

Metabolismo del capital y enfermedad civilizatoria. Los encuentros del ecologismo popular como prácticas de sanación.

Por Horacio Machado Aráoz¹

El dinero es la divinidad visible, la transmutación de todas las propiedades humanas y naturales en su contrario, la confusión e inversión universal de todas las cosas...
(Marx, *Manuscritos Económicos y Filosóficos de 1844*).

Bajo el yugo de la Civilización

Desde a las abismales diferencias entre sus análisis, las miradas de Locke y de Marx convinieron en señalar al dinero-mercancía como la esencia y la fuerza motriz de la emergente civilización del Capital. Sin embargo, a estas alturas la ingenuidad de Locke, de ver allí el camino hacia una época idílica fundada en la extensión de la civilidad del “dulce comercio”, ha quedado trágicamente al desnudo, expuesta bajo la flagrante trayectoria de violencia continua y crueldad sin techo, que la “Civilización Occidental” ha trazado, desde sus orígenes a esta parte.

Hoy, a 200 años de su nacimiento, pocas dudas caben sobre la clarividencia histórica de Marx. Al correr el velo de la naturalización de la propiedad -justamente el objeto de la empresa intelectual de Locke- salta a la vista que la incesante acumulación del capital no puede prescindir de “*la conquista, la esclavización, el robo y el asesinato; la violencia, en una palabra*”. (Marx, 1977: 607). Pero, más allá de desmontar el relato fantástico que la economía política burguesa pretendía instalar sobre sus orígenes y de mostrar de modo implacable cómo esa historia estaba marcada “con trazos indelebles de sangre y fuego”, Marx avizoró -ya en su tiempo- que el capital inauguraba, en realidad, una nueva era histórica (para la humanidad y para la Tierra) signada por la violencia como principal factor de producción; una Era que hoy ya usualmente nombramos bajo el concepto de *Capitaloceno* (Crutzen y Stoermer, 2000; Altvater, 2014; Angus, 2016).

Desde sus orígenes, esa nueva era geológica se hallaba signada por una fascinante capacidad de producción cuya contracara insoslayable era una más que proporcional y abusiva capacidad de destrucción y de muerte. Todavía en el siglo XIX, Engels constataba que esa civilización avanzaba “*poniendo en movimiento los impulsos y pasiones más viles de los hombres y a costa de sus mejores disposiciones*” (1884). Incluso los adeptos al sistema admitían que su “superioridad” obedecía a la fuerza de “destrucción creativa” que lo impulsaba; a su extraordinaria capacidad para arrasar con todo, (Schumpeter, 1942). Intelectuales orgánicos del Imperio tuvieron claro cuáles eran y en qué consistían -en primera y última instancia- las bases de esa “civilización superior”²; una “superioridad” que no era en el genérico campo científico-tecnológico, como muchos aún creen, sino sólo en el restringido campo de las tecnologías de la guerra.

1 Doctor en Ciencias Humanas, con mención en Estudios Sociales y Culturales. Centro de Investigación y Transferencia Catamarca – CITCA CONICET-UNCA. E-Mail de contacto: lachomachadoa@gmail.com

2 “El occidente ha conquistado el mundo no a causa de la superioridad de sus propias ideas, valores o religión, sino por la superioridad demostrada en la aplicación de la violencia organizada. A menudo, los occidentales olvidan este hecho; los no occidentales, en cambio, lo tienen muy presente” (Samuel Huntington, “Where is Read?”, cit. Por Mellino, 2008: 147).



Como el propio Huntington lo admite, los “no occidentales” tuvieron claro que se trataba de una civilización que no venía a alumbrar la Era kantiana de la paz perpetua, sino todo lo contrario: el orden que crea exige y se basa en una carrera continua y creciente de guerras infinitas. Quienes padecieron y padecen la violencia colonizadora del capital, saben y sienten que viven el orden del *mundo invertido*; que, en ese mundo, la civilización es el nombre de la barbarie y que cada progreso dado en su nombre, significó y significa un paso más hacia el *enslavamiento* generalizado de la humanidad (Cesaire, 2006).

Y los pasos dados en nombre del progreso ya han sido muchos; demasiados. A principios del siglo pasado, Rosa Luxemburgo planteó con lucidez fulminante que la gran encrucijada de la época era “socialismo o barbarie”. Rosa se hallaba ante el escenario inminente de explosión de la barbarie institucionalizada, que estallaría a renglón seguido después de su asesinato. El nazismo, los totalitarismos y el(los) Holocausto(s)³, no fueron una anomalía en el proceso de civilización; ni obra exclusiva de algún psicópata. Como evidenció Enzo Traverso, si bien no estaba fatalmente inscripto en la historia, “*Auschwitz fue la culminación de una tendencia latente del mundo occidental, la irrupción en la superficie de la tierra del infierno oculto, la conclusión de una larga trayectoria ya marcada por la violencia de las cruzadas, las exterminaciones de la conquista del nuevo mundo, el genocidio armenio y las masacres tecnológicas de la primera Guerra Mundial*” (Traverso, 1997: 220).

Y pese a su carácter extremo -en el sentido que el desarrollo tecnológico fue incrementando las formas de la crueldad y las fronteras de la violencia-, la evidencia de ese Holocausto como anverso del curso ‘civilizador’ no logró crear las fuerzas necesarias para cambiar el rumbo. En contra de lo esperable (hablando de una especie que se distingue por su capacidad de aprendizaje), Auschwitz no fue el último escalón; sino uno más.

Así es que hoy, dado que no hubo socialismo en el siglo pasado, vivimos inmersos en un mundo de radicalización de la barbarie; un mundo donde el capital financiero logró transformarse “en la primera teología secular global, mediante la anexión del núcleo de los deseos humanos” (Mbembe, 2017) como principal energía que mueve la locomotora necroeconómica echada a andar hace poco más de cinco siglos...

A un siglo de las advertencias de Rosa, transitamos, probablemente, el último umbral de la barbarie. Pese a la drástica alteración del clima, de los equilibrios bio-geoquímicos que sostienen la vida, pese a que la propia supervivencia de la especie pende de un hilo, la civilización sigue imperturbable su incesante marcha “hacia adelante”. Y no se detiene, aún a sabiendas que es ese curso el que nos ha puesto en este umbral: el umbral de la extinción. La propia ciencia -que en su *mainstream* hegemónico ha guiado el trayecto seguido-, hoy nos da fuertes evidencias de que (de seguir así) efectivamente estamos en vías de extinción. Y sin embargo, nada parece tener la capacidad de asombrarnos ni conmovernos.

Así, el *último umbral* (precisamente abierto en la trayectoria reciente de los últimos 50 años, durante la irrupción de la fase neoliberal) involucra -para nosotros- no tanto

³ No se puede perder la noción de que en realidad lo que la historiografía convencional llama “el” Holocausto (también así, con mayúsculas) no fue el primero, ni el único, ni siquiera el más masivo que desencadenó “Occidente”. Más allá de la planificación y edificación de todo un régimen basado en la organización racional y científica de un sistema de muerte (Traverso, 2001; Mbembe, 2011) Auschwitz marcó la aplicación de la barbarie ya mundializada hacia el propio hombre blanco; la única originalidad histórica de Hitler consistió en haber aplicado en Europa formas de humillación y de violencia extremas que hasta entonces, la propia Europa sólo había reservado como recurso para la subyugación de “sus” colonias (Cesaire, 2006; Fanon, 1961).



los niveles de violencia y la capacidad de destructividad lograda y acumulada, sino más bien refiere a los *efectos ecobiopolíticos* de esa trayectoria de guerra y muerte. El último umbral significa no ya la probabilidad de la extinción biológica de la especie, sino (antes) la inminencia de atravesar el punto de no retorno en el curso de la *deshumanización*.

Dinero, Violencia y fractura socio-geo-metabólica.

“Si el dinero es el vínculo que me liga a la vida humana, que liga a la sociedad, que me liga con la naturaleza y con el hombre, ¿no es el dinero el vínculo de todos los vínculos? ¿No puede él atar y desatar todas las ataduras? ¿No es también por esto el medio general de separación? Es la verdadera moneda divisoria, así como el verdadero medio de unión, la fuerza galvanoquímica de la sociedad” (Marx, Manuscritos Económicos y filosóficos de 1844).

Más allá de anticipar el curso de violencia infinita que estaba inscrita en la propia dinámica intrínseca del capital, Marx también nos proporcionó una explicación que nos permite comprender cuál es la raíz de estos problemas, el ‘misterioso’ secreto por medio del cual -aún inmersos en la barbarie- permanecemos obnubilados bajo el brillo de la mercantilización como vía religiosa (dogma de fe y práctica sacramental) a la Tierra Prometida del “desarrollo”.

Y la explicación de Marx apunta justamente a los efectos de larga duración, a las consecuencias de carácter ontológico que tiene el hecho de constituir un régimen de relaciones sociales donde el dinero se erige en el medio por excelencia que nos liga a la vida, nos *liga a la sociedad*, nos *liga con la naturaleza* (exterior) y nos *liga con lo humano mismo* (naturaleza interior). Al hacer del dinero “el vínculo de todos los vínculos”, el capital supone la instauración de un régimen de relaciones sociales fundado sobre una inversión radical de las relaciones existenciales de pertenencia. Instituye un *régimen sociometabólico* que funciona en base al *antropocentrismo* y al *individualismo*, pero éstos no apenas entendidos como ‘posturas filosóficas’ a las que los individuos ‘adhieren’ o no, sino más bien como *principios prácticos-ontológicos*; como *creencias- hechas-cuerpo* desde las cuales y en función de las cuales se produce la realidad histórica efectivamente existente/resultante.

La gran inversión que introduce el capital supone entonces quitar de la base de la producción de la vida a los flujos energéticos materiales y espirituales que la sostienen y la hacen posible (el agua, el aire, el suelo, el alimento, el trabajo), y poner, en el lugar de éstos, a los flujos monetarios. La subsunción de la Vida al capital implica esta drástica transformación: el pasaje de regímenes sociometabólicos que funcionan en base a la prioridad de la subsistencia y se rigen por tanto por la lógica del valor de uso, hacia el régimen del capital, cuyo principio rector excluyente es la ganancia, fundada en la lógica del valor de cambio.⁴

El concepto de metabolismo social es clave para entender los efectos de larga duración de la dinámica de la acumulación capitalista. Si bien nos parece que los aportes realizados por John Bellamy Foster (2000) en destacar/rescatar la centralidad de este concepto dentro del andamiaje teórico de Marx han sido muy importantes, no cabría tomar

⁴ Si bien, por cierto, estas parejas categoriales forman parte del núcleo del análisis de Marx sobre el capital como “modo histórico de producción”, las implicaciones ecológicas y antropológicas de esta transición que acá queremos destacar, deben mucho a los análisis y desarrollos en tal sentido producidos por Rosa Luxemburgo (1912) y por Karl Polanyi (1949).



una interpretación demasiado restringida del mismo, como es usual. En efecto, nos parece que las nociones correlativas de metabolismo social y de fractura sociometabólica no sólo hacen referencia a la fisiología de las relaciones campo-ciudad y a los modos cómo el capitalismo altera los flujos energético-materiales entre la población humana y su entorno ecosistémico, sino que, más en profundidad, da cuenta de la radical reorganización de los sistemas históricos de (re)producción de la vida que acontece tras reordenar/subsumir todos los factores de la producción y los procesos de trabajo/consumo al imperativo del valor abstracto. Así, más que a una concepción o lectura “económica” de la sociedad, las nociones de sociometabolismo y de régimen sociometabólico alumbra a una mirada ontológica, a una forma de comprender, concebir y analizar las relaciones sociales humanas como medio de producción de la vida en general, la vida humana y extra-humana de la que aquella forma parte dependiente; el mundo social ontológicamente imbricado dentro del mundo de la vida en general.

Es justamente esta perspectiva la que nos permite dimensionar la magnitud de la fractura metabólica que introduce la Era del capital. El sociometabolismo de la acumulación supone como condición y también como efecto, una fractura geológica (del Ser Humano genérico con la Tierra como Madre, vale decir como sistema viviente antecedente, abarcante, continente y nutriente de la vida específicamente humana) y una fractura antropológica (del individuo humano con la matriz de relaciones sociales también antecedente, abarcante, continente y nutriente, de todas las vidas y de cada vida humana).

Así como el metabolismo social no es algo exterior a los cuerpos, sino que los atraviesa, los (nos) constituye desde adentro, desde la más elemental materialidad microbiológica, celular, hasta las formas y capacidades más complejas de los organismos humanos, en particular, sus atributos sensitivos, cognitivos, afectivos y espirituales; así también la fractura sociometabólica que introduce el capital en la historia de los pueblos, no es algo que (sólo) acontece a nivel de la fábrica, de los procesos de trabajo y de los flujos ecosistémicos de suelo-agua-aire alterados por el industrialismo y (ultra-alterados por) la valorización financiera, sino que es algo que fractura también los cuerpos, las capacidades perceptivas de los organismos humanos; fragmenta los vínculos, las formas de percibir-los; sus estructuras de sensibilidad. En una palabra, la fractura metabólica afecta las conexiones vitales que unen a los organismos humanos vivientes con la red de relaciones materiales y espirituales, ecológicas y sociales (ecobiopolíticas) de las que justamente dependen sus vidas;

El sociometabolismo del capital hace que el antropocentrismo *tome cuerpo*; se haga una determinada forma de concebir/producir nuestro propio cuerpo, ya des-afectado de la Tierra. Bajo el régimen sociometabólico del capital, el antropocentrismo se hace la forma histórico específica de habitar el mundo; de producir-lo/destruirlo. Un sistema de creencias-hecho-cuerpo que concibe lo humano como lo absoluto. Y el sociometabolismo del capital hace también que el individualismo moldee y formatee los cuerpos; hace que, progresivamente, perdamos consciencia de nuestra condición de *ser-con-otros*, de que nuestras vivencias son en realidad *con-vivencias*. Produce vidas que viven la propia individualidad como lo absoluto.

En definitiva, leyendo desde el siglo XXI los “Manuscritos” de 1844 podemos ver en qué medida Marx logró avizorar las drásticas consecuencias ontológicas que -tanto en términos geológicos como antropológicos- conllevaba ese nuevo “modo de producción/[destrucción] de la vida” que hacía del dinero “la fuerza *galvanoquímica* de la sociedad”.

Al vivir en un régimen de relaciones sociales que hace del dinero el vínculo



universal, nos hemos convertido en una especie que cree que vive y siente que vive del dinero, y no de la Tierra; al hacer del dinero lo que nos *liga a la vida*, vivimos una vida que de hecho gira en torno al dinero; una sociedad donde se vive, se muere y se mata por dinero. Si en términos geológicos ha implicado el despliegue de una capacidad irrefrenable de destrucción, en términos antropológicos ha involucrado una pérdida insospechada de la sensibilidad vital. Tanta violencia desplegada no ha resultado, al fin y al cabo, inocua para las propias capacidades potenciales de *ser humanos*.

Bajo ese régimen, el capital ha hecho de lo humano, una especie especialmente discapacitada para sentir y percibir los flujos y requerimientos de la Vida-en-sí; el Capitaloceno, refiere así a un *evento límite* (Haraway, 2016) en la historia de la Tierra, en la que ésta se haya dominada por seres radicalmente insensibles; organismos humanos vivientes incapaces de saber/sentir las afecciones, los vínculos que nos atan a la Tierra-Madre, y que nos unen -en reciprocidad, mutualidad e interdependencia fraterna- con nuestros con-géneres y con las otras especies-formas de vida. Tal, el diagnóstico; tal, la enfermedad; el metabolismo del capital ha dado lugar a *una civilización que, más que la cabeza, ha perdido el corazón* (Césaire, 2006).

Ecologismo popular y prácticas assemblearias. Encuentro. Com-pasión. Cura.

“Si suponemos al hombre como hombre y a su relación con el mundo como una relación humana, sólo se puede cambiar amor por amor, confianza por confianza...

Cada una de las relaciones con el hombre —y con la naturaleza— ha de ser una exteriorización determinada de la vida individual real que se corresponda con el objeto de la voluntad”. (Marx, Manuscritos Económicos y filosóficos de 1844).

Más que una corriente teórica dentro de un determinado campo epistémico (que lo es), más que formar parte -aunque de manera muy tenue y subterránea todavía- de los reacomodamientos de programas e instituciones educativas ante la fenomenal crisis ecológica global, el ecologismo popular es, ante todo, un movimiento que vive en y de las prácticas de re(ex)istencia de una amplia pluralidad y diversidad de sujetos y sectores afectados por las variadas formas de destrucción, depredación y amenazas a la vida, lanzadas por esta reciente estocada del capital, en nuestro tiempo del “último umbral”.

Como tal, el ecologismo popular es una forma de (con-)vivencia de un movimiento social que se nutre de las *prácticas de encuentro*; momentos que se producen en tiempos-espacio que -aunque no pueden abstraerse por completo de la estructura coercitiva y performativa del capital- constituyen de hecho, prácticas sociales gestadas, pensadas e intentadas ser vividas al margen del capital; propiamente, en sus *intersticios*. Los encuentros son medulares a los movimientos del ecologismo popular; más allá del grado de maduración, crecimiento y/o consolidación de cada uno, lo/as colectivo/as que expresan esta nueva forma de sociabilidad-subjetividad-afectividad, los sujetos del ecologismo popular, van siendo por, en y a través de las prácticas assemblearias, de comunalidad y de comensalidad que se dan de encuentro en encuentro.

Buena parte de nuestro tiempo de vida como militantes del ecologismo popular transcurre en *encuentros*. Nuestras biografías colectivas se van trazando de *encuentro* en *encuentro*. Encuentros de asambleas; encuentros por el agua; encuentros contra la represión y la criminalización; encuentros en marchas, bloqueos de rutas y cortes de



calles; manifestaciones diversas para defender las montañas, los ríos, las poblaciones cercanas a o amenazadas por megaproyectos extractivistas. Así, los encuentros son espacios y modos de producción/ejercitación de prácticas intersticiales que tienen una importancia ontológico-política constituyente para el movimiento como tal. Las asambleas no somos, sino apenas, cuando estamos siendo; tal nuestra riqueza; tal también, nuestra precariedad. De allí la importancia germinal y vital de los encuentros; pues en ellos se van constituyendo, de modo especial, las sensibilidades y sociabilidades otras, que nos unen en un “nosotros” y que nos caracterizan como un *sujeto político otro*.

Y cada encuentro supone y requiere una enorme inversión de energías colectivas: viajes, traslados, búsquedas de lugares y espacios para el desarrollo de las actividades; movilización y organización de la logística; todo, con recursos propios, autogestionado. Cada encuentro empieza mucho antes del primer día, tanto para las organizaciones o asambleas que se tienen que desplazar hacia la localidad del encuentro, como para la/s receptora/s. Dadas nuestras geografías, cualquier encuentro supone recorrer grandes distancias; y eso significa muchas actividades de procuración de fondos y recursos comunes, hechas precisamente para garantizar la mayor participación posible, con prescindencia de la situación económica de cada quien.

Los encuentros, sea de la índole que sean, siempre implican la necesidad de resolver la comida; la preparación de formas adecuadas, económicas, saludables, de proveer el alimento para grandes cantidades de personas. Y es también en este aspecto que cada encuentro asambleario se transforma en una práctica que contraviene la lógica hegemónica; donde lo (aparentemente) instrumental cobra la relevancia de lo sustantivo. Porque no hay nada más eminentemente político que la producción social del alimento. Y más aún, cuando -como es el caso- se trata de preparar la *olla en común*, cuya politicidad es inversamente proporcional a los ‘servicios de catering’ o las ‘cenas de negocios’. Acá se trata de una práctica propiamente doméstica: la olla en común de los que se saben/sienten habitantes de una casa (*domus*) en común. También se trata de una tarea necesariamente colectiva, pues se requieren muchas manos para dar de comer a muchas bocas. Y muchas manos, son una gran cantidad y diversidad de saberes, pues la olla comunitaria es justamente eso: una mezcla de saberes combinados para cocinar un sabor en común. El trabajo de cocinar, que acá también sí recae predominantemente sobre las mujeres, no pasa, no obstante, desapercibido: hay siempre un momento específico para el agradecimiento, la valorización y la retribución afectiva a las cocineras, re-conocidas con sus nombres propios.

Luego de los preparativos, cada encuentro empieza propiamente con ese primer momento de presentaciones y de *saludo denso*, donde nos vemos las caras, nos abrazamos, nos damos palmadas en las espaldas y besos... Hablamos y nos escuchamos con la alegría del re-encuentro. La/os “nueva/os” se presentan y comparten por qué vinieron; la/os “vieja/os” nos contamos cómo nos ha ido y cómo nos va, desde la última vez. En esas rondas, parece que ‘perdemos el tiempo’; la(s) ansiedad(es) muchas veces plantea(n) la moción de que ‘acortemos las presentaciones’, porque hay muchos temas, y urgentes, que tratar... Sin embargo, *invertimos* tiempo en la presentación. Nos presentamos desde nuestras afecciones y aflicciones. Compartimos las penas, los dolores, las broncas y las rabias: los casos de corrupción y las impunidades de los poderosos; las maniobras de las empresas, de los gobiernos y de los medios de comunicación; las manipulaciones de funcionarios y de la clase política para favorecer siempre a las empresas del saqueo; el pillaje y los atropellos; las “cédulas de notificación” de los juzgados por el famoso artículo 194 del código penal...



La presentación, el relato de cada compañera/o, de cada organización, va construyendo un clima en común, estructurado por una sintonía en la forma de percibir y de sentir la realidad. Ese suelo del sentir-compartido se hace base para pensar y discutir nuestras estrategias, nuestras acciones; para proyectar el camino a seguir. La acción colectiva -mal o bien- se gesta desde ese primer momento, de puesta-en-común de lo que sentimos. Pero todo el encuentro y cada encuentro gira en torno a ese esfuerzo; el desafío de construir una sensibilidad-en-común...

En tal esfuerzo, un momento especialmente importante es el de la conmemoración, o de la "mística". Se trata hacer presente en el corazón, de *re-cordar*, a nuestra/os compañera/os asesinada/os, a la/os enfermad a/os, torturada/os, perseguida/os y desaparecida/os... En cada encuentro, la lista del dolor se hace cada vez más grande; inmensamente grande... Lloramos a las comunidades desplazadas y fumigadas, a la/os hijita/os de las familias campesinas asesinada/os por el agronegocio; de la/os despojada/os por las grandes hidroeléctricas, de Yaciretá a Belo Monte; la/os arrinconada/os por el narco, los paramilitares y las fundaciones empresarias. Este momento de conmemoración es clave para constituir la consciencia de la soldadura intergeneracional de las luchas, de las re(ex)sistencias... Nos hace descubrir y sentir que el tiempo político de la vida-en-común excede el tiempo biográfico de los individuos, pero los abarca; nos comprende, si podemos llegar a sentir-nos parte de esas luchas, vivencias.

La mística abarca igualmente a la Tierra-Madre. Nuestros dolores no sólo son el de las violaciones y atropellos a nuestros hermanos congéneres; nacen también de la consciencia de las agresiones a la Pacha: cada nuevo desmonte, cada voladura de montaña, cada fumigación, cada nuevo pozo petrolero, cada nuevo derrame, y así, la lista infinita de cada momento o evento de la cadena productiva del metabolismo del capital, montada sobre la *explotación racional* de los "recursos" y la emisión continua y creciente de contaminantes y desechos tóxicos a la atmósfera.

Cada encuentro nos ayuda a tomar mayor conciencia de los efectos propiamente necroeconómicos del sociometabolismo del capital. Por eso, le rezamos a la Tierra; le pedimos perdón por el "desarrollo"; le agradecemos sus dones, la biodiversidad y las energías primarias que todavía nos contienen y nos mantienen; celebramos sus bosques, los ríos, las montañas, las semillas... Nos sabemos y nos sentimos sus hija/os. Cultivamos esa conciencia ecoterritorial, vale decir ese conocimiento explícito, sentido, hecho cuerpo, de que precisamente, como cuerpos que somos -materia viviente- venimos históricamente de la Madre-Tierra: somos parte del proceso natural de irrupción, despliegue y complejización de la materia en el transcurso geológico de la vida en el planeta. Y que fisiológicamente, dependemos de la Ella: como organismos vivientes (naturaleza interior) tenemos una relación de dependencia existencial con el conjunto de seres vivos y de factores y condiciones biosféricas de la Tierra (naturaleza exterior).

Esa consciencia ecoterritorial supone re-conocer los flujos materiales y espirituales que nos unen a la Tierra; sentir y saber que nuestra vida es estructural y funcionalmente dependiente de una sistemática e ininterrumpida vinculación material con el resto de la Naturaleza en general. Supone, en definitiva, revertir y contravenir el *habitus antropocéntrico* hegemónico, y empezar a practicar otro modo de percibir y concebir nuestro modo de estar en el mundo.

Así, a diferencia de las 'rondas de negocios' de los inversionistas, de los paneles acartonados de las 'conferencias científicas', nuestros encuentros son eminentemente personales, emotivos/expresivos; cargados de afecto y de subjetividad, de principio a fin.



Lloramos, reímos, cantamos, gritamos, bailamos; nos emocionamos hasta las lágrimas... Las lágrimas, tanto las de penas como las de alegrías, nos hermanan; nos hacen sentir una comunidad de vida; la intensidad de las emociones hace de cada encuentro un momento único, especial que se imprime en la memoria de cada participante y que va urdiendo esa historia en común. Tomamos consciencia de que hacemos parte de una historia que nos precede y nos excede; que la lucha por la vida requiere sí el esfuerzo personal de cada una/o, pero es una tarea colectiva; un “nosotros” más grande y más denso en espacio y en el tiempo; tomamos consciencia de nuestra ‘pequeñez’ como individuos y de nuestra grandeza como miembros de una comunidad política.

Cada encuentro se hace así un momento especial de un proceso más complejo de construcción de una *racionalidad otra*. Una racionalidad que aprende a sentí-pensar, a hacerlo a contrapelo de la razón imperial, de su radical indolencia constitutiva (Santos, 2009). Pues efectivamente los encuentros son un campo de aprendizaje, de ejercitación y recuperación de una forma de racionalidad que no descalifica lo que sentimos, sino que precisamente quiere pensar, reflexionar, debatir, a partir de lo que sentimos... Una pedagogía política que emerge de la vivencia compartida, de las experiencias –vivas y reflexionadas colectivamente- del dolor. Es la experiencia del dolor la que nos hace tomar consciencia de la violencia; la violencia estructural, en sus múltiples formas y manifestaciones; de su papel histórico, constitutivo de la matriz sistémica productora y sostenedora del mundo ‘civilizado’.

La civilización del capital, erigida sobre la razón indolente, ha invalidado sistemáticamente, desde sus orígenes, la apropiación reflexiva de los sentimientos; su marca de origen es la condena de la ‘subjetividad’ y la imposición del orden de la ‘objetividad’. Sin embargo, bajo el rótulo cientificista de la ‘objetividad’, lo que ha hecho es instalar el reino del cinismo, esa capacidad perversa de manipulación y de auto-manipulación instrumental de los sentimientos. Para el mundo invertido de la razón, ésta se asimila al *interés*, no a los sentimientos.

Frente a ello, re-apropiarnos de lo que sentimos, recuperar nuestras afectividades y sensibilidades, es el acto de descolonización primero. Porque la expropiación afectiva es el estadio último, final de las expropiaciones coloniales. La re-apropiación de lo que sentimos, lejos de ser un acto individual, es un acto necesariamente colectivo; lejos de una invitación a un escapismo ‘privatista’, es una tarea eminentemente política. Pues, las emociones y los sentimientos, expresiones de cómo los cuerpos y los espíritus son afectados por las relaciones y los entornos, constituyen la unidad elemental de la condición política... Suelen ser la soldadura entre lo ‘personal’ y lo ‘social’; dan cuenta de cómo el ‘cuerpo social’ sella sus impresiones en los cuerpos-individuos (Scribano, 2007; 2009).

Inmersos en un mundo que ha perdido peligrosamente la sensibilidad al dolor, a la violencia, al atropello de la vida, recuperar las sensibilidades constituye un desafío-aprendizaje imprescindible en la senda de la emancipación-descolonización. Las prácticas de la educación popular que ejercitamos, implican afrontar el desafío de una ecología política de los sentimientos; una re-educación de las afectividades que nos atan al otro/a semejante-humano/a, y a lo otro-naturaleza-madre-territorio. Implica y requiere romper el hechizo de la *mercancía-dinero*; revertir, cambiar el orden de las cosas en Nuestra Casa-Madre: dar prioridad a los valores de uso; dar prioridad al cuidado de la Vida. Recrear un mundo en el que decir ‘*el agua vale más que el oro*’ no sea la expresión de alguien que ‘ha perdido la razón’, sino de quien la ha ganado... “*Sanamente locos...*”, como diría don Paulo Freire.



Acto necesariamente colectivo, compartir el dolor es una forma de conjurarlo... Es revertir la histórica pedagogía del terror que crio cuerpos habitados e inmovilizados por el miedo; que tuvieron que hacer del acostumbramiento al dolor, un ejercicio de sobrevivencia... El terror individualiza, fragmenta, separa; instala la desconfianza y el aislamiento; el temor a hablar, a hacer... Sólo cuando nos sentimos acompañados, sólo cuando somos capaces de re-conocer-nos en los ojos del otro/a, en sus manos, en su piel, sólo entonces podemos quebrar el entumecimiento de tanto dolor acumulado... Podemos limpiar nuestra piel, que es el tejido de la sensibilidad; lo que nos mantiene conectados al mundo-de-la-vida... Sólo re-creando la comunidad, podemos afrontar el horror, cambiar sus efectos de poder; pues sólo así, el proceso de tomar consciencia de la radical violencia geológica del orden colonial del capital, lejos de provocar resignación y abatimiento, se convierte en acto pedagógico liberador que conjura el terror, sana los cuerpos, y hace brotar semillas de rebeldía...

Los encuentros del ecologismo popular, cada encuentro, se constituyen así como momento político clave de *producción de comunidad*. Un gran esfuerzo colectivo, hecho de pasiones, emociones y recursos puestos en común. Un encuentro de gasto festivo y también de inversión política, puesta al servicio de la producción de un saber y un sentir común. Cada encuentro es también un momento de celebración de la Vida: de toma de consciencia de la Vida como Bien Común y como tarea/desafío en común... Un momento donde (al menos por un tiempo-espacio) se revierte la lógica y mecánica del sociometabolismo del capital; donde las energías vitales se ponen al servicio de la producción de los valores de uso y la satisfacción de las necesidades vitales... Un momento clave que nos ayuda a re-plantearnos sobre cuáles son y cuáles debieran ser los vínculos que nos ligan a la vida, a la sociedad, a la naturaleza... Encuentros que, en definitiva, nos ayudan a imaginar la revolución como la tarea/desafío de cambiar “el medio de unión, la fuerza *galvanoquímica* de la sociedad”.

Referencias

- ALTVATER, E. (2014) El Capital y el Capitaloceno. En Mundo Siglo XXI, Revista del CIECAS-IPN, N° 33, Vol. IX, 2014, pp. 5-15.
- ANGUS, I. (2016). Facing the Anthropocene: Fossil Capitalism and the Crisis of the Earth System. Monthly Review Press, New York.
- CÉSAIRE, A. (2006) [1950]. Discurso sobre el colonialismo. Akal, Madrid.
- CRUTZEN, P. J. y STOERMER, E. F. (2000). The Anthropocene”. Global Change Newsletter, May 1, 2000, N° 17, Londres.
- ENGELS, F. (2000) [1884]. El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado. Disponible en: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/origen/index.htm>. Fecha de consulta: 10/03/2017
- FANON, F. [1961] (2001). Los condenados de la Tierra. Fondo de Cultura Económica, Bs. As.
- FOSTER, J. B. (2004). La Ecología de Marx. Materialismo y Naturaleza. El Viejo Topo, Madrid.
- HARAWAY, D. (2016). Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno: Generando relaciones de parentesco. Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales, Año III, Vol. I, Junio de 2016.



MACHADO ARÁOZ, H. (2010). Tironeando de la realidad. Subjetividad militante vs. Objetividad empresaria. En "Onteaiken. Boletín sobre prácticas y estudios de acción colectiva" N° 9, Año 5, Junio de 2010, Córdoba.

MARX, C. (2000) [1844]. Manuscritos económicos y filosóficos. Disponible en: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos>. Fecha de Consulta: 10/03/2017

_____ (1979) [1867]. El Capital. El proceso de acumulación capitalista. Tomo I. Siglo XXI Eds., México.

MBEMBE, A. (2017). La era del humanismo ha terminado. Revista Diálogos del Sur, Febrero de 2017. Disponible en: <http://operamundi.uol.com.br/dialogosdelsur/achille-mbembe-la-era-del-humanismo-esta-terminando/12022017/> Fecha de Consulta: 10/03/2018

_____ (2011). Necropolítica. Melusina, Madrid.

MELLINO, M. (2008). La crítica poscolonial. Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales. Paidós, Buenos Aires.

POLANYI, K. (2003) [1949]. La Gran Transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo. México: Fondo de Cultura Económica.

SCRIBANO, A. (2009). Capitalismo, cuerpo, sensaciones y conocimiento: desafíos desde una Latinoamérica interrogada. En MEJÍA NAVARRETE, J. (Editor) "Sociedad, cultura y cambio en América Latina". Universidad Ricardo Palma, Lima.

_____ (2007). Mapeando Interiores. Cuerpo, Conflicto y Sensaciones. Sarmiento, Córdoba.

SOUZA SANTOS, B. (2009). Una epistemología del Sur. Clacso, Siglo XXI, México.

TRAVERSO, E. (2001). El totalitarismo. Eudeba, Buenos Aires.

_____ (1997). L'Histoire déchirée. Cerf, París.

