

El binomio sociedad-naturaleza como espejo de otras opresiones

1. INTRODUCCIÓN

Las concepciones antropológicas predominantes en nuestras sociedades acerca de ciertos elementos, aunque alejadas generalmente de los discursos y discusiones públicas, son determinantes a la hora de construir imaginarios y posiciones políticas. No hay mejor ejemplo de ello que el caso que nos convoca en esta mesa: la relación sociedad-naturaleza. Ésta se constituyó con un contenido no solo de oposición entre sus elementos, sino también de subordinación de uno –la naturaleza– al otro –la sociedad–. Pero además, como intentaré argumentar, este binomio sirvió como sustrato teórico y justificación para otros con similar contenido de opresión, por lo cual funciona como una suerte de espejo de los mismos.

En el marco de una crisis climática y ecológica en pleno desarrollo, es imperioso recuperar el paradigma antropológico que define la relación sociedad-naturaleza para comprender la situación en la que nos hallamos, sus conexiones con otros sistemas de opresión y las posibles salidas a todo ello. Como señala el historiador estadounidense Lynn White Jr. (2007): “Lo que las personas hacen con su ecología depende de lo que piensen acerca de ellos mismos en relación al mundo que los rodea. La ecología humana está profundamente condicionada por las creencias acerca de nuestra naturaleza y destino [...]” (p. 82).

2. DELINEANDO LA RELACIÓN SOCIEDAD-NATURALEZA

Resulta necesario, en primer lugar, brindar una definición aproximada del contenido de la relación entre sociedad o cultura –los autores que tomaré utilizan ambos términos en forma equivalente– y naturaleza. El paradigma actual de dicha relación consiste en un dualismo, una diferencia y separación entre ambos elementos (Boff, 1996, p.25; Moore, 2009, p.28; Svampa y Viale, 2020, p.197). En esta dualidad, el ser humano es considerado el centro de la relación –lo que se conoce como antropocentrismo– y la naturaleza es concebida instrumentalmente, al servicio de la dominación del ser humano sobre la tierra y de la expansión del capital, y como dominada y subordinada a la cultura (Boff, 1996, pp. 95,96; Moore, 2009, pp. 28, 35; Svampa y Viale, 2020, pp. 197, 199). En resumen, la relación con la naturaleza está definida por la lógica de la dominación –característica fundamental de nuestra civilización– del ser humano, al servicio de quien está puesto todo (Boff, 1996, pp. 92, 95).

A continuación querría tratar de situar, aproximadamente, el origen de esta concepción de la relación sociedad-naturaleza. Es conocida la idea de que la tradición cultural judeocristiana creó una concepción antropocéntrica del mundo, sobre todo a partir del relato

del Génesis, que le sirve de sustento a partir de pasajes como: “que le estén sometidos los peces del mar y las aves del cielo, el ganado, las fieras de la tierra, y todos los animales que se arrastran por el suelo” (Gen 1:26) o “Sean fecundos, multiplíquense, llenen la tierra y sométanla; dominen a los peces del mar, a las aves del cielo y a todos los vivientes que se mueven sobre la tierra” (Gen 1:28). Este argumento ha sido expresado cabalmente por Lynn White Jr. en su artículo *Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica*. En efecto, el autor afirma, retomando el relato de la Creación, que el cristianismo “estableció un dualismo entre el hombre y la naturaleza [...]” e “[...] insistió en que era la voluntad de Dios que el hombre explotara la naturaleza para su propio beneficio” (White, 2007, p.83). El autor agrega que el desplazamiento, por parte del cristianismo, de las visiones paganas, como, por ejemplo, la deificación o espiritualización de los elementos naturales, eliminó toda reserva frente a la explotación de la naturaleza (White, 2007, p.83). Pero, además, White explica otra consecuencia del cristianismo sobre la visión que poseemos de la naturaleza. Afirma que la “teología natural” medieval, el estudio del funcionamiento de aquella para descubrir la “mentalidad divina”, otorgó la matriz fundamental para la ciencia medieval y renacentista. De esta manera, la ciencia y tecnología actuales tienen sus raíces en el pensamiento cristiano (White, 2007, pp.84, 85).

La imputación al cristianismo de antropocentrismo y sus consecuencias actuales sobre la crisis ecológica parece estar incluso arraigada en pensadores cristianos como Leonardo Boff. El teólogo brasileño afirma en *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres* (1996), que el cristianismo contribuyó enormemente a la secularización del mundo natural y al surgimiento del paradigma tecnocientífico, según él, uno de los principales factores de la actual crisis ecológica (pp.102). El autor resalta una serie de elementos “antiecológicos” en la cultura judeocristiana, sobre todo a partir de la lectura del Génesis. Sin embargo, Boff se distancia explícitamente de Lynn White y rechaza que pueda situarse la responsabilidad de la actual situación principal o exclusivamente en la cultura creada por el cristianismo (Boff, 1996, p.102).

El Papa Francisco, en su Carta Encíclica *Laudato si'* (2015), un documento ampliamente valorado en círculos ambientalistas no religiosos, pone en cuestionamiento el contenido antropocéntrico del relato del Génesis, señalando que en él Dios conmina al hombre a cultivar y cuidar el jardín del Edén (Gen 2:15), es decir, a proteger y custodiar la creación, garantizando su preservación para las futuras generaciones (§67). Además, retoma otros pasajes del texto bíblico para señalar la responsabilidad del ser humano frente a los equilibrios naturales y los demás seres vivos, en contraposición con un antropocentrismo de dominación (Francisco, 2015, §68).

En resumen, arriesgando una posición personal frente a lo expuesto en esta sección, considero que la tradición judeocristiana efectivamente tiene una gran responsabilidad en la

formación de una concepción antropológica dualista que separa al ser humano de la naturaleza y la pone en relación de sometimiento. Sin embargo, coincido con Boff en que el cristianismo no puede ser visto como la única fuente de concepciones antiecológicas y en que –como se vislumbra a lo largo de su libro– la responsabilidad principal ha de caer sobre el capitalismo, cuya lógica de permanente persecución de la ganancia ha avanzado sistemáticamente sobre los derechos y el bienestar de los territorios y las poblaciones.

3. VARÓN Y MUJER LOS CREÓ

La antropóloga estadounidense Henrietta Moore, en uno de los capítulos de su libro *Antropología y feminismo* (2009), indaga acerca del significado y la representación de la categoría de “mujer” en diversas culturas, destacando el enorme aporte de la antropología en el análisis de los símbolos de género (pp. 25, 27). Para ello, retoma a su colega y coterránea, Sherry Ortner, autora del ensayo *Is female to male as nature is to culture?* (¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?). En este, Ortner busca explicar la, según su consideración, universal subordinación de la mujer, y encuentra el factor explicativo en la idea de que todas las culturas vinculan lo femenino con la naturaleza, a la cual también todas ellas juzgan inferior (Moore, 2009, p.28).

Todas las sociedades humanas, dice Ortner, han marcado una diferencia entre sí mismas y la naturaleza, en base a que la primera es capaz de superar las condiciones naturales y utilizarlas en su beneficio, es decir, puede “socializar” o “culturar” a la naturaleza. De esta manera, dicha distinción implica también la superioridad de la sociedad respecto de la naturaleza. Ahora bien, la autora sostiene que si las mujeres son simbólicamente asociadas a la naturaleza y los hombres a la cultura, y si esta busca siempre someter a aquella, entonces la sumisión de la mujer por el hombre es entendida en cada cultura como algo natural (Ortner, s/f, pp.6-8).

Ortner aporta algunas explicaciones de por qué la mujer es vinculada a la naturaleza. Siguiendo a Moore en su análisis, podemos distinguir dos argumentos fundamentales. En primer lugar, su cercanía a la naturaleza está fuertemente determinada por sus funciones en la reproducción y las características fisiológicas de la mujer (Moore, 2009, p.29). Esto tiene que ver, como dice Ortner –siguiendo a Simone de Beauvoir– con que “una mayor parte del cuerpo femenino, durante un mayor período de su vida [...] se ocupa de los procesos naturales relativos a la reproducción de la especie” (Ortner, s/f, pp. 9, 10). Asimismo, el hombre, al carecer, a diferencia de la mujer, de “funciones naturales creativas” (Ortner, s/f, p.10), sólo puede alcanzar esta capacidad creadora a través de la cultura, de los símbolos y la tecnología (Moore, 2009, p.29; Ortner, s/f, p.10).

En segundo lugar, estas características fisiológicas mencionadas han determinado la reducción de la mujer a espacios y roles sociales muy específicos y restringidos, que

también son considerados cercanos a la naturaleza. Con esto se refiere a la limitación de la mujer al círculo doméstico (Ortner, s/f, p.12). Esto favorece la asociación de la mujer con la naturaleza de diversas maneras. Por un lado, por la relación con los niños quienes, al no estar socializados, son obviamente parte de la naturaleza en forma figurada. Por otro lado, al estar confinadas en el espacio doméstico, están apartadas del espacio público o político – eminentemente vinculado a la sociedad–, que es potestad exclusiva de los hombres (Moore, 2009, pp. 29, 36).

Cabe destacar que Henrietta Moore (2009) realiza su propio aporte puntualizando que, tanto las categorías de hombre y mujer, como las de naturaleza y cultura, no son en absoluto universales y meramente descriptivas, sino que son en sí mismas construcciones sociales propias de Occidente. La superioridad y voluntad de dominio de la sociedad sobre la naturaleza es asimismo un concepto occidental que no se repite en todas las culturas, tal como demuestra el ejemplo del pueblo gimi presentado por la antropóloga (pp. 34, 35). Del mismo modo, la supuesta universalidad de la dominación del hombre sobre la mujer parece no ser tal, sino un producto del imperialismo capitalista occidental (Moore, 2009, p. 48).

Como señala Moore (2009), el aporte de Ortner es de gran relevancia para la estructura del análisis antropológico y feminista, debido a “[...] la integración de ideologías y estereotipos sexuales en un sistema más amplio de símbolos sociales [...]” (p. 29). Tanto es así, que podemos encontrar los planteos descritos hasta ahora en autores que nada tienen que ver con la disciplina o extracción ideológica de Ortner, como es el caso de Leonardo Boff. El teólogo brasileño es categórico en su caracterización del paradigma vigente de relación con la naturaleza como antropocéntrico, androcéntrico y patriarcal. En efecto, afirma que ese antropocentrismo se ha expresado históricamente como androcentrismo, ya que es el hombre el que domina a la naturaleza y no la mujer, quien forma parte también de aquella, y a la cual, por ende, el hombre busca reducir al espacio privado y subyugarla (Boff, 1996, p. 94, 103).

Considero que todo lo anterior aclara lo que planteé al inicio de esta ponencia: el binomio dicotómico sociedad-naturaleza funciona como evocación, como espejo de otras relaciones de dominación, como, en este caso, la de hombre-mujer.

4. EL SALVAJE Y LA CARGA DEL HOMBRE BLANCO

Sin duda uno de los casos en los que más transparente resulta la relación sociedad-naturaleza como fundamento de otras relaciones de opresión es en el del binomio civilizado-salvaje, que también podríamos llamar blanco-no blanco. En efecto, la asociación de distintos pueblos considerados “salvajes”, “no civilizados” o “inferiores” con la naturaleza por parte de la cultura blanca europea puede ser vista en distintos momentos de la Historia.

En América, los debates del siglo XVI acerca de la condición de los indígenas –

ejemplificados cabalmente en la Junta de Valladolid de 1550– fueron fundamentales en la legitimación de la conquista, pues permitieron dirimir qué argumentos –filosóficos, teológicos y políticos– eran válidos para justificar el dominio español. Los argumentos desplegados por Juan Ginés de Sepúlveda –en contraposición a los de Bartolomé de las Casas– se nutrieron principalmente de las ideas de que los indígenas eran bárbaros, sin razón, dominados por el cuerpo y no por el espíritu, y, por todo esto, incapaces de constituir una sociedad regida por leyes justas y racionales (Brading, 1991, pp. 98, 99, 106). Esta descripción de la condición de los habitantes del continente americano remite claramente a las imágenes, valores y símbolos asociados con la naturaleza, en contraposición con la cultura y la sociedad. Incluso cuando los argumentos que prevalecieron en estos debates fueron aquellos más benévolos con los indígenas (como los de Las Casas), la marcada naturaleza inferior del “indio” estuvo presente en todas las representaciones que de ellos se hicieron los españoles y sus herederos criollos de las repúblicas independientes.

En efecto, al decir de Aníbal Quijano (2014), la propia configuración de las diferencias entre grupos en base a criterios raciales y fenotípicos, de las categorías de “europeo”, “indio”, “negro”, y de la posición de inferioridad de estos últimos tiene su origen en la conquista de América (pp. 286, 778). El autor remarca que en este contexto la racialidad funcionó como legitimadora de las relaciones de explotación y dominación, entre otras cosas, por quedar asociada con determinados roles en la sociedad colonial, configurando una “división racial del trabajo” (Quijano, 2014, p. 779-781).

En la Era del Imperialismo (Hobsbawm *dixit*), la presencia y relevancia del par civilizado-salvaje fue aún mayor. Durante la división de África y Asia entre un puñado de potencias europeas, existieron, a grandes rasgos, dos imágenes acerca de “los otros” conquistados. En primer lugar, el “buen salvaje” rousseauiano es reemplazado por el salvaje violento, bestial y promiscuo, subhumano, incluso, que debía ser domesticado (Bancel, Blanchard y Lemaire, 2000). El epítome de esta concepción son los llamados zoológicos humanos, tan populares en las últimas décadas del siglo XIX, y que continuaron hasta la mitad del XX. Estas exposiciones coloniales realizadas en las grandes ciudades europeas mostraban a los “exóticos especímenes” en su ambiente natural y desplegando sus “costumbres tradicionales” para el deleite del público blanco. La imagen del salvaje era construida en los zoológicos humanos mediante representaciones teatrales de danzas frenéticas, ritos canibalísticos, sacrificios y combates, marcando así una clara diferencia entre el salvajismo y la civilización, entre la naturaleza y la cultura (Bancel, Blanchard y Lemaire, 2000). Según los investigadores Nicolas Bancel, Pascal Blanchard y Sandrine Lemaire (2000), en su artículo de *Le Monde Diplomatique*, “Los zoológicos humanos de la República colonial”, los mismos se sustentaban ideológicamente en el evolucionismo y el darwinismo social, que sostenían la superioridad de la raza blanca por hallarse en un estadio superior de la escala

evolutiva. Asimismo, esta concepción se fundaba en la idea positivista que determinaba la superioridad de un pueblo o una cultura en base a sus avances materiales y técnicos. Esta exaltación de la tecnología nos remite a las críticas realizadas por Boff, tal como expresé al comienzo.

Por otra parte, con el correr del siglo XIX comenzó a surgir una segunda imagen paralela, bajo la cual los pueblos colonizados eran vistos como poco más que niños a los que había que enseñar las bondades de la civilización, el desarrollo económico y las costumbres europeas. Se trata de la famosa “carga del hombre blanco”, al decir de Rudyard Kipling. Esta mirada es expresada claramente por Henry Van Kol, dirigente socialdemócrata holandés, durante el Congreso de Stuttgart de 1907:

[...] no se podrá renunciar a las antiguas colonias porque estas no resultan capaces de autogobernarse, y debilitadas por una centenaria tutela, caerían en la anarquía y la miseria. Abandonar totalmente al niño débil e ignorante, que no puede prescindir de nuestra ayuda, equivaldría a hacerlo víctima de una explotación sin barreras o entregarlo a otros dominadores [...] en las colonias, la socialdemocracia tendrá que apoyar a los débiles, instruir a los no desarrollados y educar al niño que nos confiaron para convertirlo en un hombre fuerte que ya no necesita de nuestra ayuda. (citado en Ouviaña, 2019, p. 64)

Además, dicha mirada puede ser percibida con gran fuerza en la propaganda gráfica imperial de aquella época, y podemos pensar que se vio reforzada en el siglo XX gracias a las guerras mundiales y, luego, a la resistencia europea a la descolonización. En efecto, la propaganda producida durante dichos sucesos destila mensajes mucho más positivos sobre los pueblos africanos y asiáticos –se destacan sus capacidades, su fuerza, su valor, etc.– a quienes se conmina a trabajar en unidad junto con los blancos.



Ilustración de un manual escolar francés, circa 1900. La figura femenina, que representa a Francia, lleva un escudo con la leyenda “Progreso, civilización, comercio” y es acompañada por soldados franceses de distintas épocas.



Imagen de *Le Petit Journal* (1911). El mensaje que acompañaba la ilustración era “Francia llevará libertad, civilización, riqueza y paz.”



Póster de propaganda británico de la Segunda Guerra Mundial en el que se ven a los diversos pueblos del Imperio junto al lema “Juntos”.

Pero en ambas visiones, tanto la más negativa como la más positiva, predomina una imagen del “otro” colonizado que es netamente de inferioridad, debido en gran medida a su asociación con la naturaleza. En el primer caso, como he señalado, se expresa en la representación de dichos pueblos bajos imágenes de salvajismo, brutalidad y promiscuidad, todo lo cual los acerca a la animalidad, a la naturaleza incontrolada e irracional. Todo esto resulta evidente al remitirnos a los zoológicos humanos, en los que los pueblos “inferiores” son presentados como animales, o, tomando un caso local similar, en el caso de los caciques patagónicos Inacayal y Foyel que vivieron confinados en el Museo de La Plata después de la Conquista del Desierto dirigida por Roca. En el segundo caso, su inferiorización se consigue gracias al trato que se les dispensa, similar al de niños que deben ser gobernados. En efecto, aunque

simbólicamente más benévolo, esta imagen sigue siendo de inferioridad, ya que el niño, como señalé en la anterior sección referida a la relación hombre-mujer, es un ser no socializado y, por tanto, vinculado a la naturaleza.

Nuevamente, visto lo expuesto, podemos decir que el binomio dicotómico sociedad-naturaleza funciona como espejo de otras relaciones de dominación como, en este caso, la de civilizado-salvaje.

5. CONJUNCIÓN DE OPRESIONES

A continuación quisiera delinear brevemente cómo el vínculo espejado entre las distintas relaciones de opresión presentadas ha confluído en una lógica colonial extractivista que fundamentó un modelo imperialista, de “progreso” y desarrollo, que llevó a la explotación de la naturaleza, de las mujeres y de los pueblos, especialmente en el sur global.

El desarrollo del capitalismo se fundó sobre la base de la conquista de los territorios de otros pueblos, la expropiación de los bienes comunes naturales y la opresión específica sobre la mujer (Mies y Shiva, 2014, p. 43). En efecto, el proceso de acumulación originaria del capital no sólo coincide temporalmente, sino que está profundamente ligado al inicio de la expansión colonial europea por América y el Índico y el comercio transatlántico de esclavos. Rosa Luxemburgo (1967), gran observadora, entre otras cosas, de la relación del imperialismo con la acumulación originaria, afirmó:

[...] el capital no puede desarrollarse sin los medios de producción y fuerzas de trabajo del planeta entero [...] necesita los tesoros naturales y las fuerzas del trabajo de toda la Tierra. Pero como éstas se encuentran, de hecho en su gran mayoría, encadenadas a formas de producción precapitalistas [...] surge de aquí el impulso irresistible del capital a apoderarse de aquellos territorios y sociedades. (p. 280, citado en Ouviaña, 2019, p. 73)

Sin duda, la conquista de América a partir del siglo XV fue determinante en el proceso de acumulación. En ese contexto, los diversos elementos que componen el binomio civilizado/bárbaro funcionaron como argumentos para justificar la conquista y el saqueo de los recursos de nuestro continente. Durante dicho período no solo se sometió a la naturaleza y a los pueblos de América, sino que además se ejerció una opresión particular sobre las mujeres, debido a que fueron permanentes víctimas de la violencia física y sexual de los conquistadores y a la imposición de los modelos europeos de subordinación social y simbólica de la mujer. Podemos ver, entonces, la conjunción de la opresión de la sociedad sobre la naturaleza, del civilizado sobre el bárbaro, y del hombre sobre la mujer.

Sin embargo, la acumulación originaria, según expresa Luxemburgo en su obra *La acumulación del capital*, no es un momento, sino un proceso constante que se renueva en las crisis cíclicas del capitalismo. De esta manera, para la pensadora polaca el imperialismo del siglo XIX, que avanzó especialmente sobre África y Asia, es parte del proceso de “acumulación por desposesión”, en palabras de David Harvey (Ouviaña, 2019, pp. 75, 76). El proceso de expansión de las potencias industriales europeas en el contexto de la Gran Depresión de 1873 estuvo motivado, fundamentalmente, por la búsqueda de obtención de materias primas para sus fábricas y de mercados dependientes donde colocar sus manufacturas y capitales. Así, fue la expoliación de la naturaleza y de los pueblos sometidos, bajo las lógicas de fundamentación descritas en las secciones anteriores, lo que impulsó la Era del Imperialismo.

Por otra parte, nuevamente las palabras de Luxemburgo ilustran la condición de la mujer en dicho proceso:

Un mundo de lamentos femeninos espera para ser redimido. Ahí está la mujer del pequeño campesino que se quiebra bajo el lastre de la vida. Allá en el África alemana, en el desierto de Kalahari, se blanquean los huesos de las indefensas mujeres herero, que fueron arrastradas por la soldadesca alemana a una muerte terrible de hambre y sed. Al otro lado del océano, en los altos acantilados del putumayo, se extinguen, sin que nadie los oiga, los gritos de muerte de las mujeres indias, martirizadas en las plantaciones de caucho de los capitalistas internacionales. Proletarias, las más pobres de los pobres, las más privadas de derechos de los sin derechos, corred a la lucha por la liberación del género femenino y del género humano de los espantos de la dominación capitalista. (Luxemburgo, 1983, p.290, citado en Ouviaña, 2019, pp. 166 y 167).

Cabe destacar –tal como señala Moore y fue descrito en la tercera sección– que debido a

este proceso de expansión del occidente capitalista se difundió su concepción de dominación de la sociedad sobre la naturaleza y del hombre sobre la mujer a todos los pueblos del planeta que fueron integrados en forma subordinada a dicho régimen.

Todo esto permite percibir, una vez más, la interconexión entre la relación sociedad-naturaleza, la colonización y la opresión de la mujer.

En nuestros días, la privatización de los bienes comunes a lo largo de todo el mundo iniciada en la década de 1970 “constituye la forma históricamente específica que ésta [la acumulación de capital] asume en el marco del proceso de reestructuración capitalista” (Ouviña, 2019, pp.78 79). Esta nueva etapa de la acumulación por desposesión se da a través de un neocolonialismo que se oculta bajo el paradigma del desarrollo.

Como sostienen Maristella Svampa y Enrique Viale (2020), el paradigma hegemónico productivista que concibe al desarrollo económico como único horizonte posible y deseable está arraigado en una concepción antropocéntrica que, además, genera un binomio de oposición subdesarrollado-desarrollado que funciona como espejo de otros como “pobre/rico, avanzado/atrasado, civilizado/salvaje, centro/periferia” (pp. 172, 173). Según los autores, la visión de desarrollo imperante en Latinoamérica, en primer lugar, es “eldoradista” (op. cit., p.174), es decir, basada en la extracción y explotación de los recursos naturales como fuente de riqueza, y, en segundo lugar, pretende imitar el nivel de vida de los países “desarrollados” (Europa, Estados Unidos, etc.). Estos elementos determinan que podamos pensar en el desarrollo como “continuación del proceso de colonización [...] basado en la explotación o exclusión de la mujer (occidental y no occidental), en la explotación y degradación de la naturaleza y en la explotación y destrucción gradual de otras culturas” (Shiva, 1995, citado en Svampa y Viale, 2020, p.176).

Las implicancias neocoloniales del modelo de desarrollo son claras. En primer lugar, la idea de querer emular el “desarrollo” y bienestar de los países centrales, manifiesta, en palabras de Camila Moreno, un modo de pensar imperial (Fundación Rosa Luxemburgo, 2021), que tiene como único horizonte posible a la Europa blanca, descartando cualquier otro saber o actuar que pueda surgir de los pueblos indígenas de nuestro continente. En segundo lugar, los investigadores alemanes Ulrich Brand y Markus Wissen (2019) han detallado cómo el bienestar, desarrollo y transición energética de los países centrales se ha realizado y continúa realizándose a costa de la externalización de los costos sociales y ecológicos y la explotación de la naturaleza y la fuerza de trabajo del sur global. A esto han llamado “modo de vida imperial”. Incluso el “capitalismo verde”, supuestamente más sostenible y ecológico, se sostiene sobre las mismas concepciones que he delineado en este trabajo: no solo no se resignifica la relación con la naturaleza, sino que se busca financiarizarla y mercantilizarla más aún mediante diversos mecanismos (Kreschuk, 2021). Los valiosos recursos necesarios para la transición socioecológica del norte –como el litio–

son extraídos del sur, dejando a su paso territorios destruidos y magros –si no nulos– beneficios económicos para las poblaciones locales. En efecto, aceptar que la base de nuestra economía sea desempeñar el rol de proveedores de materias primas es la reedición de un modelo colonial que parece calcado del siglo XIX sin modificación alguna.

Cabe mencionar que, además de la destrucción de los territorios, el extractivismo avanza sobre los cuerpos, en particular, de las mujeres. Son ellas las más afectadas, en tanto víctimas predilectas de la violencia física y sexual que se ejerce contra las poblaciones que resisten la instalación de proyectos extractivos; una vez instalados dichos emprendimientos son víctimas de la desarticulación de las economías locales y familiares –en las que las mujeres ocupan un rol significativo– y de la extensión de las redes de trata de personas y explotación sexual (Svampa y Viale, 2020, p. 180).

El desarrollo, y el horizonte de extractivismo que trae aparejado, es un modelo que reproduce las líneas de la dependencia colonial, se desentiende y opone a la naturaleza –a la que entiende como un estorbo–, y se impone en forma antidemocrática, en contra de los deseos de las poblaciones y en beneficio del capital que lo diseñó e impulsó (Boff, 1996, pp. 131 y 133).

6. SALIDAS POSIBLES

Existen infinidad de propuestas para salir de la profunda crisis climática y ecológica en la que estamos sumergidos. Sin embargo, cada vez es más patente la necesidad de que cualquier salida esté anclada en la profunda reevaluación de nuestro paradigma cultural respecto, fundamentalmente, de la relación sociedad-naturaleza. Por eso, haré un breve repaso de algunas posiciones que van en este sentido, ya que considero relevante ponerlas en luz para ensayar desde ellas una salida posible a la problemática planteada.

Leonardo Boff (1996) afirma, en línea con lo ya señalado en la sección anterior, que el modelo de desarrollo es el responsable de la crisis actual, ya que la idea de progreso y crecimiento infinitos obedece únicamente a la lógica de la maximización de la ganancia, resultando en la explotación del sur global periférico, la opresión de la clase trabajadora y el saqueo y destrucción de la naturaleza y la calidad de vida (p. 88). El autor concluye, entonces, que las correcciones y reformas al sistema ya no son suficientes; por el contrario, es preciso superar el paradigma social, económico, cultural y espiritual actual. En este sentido, Boff plantea la lucha por la liberación “integral” de la Tierra y de los pobres respecto de este modelo, generando un nuevo vínculo de fraternidad y de “democracia sociocósmica”, basada en la vida, con todos los elementos de la Tierra y la naturaleza. En definitiva, plantea la conjunción de la justicia social y la justicia ambiental (op. cit., pp. 143 y 144).

Dicha articulación está teniendo lugar en diversos ámbitos y colectivos. En nuestro país,

son claro ejemplo de ello las numerosas asambleas socioambientales que defienden sus territorios de proyectos extractivos, incorporando, además otras luchas y resistencias vinculadas a la justicia social (Svampa y Viale, 2020, p. 184).

Del mismo modo, el ecofeminismo se constituye como un fenómeno y planteo teórico de creciente relevancia en las últimas décadas, logrando una importante articulación de lo social y lo ambiental, en una clave de la cual se nutre fuertemente este trabajo. El ecofeminismo, reconociendo que la explotación de la naturaleza se basa en su feminización (Svampa y Viale, p.217), ha introducido en el léxico cotidiano de las luchas ambientales la idea del cuerpo-territorio, el cual debe ser defendido de la conquista (Svampa y Viale, 2020, p.216). Este concepto resume a la perfección la íntima relación entre la relación sociedad-naturaleza y sus espejos: hombre-mujer y civilizado-bárbaro. La propuesta ecofeminista es perfectamente resumida por Maria Mies y Vandana Shiva (2014):

Una perspectiva ecofeminista propugna la necesidad de una nueva cosmología y una nueva antropología que reconozcan que la vida en la naturaleza (que incluye a los seres humanos) se mantiene solo por medio de la cooperación, el cuidado mutuo y el amor. Sólo así podremos llegar a ser capaces de respetar y preservar la diversidad de todas las formas de vida, incluidas sus expresiones culturales, como verdaderas fuentes de nuestro bienestar y nuestra felicidad. (p. 49)

Desde otra perspectiva teórico-ideológica, la noción acerca de una nueva relación con la naturaleza está presente en los conceptos de “casa común” y “ecología integral”, ambos popularizados por la mencionada Encíclica *Laudato Si'* (2015) del Papa Francisco. En ella se rechaza la mirada de consumo, dominación y explotación del hombre sobre la tierra, para reemplazarla por una relación fraterna y armoniosa con la creación divina de la que el ser humano forma parte. Además, la idea de ecología integral supone la atención a todos los aspectos de la vida del hombre y el mundo que lo rodea, no solo los estrictamente ambientales, y apunta a la preocupación por la justicia social, el compromiso con los más pobres y la construcción de relaciones humanas igualmente fraternas.

Finalmente, desde la mirada latinoamericana e indígena, las categorías del Buen Vivir y los derechos de la naturaleza, también aportan a esta reflexión acerca de los vínculos con la naturaleza. La idea del Buen Vivir, con origen en la cosmovisión andina, postula la defensa de la Pachamama y la oposición al modelo occidental de desarrollo y a la colonialidad, que deben ser reemplazados por un modelo económico solidario y sustentable como alternativa al extractivismo y la explotación (Svampa y Viale, 2020, pp. 202, 203). Fuertemente asociada a esto, se encuentra la idea de pensar a la naturaleza como sujeto de derechos, abandonando así las miradas antropocéntricas y de mercantilización, colonización y explotación de la tierra. De esta manera, se apunta a construir una relación más armónica y solidaria con todos los seres y elementos que la integran, incluidos todos los seres humanos (Svampa y Viale, 2020, pp. 203-205, 210).

7. CONCLUSIONES

El carácter de dominación que nuestras concepciones antropológicas vigentes imponen a la relación sociedad-naturaleza es un espejo y ha funcionado como base de otras relaciones de dominación, como las de hombre-mujer y civilizado-bárbaro, mediante la identificación de uno de los componentes de esos binomios a la naturaleza, considerada inferior.

Estas representaciones de carácter asimétrico han confluído desde la Conquista de América hasta nuestros días, constituyendo el sedimento de justificación para la explotación del sur global, de sus habitantes y de sus territorios, a través de diversas construcciones ideológicas, como el salvajismo de los pueblos colonizados, o el modelo hegemónico de desarrollo.

Las visiones alternativas acerca de la relación sociedad-naturaleza, vinculadas al Buen Vivir, la ecología integral, el ecofeminismo, etc., son fuentes de cuestionamiento al paradigma actual.

El principal aporte que pueden hacer tanto estas visiones alternativas como el entendimiento acerca de la conjunción de diversas opresiones, es el impulso a la interseccionalidad como salida a la actual crisis ambiental y ecológica. En efecto, la profundidad de las causas y los efectos de la crisis es tal, que solo una perspectiva transversal e integral puede dar las herramientas suficientes para derribar las lógicas que perpetúan la explotación de la naturaleza, de los pueblos del sur, de los trabajadores y trabajadoras, de las mujeres y de los territorios. Los movimientos socioambientales, particularmente aquellos con fuerte impronta juvenil, han sabido recorrer un camino de importante construcción interseccional junto con movimientos sociales, feministas, sindicales, de desocupados, indígenas, etc. Esto se ha traducido, al menos en nuestro país, en una jerarquización de la agenda ambiental de tal envergadura que –a pesar de los intentos desde el “capitalismo verde” por cooptarla– ha logrado instalar en el debate público numerosas discusiones acerca de nuestros modelos culturales, sociales, económicos y ambientales, tales como los planteados aquí. Tanto es así que el paradigma de desarrollo ha desplegado en el último tiempo una fuerte agenda de relegitimación propia, descalificando al ambientalismo como “bobo”, “falopa”, “prohibitivo” y anulando toda posibilidad de renovación de las miradas y los horizontes.

Considero que la profundización de estas discusiones, en pos del abandono de los actuales paradigmas antropocéntricos, patriarcales y coloniales, es el mejor camino para lograr un horizonte de verdadera justicia social y justicia ambiental que incluya a todos y acabe con toda forma de opresión.

Bibliografía

- Bancel, N., Blanchard, P., & Lemaire, S. (2000). "Ces zoos humains de la République coloniale". *Le Monde Diplomatique*.
- Boff, L. (1996). *Ecología. Grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Editorial Trotta.
- Brading, D. (1991). *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla*. México: F.C.E.
- Brand, U., & Wissen, M. (2019, Enero-febrero). "Nuestro bonito modo de vida imperial. Cómo el modelo de consumo occidental arruina el planeta". Recuperado de la Revista Nueva Sociedad: <https://nuso.org/articulo/consumo-modo-de-vida-planeta/>
- Francisco. (2015). *Carta Encíclica Laudato si' sobre el cuidado de la casa común*.
- Fundación Rosa Luxemburgo - Cono Sur. (2021, mayo). "Pandemia, crisis y capitalismo verde". Recuperado de Fundación Rosa Luxemburgo: <https://rosalux-ba.org/2021/05/07/pandemia-crisis-y-capitalismo-verde-la-revolucion-pasiva-del-capital/>
- Kreschuk, B. (2021, mayo). "Crisis y alternativas en los límites del modo de vida imperial". Recuperado de Tinta limón ediciones: <https://tintalimon.com.ar/post/crisis-y-alternativas-en-los-limites-del-modo-de-vida-imperial/>
- Mies, M., & Shiva, V. (2014). *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Moore, H. (2009). *Antropología y feminismo*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Ortner, S. (s/f). *¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?*
- Ouviña, H. (2019). *Rosa Luxemburgo y la reinención de la política. Una lectura desde América Latina*. Buenos Aires: Fundación Rosa Luxemburgo, El Colectivo, Quimantú.
- Quijano, A. (2014), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia históricoestructural a la colonialidad / descolonialidad del poder*, Buenos Aires: CLACSO
- Svampa, M., & Viale, E. (2020). *El colapso ecológico ya llegó. Una brújula para salir del (mal) desarrollo*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.