naturaleza, de sus mitos y creencias fundantes, tiene la deriva de disociar a los sujetos de sus cuerpos y de sus comunidades que los significan y brindan identidades e identificaciones clave a múltiple vía.

Además, vincularmente, la desacralización de la naturaleza se agrava con el aislamiento social de los cuerpos y la descalificación de lo común. Proceso, que, si bien produjo un avance del poder humano en el supuesto dominio sobre la naturaleza, generó la descalificación del encuentro social con el otro y de su necesidad común en la ligadura virtuosa y respetuosa con sus ciclos y con su producción.

El proceso desacralizador fue acompañado por el racionalismo que confrontó con el sentido dominante mítico-religioso, con los agrupamientos humanos resultantes o convocantes por sus creencias. Racionalismo que puede portar un temor a que las comunidades junto a la naturaleza, el pensamiento mítico-religioso y el poder político derivado, puedan “fagocitar” lo individual, lo que dificultaba/a integrar/complementar virtuosamente lo humano con la naturaleza.

Además, el individualismo termina abonando la sacralización sustitutiva de la propiedad privada y legitimando toda aquella conseguida mediante distintos tipos de violencias (explotación, saqueo, guerra, endeudamiento u otras).

De este modo, la caída de la sacralización de la naturaleza, de las cosmogonías aborígenes de distintos continentes, cuya vivencia es ser un todo con ella, culmina con la sacralización de lo

individual, de la propiedad privada, del mercado y de lo tecnológico, más recientemente.

Proceso que, si bien limitó la omnipotencia y divinización de los astros, de la dependencia de los ritmos de la naturaleza y de la necesidad de negociación con ella, se derivó en el abuso de ella sin límite alguno y el quiebre del vínculo sociocultural y de los mismos cuerpos/subjetividades con ella.

En muchos pueblos aborígenes, la humanidad, al considerarla parte de la naturaleza, su misma corporeidad está conformada por distintos componentes no humanos que hacen a su estructura y parentescos múltiples. Parentescos comprobados por la ciencia actual. Desde allí, conciben sentidos reconociendo vínculos ancestrales con no humanos, con el agua, lagos, tierra, tratados como sujetos, como presencias sagradas y con profunda participación intrasubjetiva y vincular en/con lo humano.

La desacralización de la naturaleza, su pasaje a objeto/cosa a dominar facilita su explotación y extractivismo sin considerar sus límites, y levanta la esperable resistencia de los sectores y potencias dominantes contra las cosmogonías aborígenes a reconocerla como sujeto de derechos, defendiendo, contrariamente, sus modelos de expansión y explotación de recursos.

La ecolítica tiene sus tempranos inicios en esta tensión sacralización/desacralización de la naturaleza y la politización —entre seres humanos— de la relación con ella.

El pasaje al supuesto dominio humano de la naturaleza como objeto requiere necesariamente de una ruptura con lo mágico-mítico, religioso omnipotente o su debilitamiento como sujeto en ese nivel. Este proceso no elimina totalmente los temores y vulnerabilidades ante la misma y a su poder, cuyas vivencias siguieron/siguen conformando sentidos en la relación del ser humano con ella desde la antigüedad. Esto último significó una

construcción primaria de un orden imaginario, simbólico y normativo, supuestamente transhumano, entre los dioses creados y sus sujeciones para incluirse, sostenerse, aliarse para sobrevivir y controlar la vida, la naturaleza e interrelación derivada. Sujetos míticos con relaciones de poder fundantes de “verdades” y legitimación de saberes, normativas, alianzas, conflictos, violencias, destituciones y subordinaciones que van fijando los modos posibles de ser sujetos y las resistencias a ese mundo creado como ajenidad por las nuevas creencias que se transformarán en hegemónicas.

La creación cultural de sujetos míticos dominantes e interactuantes, al modo de panteones o familias divinizadas, tienen —en principio— el objetivo de definir su nivel de orden, roles, funciones y subordinaciones. Desde allí, son tratados como ajenidad por distintas culturas a partir de la omnipotencia depositada y necesitada en su armado de las experiencias reales de la humanidad con el mundo de vida y sus límites ante la naturaleza.

Con la desacralización de la naturaleza, se comenzó a atacar el monte y a deforestar en general por constituirse en “obstáculo” para el desarrollo económico, se avanzó con la producción de granos, de ganado, con la explotación minera y otras. También se alejó o descalificó la producción farmacéutica de la época, de las bondades de las distintas plantas y especies que contribuían con la salud humana y no humana y la elaboración de los remedios naturales conocidos por pueblos originarios. Otra estrategia de alejamiento de las bondades de la naturaleza y del monte para la subsistencia humana y no humana, es abandonar la función nominativa de las distintas especies existentes para su reconocimiento e inclusión, lo que pasa a alimentar su negación y borramiento cultural ligado. De este modo, se empiezan a olvidar o desconocer los nombres otorgados, las funciones, su historia, su

colaboración e importancia para otras especies, para el suelo, el ambiente y la salud. Se arrasa así con la historia de la relación con la naturaleza y se homogeniza la negación y descalificación, siendo caldo de cultivo perfecto para nuevos tipos de explotación.

Se desligó así la omnipotencia y divinización de la naturaleza y la dependencia con sus ritmos o ciclos naturales y la necesidad de negociación con ella. Simultáneamente, el avance del poder humano y su dominio generó la caída del encuentro con el otro, de los rituales como construcción de vínculos y de comunidad. También de las ofrendas ligantes con la naturaleza, con su respeto, con el reconocimiento de su potencia, de sus bondades proveedoras. Asimismo, de sus derechos, de sus límites, de la necesidad de solicitud de permisos para proveerse y el respeto a las normativas protectoras para la satisfacción de las necesidades mutuas.

Este proceso, además del aislamiento social de los sujetos, lleva a un desligamiento de estos con sus comunidades en el vínculo con ella y con sus propios cuerpos como parte del conjunto, lo que genera vulnerabilidad estructural.

La paradoja se dispara, ya que se focaliza la ventaja de lo individual sobre la supuesta omnipotencia de la naturaleza, pero ahora las acciones humanas son las productoras de la vulnerabilidad de seres humanos y no humanos y de la naturaleza en su conjunto. A partir de ello, su responsabilidad es central para modificar el curso vigente por ser la especie causante principal de la situación. La amenaza y consecuencias actuales provienen más de las acciones humanas que de otros factores causales.

Vale destacar que la descalificación de la vivencia humana de ser parte de la naturaleza y con distintos tipos de vínculos virtuosos con ella se produjo luego de múltiples historias de sometimientos culturales, religiosos, saqueos, esclavitudes, genocidios, hasta nuestros días.

Este movimiento desligó a parte de la humanidad de la omnipotencia y divinización de la tierra, de algunos astros ligados a la vida como el sol y la luna y de las manifestaciones de la naturaleza. También mitigó la dependencia con sus ritmos y con la necesidad de negociación con ellos para conseguir sus bondades (buenas cosechas, lluvias, control de desastres), mediante rituales, ofrendas ligantes con la naturaleza y fiestas de agradecimiento. Contrariamente, comenzó a dirigirse a ella con falta respeto a sus bienes y biodiversidad, a desconocer sus condiciones, sus bondades proveedoras dentro de sus límites, también del respeto a las normativas protectoras y su posibilidad de agotamiento, reacción negativa o imposibilidad o limitada capacidad de recuperación.

De este modo, la desacralización y violenta cosificación de la naturaleza llevó a implementar un dominio vulnerador de sus derechos, modelo legitimado hasta el presente, en muchos casos.

Por su parte, el vínculo armonioso con la naturaleza es o fue realizado por innumerables culturas en forma común, solidaria, fraternizada y/o tomada como sujeto de derechos, ya sea en la producción, recolección de sus frutos, vínculo imaginario, simbólico y creativo con ella.

Mientras que la racionalidad dominante, surgida con fuerza en la modernidad, junto a la desacralización de la naturaleza, alejaron de la misma a las potencias dominantes, las que pasaron a someterla, explotarla sin límites, como objeto y ajenidad.

A su vez, el modelo expoliador resultante fue sostenido por los distintos colonialismos, neocolonialismos, por los intereses individuales, industriales y por las violencias contra la naturaleza para dominarla y extraerle todo lo necesitado o no, sin respeto alguno. Modelo que continúa vigente hoy luego de más de cinco siglos de vigencia.

Además, la centralidad en el hombre/varón para su dominio se consolidó con el aval y legitimación, para su explotación obsce-na, por parte de potencias imperiales o con pretensión de tales, a partir de su poder económico, normativo, religioso, técnico y arma-mentístico para saquear y colonizar distintos continentes y regio-nes del mundo y a sus pueblos.

Por lo que es central, globalmente, visualizar estos intereses y defender/incluir las cosmogonías de pueblos originarios, entre otras, y los desarrollos científicos y políticos actuales protectores de los bienes naturales locales, de la naturaleza en su conjunto, con respeto a las soberanías para que no sean sacrificados por los intereses extractivistas ni se diluyan las posibilidades de sobre-vida de todo lo vivo. Lucha imprescindible para prevenir y reparar el daño que se está produciendo, dado que se ha entrado en un serio riesgo de sobrevida de todo lo vivo si no se interviene en forma inmediata y sostenida mediante acuerdos globales de reme-diación de lo dañado y combatir las causales con compromiso humano. También la urgencia de recuperar y/o producir las solidaridades correspondientes tanto entre humanos como con los distintos ecosistemas. Esto facilitaría y haría más sostenible y previsible los vínculos de todo lo vivo entre sí y con el ambiente compartido.

El antropocentrismo negador de sus excesos genera más voracidad, descontrol, desigualdades insoportables y otras violen-cias para mantener el ecocidio existente. Ello afecta cultural, social, política, psicológica, económica y espiritualmente la rela-ción en/con la naturaleza y con toda otredad.

Por lo que, el modelo dominante vigente se transforma en un serio problema actual y a futuro ya que no incluye el trato respec-tuoso con lo humano ni con lo no humano como sujetos que

también contribuyen a la vida y a la identidad singular y común (ambiente, paisaje, flora, fauna, ríos, mares, cerros, ciudades).

La supuesta autonomía del ser humano de la naturaleza o su aprovechamiento y dominio arrasador encuentra y seguramente va a producir y lo está haciendo, reacciones de esta, algunas en forma violenta como sequías prolongadas, inundaciones, derretimiento de hielos, huracanes, tsunamis, entre otras.

Por ello es clave recuperar la cosmovisión de la humanidad como especie perteneciente a la naturaleza y no a la inversa, la naturaleza a los humanos. Considerando, como tratamos de argumentar, que es parte de la herida y relación de poder, por momentos, insoportable por la vivencia de vulnerabilidad que despierta la dependencia con ella. Ello requiere avanzar en la posibilidad de asumir la vulnerabilidad de la naturaleza y la responsabilidad ética y moral de las acciones humanas sobre ella y su impacto destructivo, que culmina siendo también contra la propia especie.

Proceso que interpela políticamente a construir vínculos creativos con la naturaleza, su cuidado que vaya permeabilizando la necesidad de prácticas virtuosas para sostener la vida humana y no humana, esto es, una *psicoecopolítica* que llegue a conformar *ecosubjetividades* que reparen y potencien vínculos críticos y transformadores.

Bibliografía

- (1) UNESCO. Documento. *Antropoceno: la problemática vital de un debate científico*. Recuperado de: <https://es.unesco.org/courier/2018-2/antropoceno-problemativa-vital-debate-cientifico>
- (2) Diario Hoy Día Córdoba. Artículo: *Aseguran que la Tierra se encuentra en una época geológica diferente: el Antropoceno*. Por Natalia Concina. Martes 18 de julio de 2023. Recuperado de: <https://hoydia.com.ar/ciencia-y-medio-ambiente/aseguran-que-la-tierra-se-encuentra-en-una-epoca-geologica-diferente-el-antropoceno/>
- (3) Brown, Wendy: *En las ruinas del neoliberalismo* (2019). Ed. Traficantes de sueños. Madrid. 2021
- (4) Idem anterior.
- (5) Idem anterior.
- (6) Guattari, Félix: *Caosmosis* (1992). Ed. Manantial. Bs. As. 1996.
- (7) Correa Luna, Gabriel: *Chuchocona Hal*. Ed. Indígena HEN. Córdoba. 2023
- (8) Idem anterior.
- (9) Estatuto de Roma. Corte Penal Internacional. Recuperado de: [http://www.un.org/spanish/law/icc/statute/spanish/romestatute\(s\).pdf](http://www.un.org/spanish/law/icc/statute/spanish/romestatute(s).pdf)
- (10) Revista Vaticano News. Artículo: *El papa se reunió con los miembros de las primeras naciones de Canadá*. 31.3.2022. Recuperado de: <https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2022-03/el-papa-se-reunio-indigenas-primeras-naciones-canada-2022.html>
- (11) Revista Swissinfo.ch. Artículo: *El papa, en el lago sagrado de los indígenas canadienses*, publicado el 27 julio 2022 por Cristina Cabrejas. Recuperado de <https://www.swissinfo.ch/spa/el-papa-en-el-lago-sagrado-de-los-ind%C3%ADgenas-canadienses/47782870>
- (12) Patton, Paul: *Deleuze y lo político* (2000). Ed. Prometeo libros. Bs. As., 2013.

- (13) Kusch, Rodolfo: *América profunda*. Bonum editorial. Bs. As., 1986.
- (14) Winnicott, Donald W.: *Realidad y juego*. Granica, 1972.
- (15) Orihuela, Mijal: *Territorio. Un vocablo, múltiples significados*. Universidad de Flores Sede Comahue. 2011. Recuperado de: <https://area.fadu.uba.ar/area-2501/orihuela2501/#:~:text=El%20vocablo%20territorio%20proviene%20del,permanece%20vigente%20en%20diversos%20%C3%A1mbitos>.
- (16) Correa Luna, Gabriel: libro citado más arriba.
- (17) Braidotti, Rosi: *Lo Posthumano* (2013). Gedisa Editorial. Barcelona, 2015.
- (18) Kusch, Rodolfo: *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*. Ediciones Castañeda. San Antonio de Padua, Pcia. de Bs. As., 1978.
- (19) Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez en el Prólogo del libro *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Paidós. Bs. As., 2007.
- (20) Esposito, Roberto: *El corazón de lo real: inmunidad y biopolítica*, Revista Telar 16 (2016) ISSN 1668-2963. Entrevista a Roberto Esposito, pp. 181/86, por Denise León.
- (21) Sitio DelaCole.com Artículo: *¿Por qué los judíos dejamos piedras en las tumbas?* Recuperado de: <https://www.delacole.com/cgiperl/notas/vernota.cgi?nota=piedras-en-tumbas-judias>
- (22) Kusch, Rodolfo: *El pensamiento indígena y popular en América* (1970). Ed. Hachette. Bs. As., 1977.
- (23) Grimal, Pierre: *Eros. Diccionario de Mitología Griega y Romana* (1951). Paidós. Barcelona, 1982.
- (24) Freud, Sigmund: *Esquema del psicoanálisis*. (1938) Tomo III. Obras completas. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid, 1968.
- (25) Boff, Leonardo: *Desafíos a la educación ante los cambios en la vida y en la humanidad*. Página personal. Recuperado de: <https://leonardoboff.org/2021/03/22/desafios-a-la-educacion-ante-los-cambios-en-la-vida-y-en-la-humanidad/>

- (26) Página 12: *Demandan a Shell por un súper tifón en Filipinas*. 24/10/2025. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/868058-demandan-a-shell-por-un-super-tifon-en-filipinas/>
- (27) Esposito, Roberto: *Communitas. Origen y destino de la comunidad* (1998). Amorrortu editores. Bs. As., 2012.
- (28) Braidotti, Rossi: libro citado más arriba.
- (29) Spinoza, Baruj: *Ética demostrada según el orden geométrico* (1670). Editorial Trotta. Madrid, 2000.
- (30) Freud, Sigmund: *Malestar en la cultura* (1930). Obras completas. T. III, Biblioteca Nueva. Madrid, 1968.
- (31) Guattari, Félix; Rolnik, Suely: *Micropolítica. Cartografías del deseo* (2005). Traficantes de sueños. Madrid, 2006.
- (32) Guattari, Félix: *La revolución molecular* (2017). Ed. errata naturae. Madrid, 2017.
- (33) Grimal, Pierre: *Eros. Diccionario de Mitología griega y romana*. (1951) Paidós. Barcelona, 1982.
- (34) Haraway, Donna J.: *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. (2016) Edición Consonni. Bilbao. España 2019
- (35) Guattari, Félix: *Caosmosis* (1992) Ed. Manantial. Bs. As. 1996
- (36) Ruffini, María Luz: *Clases en el Doctorado de Ciencia Política*. CEA-UNC, Córdoba, Argentina, 2023.
- (37) Braidotti, Rosi: libro citado.
- (38) Foucault, Michel: *Seguridad, territorio, población* (2004). Fondo de Cultura Económica. Bs. As., 2006.
- (39) Organización Panamericana de la Salud. OPS–OMS. Informe: *Los determinantes ambientales de salud*. Recuperado de: <https://www.paho.org/es/temas/determinantes-ambientales-salud>
- (40) Alvado, Alicia: *Ecoansiedad, el efecto en la salud mental que trae el calentamiento global*. Hoy Día Córdoba, 03/01/2022. Crisis ambiental. Recuperado de: <https://hoydia.com.ar/opinion/ecoansiedad-d-el-efecto-en-la-salud-mental-que-trae-el-calentamiento-global>

- (41) Asociación Americana de Psicología. Artículo: *Abordar las preocupaciones sobre el cambio climático en la práctica*, por Melody Schreiber, 01/03/2021. Recuperado de: <https://www.apa.org/monitor/2021/03/ce-climate-change>
- (42) The Lancet, Revista científica. Informe: *Una incidencia en la salud mundial similar a la del tabaco*. Diario Página 12, 18/05/2022. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/422354-la-contaminacion-ambiental-causo-nueve-millones-de-muertes-e>
- (43) Guattari, Félix: *La ciudad subjetiva y post-mediática. La polis reinventada*. Fundación Comunidad Cali. Colombia, Junio de 2008.
- (44) Deleuze, Gilles y Guattari, Félix: *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (1972). Paidós. Barcelona, 1985.
- (45) Nietzsche, Friedrich: *La gaya ciencia o La ciencia jovial* (1879) Monte Ávila Editores. Caracas, Venezuela, 1985.
- (46) Patton, Paul: *Deleuze y lo político* (2000). Ed. Prometeo libros. Bs. As., 2013.
- (47) Deleuze, Gilles y Guattari, Félix: *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (1972). Paidós. Barcelona, 1985.
- (48) Laplanche, Jean: *Vida y Muerte en Psicoanálisis* (1970). Amorrortu Editores. Bs. As., 1973.
- (49) Grimal, Pierre: Diccionario de Mitología Griega y Romana. *Narciso* (1979) Paidós. Barcelona, 1982.
- (50) Derrida, Jacques: *El animal que luego estoy si(gui)endo* (2006). Editorial Trotta. Madrid, 2008.
- (51) Braidotti, Rosi: libro citado más arriba.
- (52) Murillo, Susana: *Agrietar el gobierno neoliberal de los cuerpos individuales y colectivos*. Artículo publicado en: Futuros Pensados. Instituto Tricontinental de Investigación Social. Bs. As., Junio 2020. Recuperado de: <https://thetricontinental.org/es/argentina/fp-introduccion/>

- (53) Freud, Sigmund: *Una dificultad para el psicoanálisis* (1917). Obras Completas, T. II. Biblioteca Nueva. Madrid, 1968.
- (54) Rosi Braidotti: idem anterior.
- (55) Robin, Marie-Monique: *La fábrica de pandemias. “Corremos el riesgo de entrar en un confinamiento crónico”*. Editions la Découverte. Revista RFI. Texto elaborado por Orlando Torricelli. Agosto 1, 2021. Recuperado de: <https://www.rfi.fr/es/francia/20210801-la-fabrica-de-pandemias-corremos-el-riesgo-de-entrar-en-un-confinamiento-cronico>
- (56) Díaz, Sandra: declaraciones en el diario Página 12, el 5/6/22 por el Día Mundial del Medio Ambiente. Artículo: *Especialistas alertan sobre el vínculo entre la degradación ambiental y la nueva era de enfermedades*. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/426795-especialistas-alertan-sobre-el-vinculo-entre-la-degradacion>
- (57) Bauer, Joachim: citado por Leonardo Boff, en artículo *Año Nuevo: volver al ser humano*. Diario Hoy Día Córdoba, 2 de enero de 2024. Recuperado de: <https://hoydia.com.ar/opinion/ano-nuevo-volver-al-ser-humano/>
- (58) Deleuze, Gilles y Guattari Félix: *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. (1980). Ed. Pre-Textos. Valencia, España. 2002
- (59) Svampa, Maristella: *No se puede ser feminista sin ser ambientalista*. Diario Perfil. Entrevista con el periodista Jorge Fontevecchia. 28-8-2021. Recuperado de: <https://www.perfil.com/noticias/periodismopuro/maristella-svampa-no-se-puede-ser-feminista-sin-ser-ambientalista.phtml>
- (60) Ruffini, María Luz: *“Seguir con el problema” de la pandemia: Chthuluceno y gubernamentalidades localizadas*. RAIGAL. Revista Interdisciplinaria de Ciencias Sociales, N° 7, abril 2020 – marzo 2021.
- (61) Latour, Bruno: *Esperando a Gaia. Componer el mundo común mediante las artes y la política*. Cuadernos de Otra Parte. Conferencia pronunciada en el French Institute de Londres, en noviembre de

- 2011, en ocasión del lanzamiento del Programa de Ciencias Políticas en Artes y Política (SPEAP).
- (62) Brown, Wendy: *En las ruinas del neoliberalismo* (2019). Ed. Traficantes de sueños. Madrid, 2021.
- (63) Braidotti, Rosi: texto citado más arriba.
- (64) Día de la Sobrecapacidad de la Tierra (The overshoot day). Recuperado de: https://www.wwf.es/nuestro_trabajo/informe_planeta_vivo_ipv/huella_ecologica/dia_de_la_sobrecapacidad_de_la_tierra/#:~:text=Espa%C3%B1a%20alcanza%20su%20%22d%C3%ADa%20de,sus%20demandas%20de%20recursos%20naturales.
- (65) Conferencia de Naciones Unidas sobre Biodiversidad (COP15), Montreal, Canadá. 2022. Revista Climática. Artículo *COP15: los países acuerdan proteger al menos el 30% de la biodiversidad para 2030*. De Eduardo Robaina, 19 diciembre, 2022. Recuperado de: <https://climatica.coop/final-cop15-30-biodiversidad/?tztc=1>
- (66) ONU/Eird.org. La Gestión del Riesgo de Desastres Hoy. Capítulo 17. La Gestión del Riesgo desde un enfoque de derechos. 2008.
- (67) Morisoli Edgar: *El poeta de La Pampa*. Página 12, 26/07/2020. Entrevista realizada por Marina Cavalletti. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/280209-edgar-morisoli-el-poeta-de-la-pampa/>
- (68) Boubeta, Miguel Anxo Bastos: *Un reaccionario radical: el pensamiento político de Murray N. Rothbard*. RIPS. Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas. Universidad de Santiago de Compostela. España, 2004. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38030106>
- (69) Guattari, Félix: *Caosmosis* (1992). Ed. Manantial. Bs. As., 1996.
- (70) Costa, Flavia: *Tecnoceno: algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida*. Taurus. Buenos Aires, 2021.
- (71) Fanon, Frantz: *Los condenados de la tierra* (1961). Fondo de Cultura Económica. México, 1971.

- (72) Ruffini, María Luz: *“Seguir con el problema” de la pandemia: Chthuluceno y gubernamentalidades localizadas*. (Citado más arriba).
- (73) Conferencia de Naciones Unidas sobre Biodiversidad (COP15). 2022. Recuperado de: <https://www.unidiversidad.com.ar/cop15-como-llegar-a-proteger-a-mas-de-un-millon-de-especies-en-peligro-de-extincion>
- (74) Lanza, Robert: *Una nueva teoría del universo*. Elementos: Ciencia y cultura, vol. 14, N°67 Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México) pp. 3-14 2007- Biblioteca Virtual Omegalfa 2019. Recuperado de: <file:///C:/Users/User/Downloads/una-nueva-teoria-del-universo.pdf>
- (75) Nietzsche, Friedrich: *La gaya scienza o La ciencia jovial* (1879) Texto 224: Crítica de los animales. Monte Ávila Editores, Caracas, 1985.
- (76) Malm, Andreas y Hornborg, Alf: *¿La geología de la especie humana? Una crítica al discurso del Antropoceno*. 2022. Recuperado de: <https://palaciolibertad.gob.ar/una-critica-al-discurso-del-antropoceno-por-andreas-malm-y-alf-hornborg/4812/>
- (77) Latour, Bruno: *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. (2017) Siglo XXI. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Reseñas sobre el libro realizadas por Micaela Comesaña, Revista Sudamérica N°9. 2018. Revista de Ciencias Sociales. CESP (Centro de Estudios Sociales y Políticos). Facultad de Humanidades - Universidad Nacional de Mar del Plata. Pcia. de Bs. As., Argentina.
- (78) Kusch, Rodolfo: *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*. Ediciones Castañeda. San Antonio de Padua, Pcia. Bs. As., 1978.
- (79) ONU: Cambio climático: Preinforme. Diario Página 12: *Cambio climático: dramático preinforme de la ONU*, 15 de febrero de 2022.

Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/401554-cambio-climatico-dramatico-preinforme-de-la-onu>

- (80) Revista Nature. Informe publicado por El Planeta Urbano: *Cuál es la próxima pandemia que podría activarse por el cambio climático*. 2-3-2022. Recuperado de: <https://elplanetaurbano.com/2022/05/cual-es-la-proxima-pandemia-que-podria-activarse-por-el-cambio-climatic>
- (81) Díaz, Sandra: *Nunca en la historia pusimos en peligro los ecosistemas como lo hacemos ahora*. Entrevista en la revista Caras y Caretas, 18/12/2023, realizada por Damián Fresolone. Recuperado de: <https://carasycaretas.org.ar/2023/12/18/nunca-en-la-historia-a-pusimos-en-peligro-los-ecosistemas-como-lo-hacemos-ahora/>
- (82) Nature Climate Change: informe publicado por Infobae en el artículo: *El diez por ciento más rico genera dos tercios del calentamiento global*. 09 de mayo de 2025. Por Newsroom Infobae. Recuperado de: <https://www.infobae.com/america/agencias/2025/05/07/el-10-por-ciento-mas-rico-genera-dos-tercios-del-calentamiento-global/>
- (83) Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra. *Declaración: AO 2011/10*. Asamblea Ordinaria del Parlamento Latinoamericano, Panamá, 2 de diciembre de 2011. Recuperado de: <http://parlatino.org/pdf/organos-principales/asamblea/declaraciones-resoluciones-actuales/pma-2-12-2011/declaraciones/declaracion10-universal-derechos-tierra.pdf>
- (84) ONU. *El acceso a un medio ambiente limpio y saludable es un derecho humano universal*. 28 Julio 2022. Derechos humanos. Recuperado de <https://news.un.org/es/story/2022/07/1512242>
- (85) Naciones Unidas. Derechos humanos. *Relator Especial sobre el derecho humano a un medio ambiente sano*. Recuperado de: <http://www.ohchr.org/en/special-procedures/sr-environment>
- (86) Sousa Santos, Boaventura de: *El capitalismo no funciona sin sexismo y sin racismo*. Las tres salidas de la pandemia según

- Boaventura de Sousa Santos. Diario Página 12. Por Bernarda Llorente, 5/12/2020. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/310091-las-tres-salidas-a-la-pandemia-segun-boaventura-de-sousa-san>
- (87) Carrete, Miranda: *El extractivismo urbano y la resistencia ecofeminista. Una ciudad que se asfixia sola*. Diario Página 12. 6/5/2022. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/419252-una-ciudad-que-se-asfixia-sola>
- (88) Vaticano. Prensa: *Exhortación apostólica Laudate deum del Santo Padre Francisco a todas las personas de buena voluntad. Sobre la crisis climática. 4/10/2023-Roma. Exhortación 22*. Recuperado de: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2023/10/04/0692/01509.html#spa>
- (89) Biodiversidad mexicana. Comisión Nacional para el conocimiento y uso de la biodiversidad. *Extinciones masivas*. Actualizado en: 13/10/2022. Recuperado de: biodiversidad.gob.mx/biodiversidad/extinciones
- (90) Freud, Sigmund: *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte* (1915). Obras Completas, Tomo II. Biblioteca Nueva. Madrid, 1968.
- (91) Kusch, Rodolfo: *El pensamiento indígena y popular en América*. Ed. Hachette. Bs. As., 1977.
- (92) Leakey, Richard y Lewin, Roger: *La sexta extinción. El futuro de la vida y de la humanidad*. (1995). Tusquets Editores S.A. Barcelona, 1997.
- (93) Kush, Rodolfo: *América profunda*. Editorial Bonum. Bs. As., 1986.
- (94) Haraway, Donna J.: *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno* (2018). Ed. Consonni. Bs. As., 2019.
- (95) Ruffini, María Luz: *“Seguir con el problema” de la pandemia: Chthuluceno y gubernamentalidades localizadas*. RAIGA. Revista

Interdisciplinaria de Ciencias Sociales, Nº 7, abril 2020-marzo 2021. IAPCS. Universidad Nacional de Villa María. Argentina.

- (96) Guattari, Félix: *Caosmosis*. Texto citado.
- (97) Danowski, Déborah y Viveiros de Castro, Eduardo: *¿Hay algún mundo por venir?* Extracto del libro de Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro, *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, São Paulo, Cultura e Barbárie, 2014. Recuperado de CCK anteriormente, ahora de: <https://palaciolibertad.gob.ar/hay-algun-mundo-por-venir-por-deborah-danowski-y-eduardo-viveiros-de-castro/4964/>
- (98) Butler, Judith: *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. (1997) Ediciones Cátedra. Universitat de Valencia. España, 2001.
- (99) Deleuze, Gilles; Guattari, Félix: *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (1980). Ed. Pre-Textos. Valencia, España. 2002.
- (100) Braidotti, Rosi: *Lo Posthumano*. Libro citado más arriba.
- (101) Guattari, Félix: *Caosmosis*. Texto citado más arriba.
- (102) Hardt, Michael y Negri, Antonio: *Imperio* (2000). Paidós. Bs. As., 2002.
- (103) Canetti, Elias: *Masa y poder* (1960). Muchnik Editores. Barcelona, 1981.
- (104) Patton, Paul: *Deleuze y lo político*. Citado más arriba.
- (105) Berardi, Franco “Bifo”: *Brutalismo supremacista capitalista-libertario*. Revista Lobo suelto. Publicado el 25/5/2024. Recuperado de: <https://lobosuelto.com/brutalismo-supremacista-libertario-capitalista-franco-bifo-berardi/>
- (106) Haraway, Donna J.: *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Edición Consonni. Bilbao, España, 2019.
- (107) Braidotti, Rosi: *Lo Posthumano*. Texto citado.
- (108) Guattari, Félix: *Caosmosis*. (1992) Ed. Manantial. Bs. As., 1996.

- (109) Berardi, Franco "Bifo": *Brutalismo supremacista capitalista-libertario*. Citado más arriba.
- (110) Freud, Sigmund: *Lo ominoso* (1919). Obras completas, Tomo 17. Amorrortu editorial. Bs. As., 1975.
- (111) Guattari, Félix: *Caosmosis*. Libro citado.
- (112) Ruffini, María Lux: apuntes de clase citada más arriba.
- (113) Braidotti, Rosi: *Lo Posthumano*. Texto citado más arriba.
- (114) Guattari, Félix: *La ciudad subjetiva y post-mediática. La polis reinventada*. Fundación Comunidad Cali. Colombia, junio de 2008.
- (115) Foucault, Michel: *El nacimiento de la biopolítica* (1978-1979). Fondo de Cultura Económica. Bs. As., 2007.
- (116) Brown, Wendy: *En las ruinas del neoliberalismo*. Texto citado más arriba.
- (117) Guattari, Félix: *Caosmosis*. Texto citado más arriba.
- (118) Gago, Verónica y Palmeiro, Cecilia: Palabras previas al libro de Wendy Brown, *En las ruinas del neoliberalismo*, ya citado más arriba.
- (119) Nietzsche, Friedrich: *La genealogía de la moral* (1887). Ediciones Gradifco. Bs. As., 2005.
- (120) Grimal, Pierre: *Crono. Diccionario de Mitología griega y romana* (1951). Paidós. Barcelona, 1982.
- (121) Arredondo Monika: *La ritualidad en tiempos de pandemia. Cómo matar la muerte*. Página 12. 25 de febrero de 2021. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/325815-como-matar-la-muerte>
- (122) Berardi, Franco "Bifo": *Asistiremos al colapso final del orden económico global*. Página12, 24 de agosto de 2020. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/287069-franco-bifo-berardi-asistiremos-al-colapso-final-del-orden-e>
- (123) Arredondo, Monika: *La ritualidad en tiempos de pandemia. Cómo matar la muerte*. Página 12, 25 de febrero de 2021. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/325815-como-matar-la-muerte>

- (124) Borja, Jordi: *Revolución urbana y derechos ciudadanos: Claves para interpretar las contradicciones de la ciudad actual*. Universitat de Barcelona. Tesis doctoral, marzo de 2012. Capítulo VI: Ciudadanía y exclusión.
- (125) Murillo, Susana: título del artículo: *Agrietar el gobierno neoliberal de los cuerpos individuales y colectivos*. Futuros pensados. Encrucijadas y desafíos en tiempos de pandemia global. Instituto Tricontinental de Investigación Social. Bs. As., junio 2020. Recuperado de: <https://thetricontinental.org/es/argentina/fp-introduccion/>
- (126) Brown, Wendy: *En las ruinas del neoliberalismo* (2019). Texto citado.
- (127) Guattari, Félix: *La ciudad subjetiva y post-mediática. La polis reinventada*. Texto citado.
- (128) Bertoldi, Manuel y Armúa, Gonzalo: *Desafíos y tareas para los movimientos populares en un sistema pandémico*. Futuros pensados. Encrucijadas y desafíos en tiempos de pandemia global. Instituto Tricontinental de Investigación Social. Bs. As., junio 2020.
- (129) Nietzsche, Friedrich: *Así habló Zaratustra* (1891). Ed. Sarpe. Madrid, 1983.
- (130) Kusch, Rodolfo: *América profunda*. Texto citado.
- (131) Esposito, Roberto: *Bíos. Biopolítica y Filosofía* (2004). Amorrortu editores. Bs. As., 2006.
- (132) Brown, Wendy: *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo* (2015). Titivillus. 2021.
- (133) Habermas, Jürgen: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1973) Amorrortu Editores. Bs. As., 1995.
- (134) Hardt, Michael y Negri, Antonio: *Imperio*. Texto citado más arriba.
- (135) Grimal, Pierre: *Eros*. Diccionario de Mitología griega y romana. (1951) Paidós. Bs.As., 1982.
- (136) Freud, Sigmund: *Psicología de las masas* (1921). Obras Completas, Tomo I. Biblioteca Nueva. Madrid, 1968.

- (137) Grimal, Pierre: *Zeus*. Diccionario citado.
- (138) Esposito, Roberto: *Bios. Biopolítica y filosofía* (2004). Amorrortu editores. Bs. As., 2006.
- (139) Sófocles: *Edipo Rey*. Hyspamérica. Ed. Orbis S.A. Bs. As., 1982.
- (140) Esposito, Roberto: *idem anterior*, 2004.
- (141) Grimal, Pierre: *Erisictón*. Diccionario citado.
- (142) Grimal, Pierre: *Gea*. Diccionario citado.
- (143) Latour, Bruno: *Gaia (Gea), figura (al fin profana) de la naturaleza en prácticas artísticas en un planeta en emergencia*. Centro Cultural Kirchner. Ministerio de Cultura Argentina. Recuperado de: <https://www.cck.gob.ar/gaia-figura-al-fin-profana-de-la-naturaleza-por-bruno-latour/5940/> Ahora: <https://palaciolibertad.gob.ar/gaia-figura-al-fin-profana-de-la-naturaleza-por-bruno-latour/5940/>
- (144) Freud, Sigmund: *Psicología de las masas* (1921). Obras Completas, Tomo I. Biblioteca Nueva, Madrid, 1968.
- (145) Grimal, Pierre: *Dioniso*. Diccionario citado.
- (146) Shiva, Vandana: *La salud del suelo, la de las plantas y la nuestra, son una sola*. Página 12, 17 de octubre de 2022. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/472920-vandana-shiva-la-salud-del-suelo-la-de-las-plantas-y-la-nues>
- (147) Patton, Paul: *Deleuze y lo político* (2000). Prometeo libros. Bs. As., 2013.
- (148) Freud, Sigmund: *Lo ominoso* (1919). Texto citado.
- (149) Sagrada Biblia: *Versión de Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1968.
- (150) Deleuze, Gilles y Guattari, Félix: *Mil mesetas*. Texto citado más arriba.
- (151) Correa Luna Gabriel: Texto citado.
- (152) Freud, Sigmund: *Tótem y tabú* (1913) Obras Completas, Tomo II. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid, 1968.

- (153) Derrida, Jaques: *El animal que luego estoy si(gui)endo* (2006). Editorial Trotta. Madrid, 2008.
- (154) Barei, Silvia: *La lengua de la tierra*. Diario Hoy día Córdoba. Publicado el 19 de octubre de 2022. Recuperado de: <https://hoydia.com.ar/opinion/la-lengua-de-la-tierra/>
- (155) Krenak, Ailton: *Ideas para postergar el fin del mundo*. Revista Adynata, reverses de clínicas estremecidas. Publicado el 31/7/2022 Recuperado de: <https://www.revistaadynata.com/post/ideas-para-postergar-el-fin-del-mundo---ailton-krenak>
- (156) *Marcha del agua. Tamarca. Perú* (2012). Recuperado de: www.hijadelalaguna.peru 2015.
- (157) Derrida, Jacques: *El animal que luego estoy si(gui)endo* (2006). Texto citado.
- (158) Braceras, Diana: *La cura de la angustia en la cosmovisión andina: el susto y el mal del espanto (del pensamiento "salvaje" al psicoanálisis)*. Ediciones Ciccus. Bs. As., 2018.
- (159) Diario Página 12, título de la nota: *Una puma fue declarada "animal no humano sujeto de derechos*. Fecha de publicación: 06 de agosto de 2022. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/446416-una-puma-fue-declarada-animal-no-humano-sujeto-de-de-rechos-e>
- (160) Barei, Silvia: *La lengua de la tierra*. Hoy día Córdoba. 19 de octubre de 2022. Recuperado de: <https://hoydia.com.ar/opinion/la-lengua-de-la-tierra/>
- (161) Derrida, Jacques: *El animal que luego estoy si(gui)endo* (2006). Editorial Trotta. Madrid, 2008.
- (162) Domínguez, Sara: Universidad Nacional de Jujuy (UNJu). Diplomatura en Medicina Tradicional y Salud Intercultural. Informe por Marcos Stábile: *Remedios de la sabiduría ancestral*. Página 12, 20/10/22. Desequilibrio de visiones. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/490936-remedios-de-la-sabiduria-ancestral>

- (163) López Córdova, Dania: *La reciprocidad como lazo social fundamental entre las personas y con la naturaleza en una propuesta de transformación societal*. Artículo publicado en: Buen Vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales. Boris Marañón Pimentel (Coordinador). Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Económicas. México, 2014.
- (164) CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe). *Observatorio del Principio 10 en América Latina y el Caribe*. Recuperado de: <https://observatoriop10.cepal.org/es/instrumento/ley-que-reconoce-derechos-la-naturaleza-obligaciones-estado-relaciones-estos-derechos>
- (165) SPDA. Actualidad Ambiental: *Río Marañón fue reconocido como titular de derechos: ¿Qué implica? Conoce 5 puntos clave*. Publicado el 20 de marzo de 2024. Recuperado de: <https://www.actualidadambiental.pe/rio-maranon-fue-reconocido-como-titular-de-derechos-que-implica-conoce-5-puntos-claves/>
- (166) Kothari, Ashish y Bajpai, Shrishtee: *¿Somos el río, o en el río somos?* (2018). *Ecología Política*, 55: 32-40. Recuperado de: https://www.ecologiapolitica.info/wp-content/uploads/2018/07/055_Kotharietal_2018.pdf
- (167) Eco. Ecoblog. MCP. *Personalidad jurídica para el río*. Publicado el 25 febrero de 2021. Recuperado de: <https://ecoblog.mcp.es/l4r/personalidad-juridica-para-el-rio/>
- (168) elDiarioAR: *Atrato, el río de Colombia con derechos propios como las personas*. Por Camilo Sánchez. Bogotá. Publicado el 17 de marzo de 2022. Recuperado de: https://www.eldiarioar.com/sociedad/medio-ambiente/atrato-rio-colombia-derechos-propios-personas_1_8833368.html
- (169) Systemicalternatives.org: *Reconocimiento del río Atrato como sujeto de derechos*. Por Alejandra Nuñez del Prado. Publicado el

- 29/3/2022. Recuperado de: <https://systemicalternatives.org/2022/03/29/reconocimiento-del-rio-atrato-como-sujeto-de-derechos/>
- (170) Diario Hoy día Córdoba: *Declaran como «sitio sagrado» al ancestral centro ceremonial Cerro Colorado*. Publicado el 08/07/2022. Recuperado de: <https://hoydia.com.ar/informacion-general/declaran-como-sitio-sagrado-al-ancestral-centro-ceremonial-cerro-colora>
- (171) Correa Luna, Gabriel. Texto citado más arriba.
- (172) Stengers, Isabelle: *La propuesta cosmopolítica*. Revista Pléyade N° 14. Julio-diciembre 2014 / pp. 17-41. Universidad Libre de Bruselas, Bélgica.
- (173) Fontenla, Manuel: *¿Es posible el diálogo? Una mirada intercultural sobre “la grieta minera”*. Publicado en Página 12 el 17 de abril de 2022. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/415664-una-mirada-intercultural-sobre-la-grieta-minera>
- (174) Viveiros de Castro, Eduardo: *Antropología perspectivista y el método de equivocación controlada*. Publicado por Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America. Vol. 2: Iss. 1, Article 1, 2004. Traducción: Andrés Laguens. Noviembre de 2019. Recuperado de: https://www.academia.edu/43170405/VIVEIROS_DE_CASTRO_E_2004_Antropolog%C3%ADa_perspectivista_y_el_m%C3%A9todo_de_equivocaci%C3%B3n_controlada_Traducci%C3%B3n
- (175) Página 12: *El rescate de los cuatro indígenas perdidos en la Amazonia. Cómo se salvaron los niños desaparecidos en la selva colombiana*. Publicado el 12 de junio de 2023. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/557405-el-saber-ancestral-salvo-a-los-ninos-en-la-selva>
- (176) Saidel, Matías: *Ontologías de lo común en el pensamiento de Giorgio Agamben y Roberto Esposito: entre ética y política*. Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política. N° 49, julio-diciembre, 2013, 439-457, ISSN: 1130-2097. Universidad Católica de Santa Fe.

- (177) Agamben, Giorgio: *¿Qué es un dispositivo?* En Scielo. Revista Sociológica, Vol. 26, N° 73. Ciudad de México, mayo-agosto 2011. Recuperado de: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732011000200010
- (178) Rosales, Marcela: *Spinoza-Hobbes. Entre retórica y necroscopía*. (2020). Regif Ediciones. Bs. As., 2020.
- (179) Le Breton, David: *Antropología del cuerpo y modernidad* (1990). Ed. Nueva Visión. Bs. As., 1995.