

Hacia una racionalidad reproductiva-ambiental: Los movimientos sociales contra las represas frente al discurso hegemónico del desarrollo

*Towards a Reproductive-Environmental Rationality:
The Social Movements Against the Dams in Front
of the Hegemonic Discourse of Development*

NAZARET CASTRO BUZÓN

Universidad Nacional General Sarmiento, Buenos Aires, Argentina

RECEPCIÓN: 30/07/2016 • ACEPTACIÓN: 03/12/2016

RESUMEN Para los movimientos que resisten contra las represas en América Latina, así como para otras resistencias contra los emprendimientos extractivos, el territorio es mucho más que la garantía de su subsistencia: encarna la posibilidad misma de conservar modos de vida, de ser y hacer, que implican relaciones sociales, costumbres y, en muchos casos, una cosmovisión que se enfrenta a la mercantilización de la naturaleza que propone el sistema hegemónico. Este trabajo parte del análisis de tres movimientos que resisten a proyectos de infraestructura hidroenergética en Chile (Parlamento de Koz Koz), Colombia (Asoquimbo) y Argentina (Mesa Provincial No a las Represas). ¿En qué medida estos movimientos sociales proponen una alternativa a la racionalidad instrumental que nos hace maximizadores de utilidad o beneficio? La hipótesis propuesta es que estos movimientos están contribuyendo a la construcción de una racionalidad reproductiva-ambiental, que sitúa en el centro la reproducción ampliada de la vida, y no del capital. Esta investigación se apoya en un extensivo trabajo de campo con entrevistas, observación participativa y con análisis de fuentes primarias y secundarias.

PALABRAS CLAVE Extractivismo, desarrollo, territorio, desmercantilización, represas, racionalidad.

ABSTRACT To the movements that resist against dams in Latin America, as well as other resistances against extractive undertakings, territory is much more than the guarantee of its subsistence: it embodies the very possibility of preserving ways of living, being and doing. That implies social relations, customs and, in many cases, a worldview that faces the mercantilization of nature proposed by the hegemonic system. This work is based on the analysis of three movements that resist hydroelectric infrastructure projects in Chile (Koz Koz Parliament), Colombia (Asoquimbo) and Argentina (Mesa Provincial No a las Represas). To what extent do these social movements propose an alternative to instrumental rationality that makes us maximizers of utility or benefit? The hypothesis designed is that these movements are contributing to the construction of a reproductive-environmental rationality, which places in the center the extended reproduction of life, instead of capital.

KEYWORDS Extractivism, development, territory, decommodification, dams, rationality.

Donde nosotros vemos el río, ellos sólo ven bajar los dólares
AFECTADOS POR LA REPRESA DE LA SALVAJINA, COLOMBIA

Del discurso hegemónico del desarrollo a la construcción de una racionalidad reproductiva-ambiental

Las páginas que siguen pretenden demostrar este argumento: los movimientos socioambientales que enfrentan proyectos hidroeléctricos no se limitan a decir no a las megarrepresas, sino que proponen, en sus acciones y narrativas, alternativas al desarrollo, frente a un discurso hegemónico del desarrollo que ha relegado a la región al papel de proveedora de recursos naturales al servicio de la reproducción del capital. Entre esos aportes, es vital la concepción del territorio como portador de culturas, lo que implica un llamado a la desmercantilización de la naturaleza y los recursos que alberga.¹ Para demostrar

1. Los resultados aquí expuestos forman parte de una investigación más amplia acerca de los aportes de los movimientos contra las represas en la construcción de un

este argumento, esta investigación analiza las narrativas y las acciones de tres movimientos sociales:

a) Asoquimbo, asociación de campesinos del departamento del Huila (Colombia) que rechaza la central hidroeléctrica de El Quimbo, de la multinacional Enel-Endesa.

b) Parlamento de Koz Koz, organización mapuche contraria a la construcción de la represa de Neltume, también de Enel-Endesa, en Panguipulli (Chile).²

c) Mesa Provincial No a las Represas, que aglutina múltiples organizaciones, de componente fundamentalmente urbano, con el objetivo común de que no se construyan nuevas centrales hidroeléctricas en Misiones (Argentina).

Los casos de estudio fueron escogidos por varios factores: son casos representativos de luchas contra las centrales hidroeléctricas en la región, por los impactos que podrían suponer esas represas en los modos de vida de estas comunidades; además, cada uno de los movimientos cuenta con un actor colectivo diferente, y se trata de tres actores fundamentales en los conflictos ambientales en América Latina, a saber: campesinos, indígenas y movimientos asambleístas urbanos. Existen además una serie de elementos en común entre estos tres movimientos: manejan discursos y narrativas en torno al desarrollo; han implementado estrategias de lucha, como la ocupación de tierras en el caso de Asoquimbo, o la reivindicación de la cultura y la lengua mapuche en el Parlamento de Koz Koz; han creado medios de comunicación alternativos; y han intentado articularse con las resistencias a nivel nacional, regional e internacional.³

modelo energético alternativo al hegemónico, que resultó en la tesis «Hacia un modelo energético popular: Los movimientos contra las represas de Asoquimbo, Parlamento de Koz Koz y Mesa Provincial No a las Represas, frente al discurso del desarrollo», dirigida por Marcelo Saguier el 25 de julio de 2016 ante la Maestría en Economía Social de la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS), Buenos Aires, Argentina. En esa investigación, se señalan tres aportes de los movimientos contra las represas analizados: demandan una distribución justa de los costes y beneficios de los proyectos; construyen una racionalidad reproductiva-ambiental; y reivindican el control popular sobre los recursos naturales a través de la demanda de soberanía alimentaria, hídrica y energética. Este artículo se centrará en la segunda de esas dimensiones de análisis.

2. Con posterioridad a nuestra visita a Panguipulli en octubre de 2013, Endesa decidió suspender las obras, debido a la oposición de las comunidades locales, y se comprometió a rediseñar el proyecto de Neltume.

3. Se tejen redes, como la Red Latinoamericana contra las Represas y por los

Mi intención, desde un enfoque transdisciplinario, radicó en entender los aportes conceptuales de estos movimientos, que pueden leerse como claves de sentido para ser incorporadas por la academia, a fin de pensar nuevas categorías en un contexto de crisis civilizatoria. Para ello, indagué en las narrativas de estos movimientos, y en sus acciones y prácticas en tanto comunican valores. Escogí una metodología cualitativa, desde una perspectiva etnográfica,⁴ en tanto pretendí «capturar el sentido que las personas dan a sus actos, a sus ideas y al mundo que les rodea» (Murillo y Martínez, 2010), a través de la observación de sus prácticas y de entrevistas en profundidad y no estructuradas. Complementé el análisis con fuentes secundarias producidas por los propios movimientos y divulgadas a través de sus webs, blogs y páginas en Facebook.⁵

Una última consideración antes de seguir. Mi llamado es a una apuesta por la transdisciplinariedad, entendida como el cruce de saberes tanto entre disciplinas como también con actores por fuera de la academia (Jahn y otros, 2012). Parto además de la base de que, como científica social, puedo ser rigurosa, pero no neutral; y escojo, por decirlo en palabras de Raúl Zibechi, el lado de los oprimidos. Este posicionamiento me ha llevado a incidir, en mi recorte, en los aportes de las resistencias a las represas en la construcción de alternativas; esto no equivale a ocultar ni negar las contradicciones internas que a menudo se dan en el interior de estos movimientos, sino que supone escoger el recorte que, a mi juicio, más puede aportar a la revisión crítica y a la superación de un modelo de desarrollo que reproduce la injusticia social y lleva a la destrucción de las fuentes de vida. En ese contexto debe entenderse también mi crítica a la modernidad capitalista y eurocéntrica hegemónica, que de ningún modo trata de negar los aspectos positivos de la modernidad, sino señalar cómo «los puntos de vista que nos resultan más familiares son suscep-

Ríos, el OLCA o Stop Enel, pero también se articulan formas de lucha y se repican experiencias de otras luchas contra el extractivismo, como en el caso del plebiscito popular celebrado en Misiones en octubre de 2014.

4. El trabajo de campo se limitó a cinco días por cada caso: en julio de 2013 para Asoquimbo, octubre de 2013 para Koz Koz y octubre de 2014 para la Mesa de Misiones. El recorte temporal de las fuentes secundarias abarca de 2013 a 2015, incluyendo informes y documentos producidos con anterioridad a esa fecha.

5. Por ejemplo: Mapuexpress, los blogs de Miller Dussán y de Asoquimbo, la página web y de Facebook de la Mesa Provincial de Misiones, la revista misionera *Superficie*, etcétera.

tibles, por esa misma razón, de escapársenos», como advertía Hume (citado por Dumont, 1999: 31).

La disputa en torno a la noción de desarrollo

Esta investigación parte de la identificación de un problema: el auge de la energía hidroeléctrica en América Latina en los últimos años, que, por los profundos impactos que sobre el territorio tienen las megarrepresas, ha provocado conflictos socioambientales —o ecológico-distributivos— de alta intensidad. Nos inscribimos dentro de la crítica al extractivismo que en los últimos años han actualizado autores como Svampa (2012, 2013), Gudynas (2009, 2012), Acosta (2009) y otros, y que apuntan a un cuestionamiento profundo de un modelo de desarrollo —de *maldesarrollo*, como argumentan Svampa y Viale (2014)— que deja la exportación de *commodities* como único lugar de inserción posible para América Latina en el capitalismo de la globalización. Lo que define al modelo es la escala y la intensidad de los proyectos, que efectivamente han llevado a la reprimarización de las economías latinoamericanas (Giarracca y Teubal, 2014), tanto en los países con gobiernos de corte neoliberal, como con gobiernos progresistas. Parece una vía inevitable en el camino hacia el desarrollo: a eso se refiere Svampa con la expresión «Consenso de los *commodities*».

Ese modelo extractivista supone una vuelta al modelo colonial que devuelve a América Latina su función de proveedora neta de materias primas para los países centrales, y que, desde el célebre discurso de Harry Truman de 1949, encuentra legitimación en el discurso del desarrollo. Ese año, Truman formuló por vez primera la idea de que era posible ampliar el sueño americano del consumo opulento a zonas del mundo ahora definidas como «subdesarrolladas»: así, la idea del desarrollo inventa el concepto de Tercer Mundo (Escobar, 2007) y el desarrollo se consolida como proyecto económico y cultural que expresa el resultado de un patrón específico de poder, fruto de la eurocéntrica modernidad (Coraggio, 2011; 2009). Si cedían a las veleidades del mercado, todos los países podrían ir subiéndose al carro del progreso y el *American Way of Life*; Truman advirtió de que habría «ajustes dolorosos», pero prometió un paraíso de abundancia material.⁶

6. El debate en torno al desarrollo en América Latina es muy complejo y no podemos en estas páginas dar cuenta de él. Desde los aportes de los teóricos de la dependencia a la

Pese a su fragilidad conceptual y las evidencias empíricas que contrarían la pretensión de Truman, la realidad sigue «colonizada por el discurso del desarrollo» (Escobar, 2012: 30) hasta el punto de que ese discurso sigue imponiendo los límites de lo que somos capaces de pensar. El desarrollo «es uno de los conceptos más paradójicos de la retórica académica y política: es incuestionable, aunque carezca de una definición unívoca y consensuada» (Roig, 2008). Esa idea porosa y difusa sigue siendo, junto a «empleo y progreso», el término más utilizado por empresas y gobiernos para justificar los proyectos hidroeléctricos, con la ayuda de unos medios de comunicación hegemónicos que no cuestionan esa noción ambigua, que promete el bienestar material sin explicar muy bien cómo.⁷

Sostengo que, frente a ese consenso de los *commodities* que acatan los gobiernos, frente a ese paradigma del desarrollo del que buena parte de los intelectuales no consiguen salir, las resistencias al extractivismo se han convertido en una vanguardia que no se conforma con plantear alternativas *de* desarrollo, sino alternativas *al* desarrollo. Son capaces, como señala Escobar, de pensar la vida social desde un nuevo principio organizador de la vida que no sea la idea del progreso y del crecimiento económico *ad infinitum* (Escobar, 2012) que ha regido el pensamiento hegemónico durante al menos dos siglos. Y uno de sus principales aportes es su contribución a construir un nuevo tipo de racionalidad, diferente de esa racionalidad instrumental economicista que nos reduce a consumidores maximizadores de utilidad o emprendedores maximizadores de ganancia.

Un nuevo tipo de racionalidad

A esa racionalidad alternativa la llamaremos «reproductiva-ambiental», combinando los aportes del enfoque de la economía social con el pensamiento

perspectiva del posdesarrollo, se han dado diferentes posicionamientos: algunos pasan por cuestionar el reparto actual de la división del trabajo; otros, por la superación del paradigma del desarrollo, identificado con crecimiento del PIB, y la búsqueda de otras formas de entender la riqueza y el bienestar.

7. Con la consolidación del neoliberalismo a nivel global, pierde fuerza la idea de industrialización, que durante décadas fue la aspiración de muchos Estados latinoamericanos. Pero, como evidenció Raúl Prebisch en su análisis del deterioro de los términos de intercambio, siempre hubo una trampa que condenaba a los países del Tercer Mundo a ocupar un lugar subalterno en el reparto de la división del trabajo internacional.

ambiental. Desde la elaboración de José Luis Coraggio (2009, 2004), y entendida como proyecto político encaminado a la construcción de otra economía posible, superadora del sistema capitalista, la economía social y solidaria (ESS) pretende sustituir la racionalidad instrumental, que parte del supuesto de considerar la sociedad como una suma de individuos egoístas, cuya única motivación es la maximización de la ganancia o la utilidad, por una *racionalidad reproductiva*. Ésta sitúa en el centro la reproducción ampliada de la vida de todas y todos, esto es, la satisfacción de las necesidades legítimas de los miembros de una sociedad, asumiendo que la decisión en torno a qué necesidades se pueden considerar legítimas sólo puede ser tomada a través de procesos de construcción democrática. Por su parte, Enrique Leff llama a la construcción de una *racionalidad ambiental* que parta de la consideración de las posibilidades productivas de la naturaleza y de la comprensión de sus ciclos, y que necesariamente implica «un proceso de reapropiación de la naturaleza y reterritorialización de las culturas (citado por Bertinat, 2014: 187).

Combinando ambos conceptos, a fin de visibilizar la profunda interrelación entre la dimensión social y la ambiental, propongo la expresión *racionalidad reproductiva-ambiental* para referirnos a un tipo de racionalidad opuesta a la instrumental, que coloca en el centro tanto la satisfacción de las necesidades de los miembros de una sociedad como el cuidado del entorno natural, asumiendo que ambas son las dos caras de la misma moneda, pues no existe discontinuidad entre los seres humanos y la naturaleza.⁸ Pasamos ahora al análisis de los datos empíricos para dimensionar los aportes de los tres movimientos analizados a la construcción de esa racionalidad alternativa.

Desmercantilizar el territorio

El modelo extractivista implica necesariamente una pugna por el control territorial y tiende a reconfigurar el territorio en su totalidad (Svampa y Viale, 2014). Las megarrepresas son un claro ejemplo de ello: conllevan la inundación de amplios territorios, provocan desplazamientos forzosos, acaban o merman la actividad agrícola y pesquera y, en fin, transforman radicalmente

8. La separación entre el ser humano y la naturaleza es uno de los pilares filosóficos del pensamiento occidental desde Platón (Maya, 2012). Hay, empero, una rica tradición teórica que cuestiona esa visión fragmentadora. Para una revisión de esa discusión, véase Escobar (2011) y Ulloa (2011).

la vida de las comunidades locales afectadas, sus formas de sustento, el modo en el que se relacionan los miembros de la comunidad, entre sí y con el espacio que habitan. La brutalidad con la que intervienen en los territorios estos emprendimientos extractivos está en la base del «giro ecoterritorial» de los movimientos sociales y abre «un nuevo ciclo de luchas, centrado en la defensa del territorio y del ambiente, así como en la discusión sobre los modelos de desarrollo y las fronteras mismas de la democracia» (Svampa, 2013). Escobar (1999) lo caracteriza como la «irrupción de lo biológico como problema global», que se suma a la emergencia de lo étnico y cultural como reivindicación política.

Para los tres movimientos contra las represas que estamos analizando, la defensa del lugar implica la defensa de la cultura y, en el caso de los mapuche, de su propia supervivencia étnica. Estas resistencias se niegan a convertirse en zonas y cuerpos sacrificados en el altar del progreso, y no sólo se conforman con reclamar una más justa distribución de los costos y beneficios de los proyectos extractivos, sino que defienden su propia identidad cultural, necesariamente vinculada al territorio (Leff, citado por Composto y Navarro, 2014), frente a la lógica del capital, que requiere un control territorial basado en un poder total y productivo que va configurando formas de ver, sentir y experimentar el mundo (Machado Aráoz, 2009).

En el capitalismo de la globalización, los territorios son fragmentados y desarticulados de sus procesos locales para ser subordinados a las cadenas globalizadas de valor que lideran las empresas multinacionales; se convierten en *espacios abstractos* (Lefevre, citado por Oslender, 2010) que generan procesos de desterritorialización en los que la comunidad pierde el lugar como metáfora para la comprensión de su cultura (Escobar, 2012). Las resistencias a las represas, como muchos otros movimientos socioambientales, combaten esos procesos: politizan el territorio, lo vinculan a la identidad y la cultura; reivindican los seres humanos somos seres de lugares, que éstos no son, como quiso hacernos creer el discurso oficial, intercambiables ni homólogos: sugieren, en fin, «maneras de reconectar el espacio y el lugar que no se rinden a las narrativas estandarizadas del capital y la modernidad» (Escobar, 2012: 138). Es lo que las comunidades negras del Pacífico colombiano han resumido en su definición de biodiversidad como territorio más cultura, para subrayar que el territorio encarna el proyecto de vida de la comunidad y, por tanto, defender el territorio es defender la cultura.

Aunque anclados en el territorio, estos movimientos plantean cuestiones

sistémicas y crean así *glocalidades*, entendidas como «configuraciones culturales y espaciales que conectan unos lugares con otros para crear espacios y mundos regionales» (Escobar, 2012: 139). Aquí radica el potencial transformador de estos movimientos: aunque las demandas concretas son locales y las acciones están profundamente vinculadas al territorio, los argumentos apuntan al funcionamiento del sistema-mundo: cuestionan una división del trabajo global que relega los territorios que defienden a zonas sacrificables y los suyos, a cuerpos sacrificados. Están reivindicando un proceso de territorización que invierta el «desempoderamiento del lugar» al que llevó la globalización hegemónica, al hacernos creer que lo global domina sobre lo local y que los lugares son irrelevantes. Lo que está en juego es la construcción de un nuevo tipo de racionalidad, que ya no relega los lugares a meros espacios intercambiables, pues las formas de vida de las comunidades están ancladas a las peculiaridades de sus territorios.

En Misiones, donde la tierra es de un rojo rubí, muchas familias ribereñas vivieron durante generaciones de hacer ladrillos —los oleros—; en el Huila, la generosidad del río permitió, hasta la construcción de la represa de Betania, vivir de la pesca; en Panguipulli, la tranquila belleza del lago Neltume posibilita que varias familias mapuche vivan de un turismo de baja intensidad. Esas formas de vida, entendidas como un conjunto de prácticas e insistencias a través de las que los seres humanos se relacionan con su entorno natural y con el resto de seres humanos, suponen hábitos y formas de relacionarse que van mucho más allá de lo material y que difieren enormemente de las subjetividades y los hábitos que se derivan del trabajo proletarizado.

El Gran Río de la Magdalena

Comencemos con el caso de Asoquimbo. El Magdalena es, con sus más de 1.500 kilómetros, la principal arteria fluvial de Colombia; está rodeado de un enorme significado simbólico. El Gran Río de la Magdalena, ese que inspiró a Gabriel García Márquez para escribir novelas como *El amor en los tiempos del cólera*, recorre el país de sur a norte, desde el Macizo Colombiano hasta su desembocadura en el mar Caribe, y acoge en sus orillas a una multitud de poblaciones para las que el río no es sólo la fuente de sus ingresos, sino un elemento organizador de sus formas de vida, de sus modos de hacer y sentir. El Magdalena conforma a su paso culturas y pueblos; es, también, un símbolo nacional: el «Río de la Patria». Cerca del nacimiento del río, en La Jagua, un

pequeño pueblo de calles empedradas y solitarias, el Magdalena pasa con un caudal todavía pequeño, pero con gran fuerza y vitalidad. El río ordena la vida de la gente: es fuente de sustento de los pescadores, baña las tierras más fértiles y es el lugar de recreo por excelencia. Todo eso es lo que está amenazado por el proyecto de El Quimbo.

Los habitantes del Huila entienden que las represas están poniendo en jaque sus formas de vida tradicionales, asociadas a la pesca, la agricultura y la minería tradicional. Y esto abarca sus fuentes de sustento y alimento, pero también sus modos de vivir y organizarse en sociedad. Los integrantes de Asoquimbo son conscientes de que defienden mucho más que una tierra que arar: defienden los modos de vida que se organizan en torno al Gran Río de la Magdalena: la biodiversidad cultural y biológica están indisolublemente unidas.

Esta concepción se deja ver en afirmaciones como éstas: «La lucha es por la tierra»; «El eje de la resistencia es la defensa del territorio»; «El poder está en el control del territorio»; «La estamos peleando por las tierras del Huila: debemos mostrarles nuestro sentido de pertenencia». La materialidad del sustento se entreteteje con la calidad de los lazos sociales, las redes de solidaridad y, también, las subjetividades. A la cultura del salario —que, para el ecomarxista Miller Dussán, uno de los líderes de Asoquimbo, es sinónimo de trabajo alienado— se opone *la lógica de la minga*: la colectividad del trabajo y del alimento. De ahí el potencial transformador de la recuperación de terrenos baldíos en La Jagua que pude observar en julio de 2013: para los campesinos de Asoquimbo, poner a producir tierras que la empresa Emgesa (filial local de Enel Endesa) había dejado baldías tenía que ver con la supervivencia de su territorio y, también, con su propia toma de conciencia política:

Necesitamos recuperar nuestra cultura, la dignidad de trabajar la tierra. Nos falta *sentido de pertenencia* y nos falta conciencia: nunca hemos sido libres. Falta *reconectar con la dignidad y el orgullo de trabajar la tierra*. Falta también educación: saber qué vamos a hacer con las ZRC, cómo las vamos a trabajar, cómo haremos las redes de distribución (Harold, Finca La Guaca).

Ahora que todavía está vivo, hay que proteger el río. Si no, ¿qué les vamos a decir a nuestros hijos, que no peleamos por defenderlo? [...] La estamos guerreando por las tierras del Huila, nuestro río Magdalena es la

vena aorta del país. Debemos mostrarles con berraquera⁹ nuestro *sentido de pertenencia*: no nos vamos de aquí, nacimos y crecimos aquí (Zoila Ninco, La Jagua).

El río articula la vida en comunidad: por eso hay que defenderlo. Esta idea pareció evidente cuando, en marzo de 2015, los activistas de Asoquimbo convocaron un evento que giraba en torno a la preparación de un *sancocho*, uno de los platos populares más típicos en Colombia, y que las comunidades ribereñas acostumbran a preparar a la orilla del río los días festivos.¹⁰ Además de una forma de reunirse y de valorizar sus modos de vida tradicionales, preparar un sancocho de bocachico —un pescado común en la zona— acompañado con yuca y plátano, les sirve para reivindicar la gastronomía local y cuestionar los posibles impactos de la represa sobre la biodiversidad en el río y sobre la agricultura local. Si se acometen los proyectos hidroeléctricos, ¿seguirá nadando el bocachico en el Magdalena? ¿Se seguirá cultivando yuca y plátano en el Huila? El encuentro, festivo y reivindicativo a la vez, se convierte, al mismo tiempo en un acto en defensa de la soberanía alimentaria —ellos hablan de «[rescatar] el sabor especial de nuestra auténtica soberanía alimentaria»— y de los usos y costumbres que crean lazos sociales. Se está valorizando, en suma, el territorio como conformador de identidades, a través de la gastronomía y de las costumbres. Dice una joven de La Jagua: «La ciudad es muy aburrida, sólo carros, semáforos y trabajo. Aquí uno va al río, se divierte con amigos y la familia, se lleva la olla para el sancocho. Aquí podemos tener el agua libremente». El río es un espacio público, de recreo y socialización, que la represa privatiza y los lugareños pierden. Pero todo eso no aparece en los balances de las empresas ni

9. *Berraquera*: fuerza, brío.

10. Ese sancocho a orillas del Magdalena forma parte de la amplia movilización en defensa del río que, convocado por el Movimiento Ríos Vivos del Huila —del que forma parte Asoquimbo—, con actividades convocadas desde el 14 de marzo, Día Internacional de la Lucha contra las Represas. Los actos comenzaron en el lugar del nacimiento del río, en el Huila, con la intención de prolongarse hasta el 12 de octubre, aniversario del arribo de los españoles a América, fecha en que se prevé la llegada a Bocas de Ceniza, la desembocadura del Magdalena en el mar Caribe. Véase «Crónica desde las orillas del Río Grande de la Magdalena», de Héctor Alfonso Torres Rojas, publicado el 16 de marzo de 2015 en el blog del profesor Miller Dussán: <http://millerdussan.blogia.com/2015/032501-chronica-desde-las-orillas-del-rio-grande-de-la-magdalena.php>.

en los cálculos de costos y beneficios que presentan los políticos que hablan de «empleo y progreso». En La Jagua no quieren ese desarrollo que les deja sin sancochos de bocachico a la orilla del río.

Los integrantes de Asoquimbo han comprendido, en fin, que «los ríos sustentan culturas», como expresa el Movimiento Ríos Vivos, y que la imposición de represas «directa o indirectamente, ha violentado las maneras de habitar» esos territorios y amenazado las identidades y culturas locales «en nombre de lo que algunos sectores llaman *desarrollo*» (Movimiento Ríos Vivos, MRV, 2014). Así, el eje central de la lucha de Asoquimbo es la «defensa de la cultura, de la identidad, del territorio que [dejaremos en herencia] a nuestros hijos» (MRV, 2014).

Para Asoquimbo, otra gran preocupación es qué ocurre con el patrimonio arqueológico de la región. Aseguran que a la orilla del río, en territorio ahora ocupado por Emgesa, se encuentran vasijas indígenas cuyo futuro es ahora incierto. Esto evidencia la complejidad del territorio, que es, también, el lugar donde descansan los ancestros, en una región donde la mayor parte de la población no se identifica como indígena, pero sí asume tener antepasados indígenas.

De forma similar, en Misiones la experiencia de Yacyretá mostró cómo la represa dejaba una huella en los modos de relacionarse con el río para los posadeños. Al tratarse de un actor social más urbanizado, con subjetividades más impregnadas por la ideología capitalista, la concepción del territorio-región no está tan políticamente definida, pero se manifiesta con claridad en los afectados por la represa de Yacyretá. No por casualidad, la palabra que más repiten es *desarraigo*: «¿Quién me paga el desarraigo, el dolor del alma? Eso no tiene precio», interpela una desplazada. A esa sensación de desarraigo se suma un efecto más tangible, pero igualmente difícil de contabilizar o incluir en los balances de las empresas: la pérdida de los lazos vecinales. Los afectados por Yacyretá, obligados a vivir en las periferias de Posadas, ya no tienen a sus vecinos de toda la vida para ayudarse a cuidar a los chicos o en momento de enfermedad; se quiebran redes de solidaridad, costumbres, lazos sociales y vecinales, y la falta de esas redes hace más difícil soportar la vida en barrios carenciados y carcomidos por el desempleo.

Estas luchas se enfrentan a la inercia sistémica del capital global que, en su expansión, «desterritorializa» los lugares para anexarlos y así arrebatada a las comunidades locales el lugar como metáfora desde la cual comprender la cultura, defendiendo su control de territorios que posibilitan, y encarnan en sí

mismo, el proyecto de vida de las comunidades (Escobar, 2012); un proyecto autónomo y no determinado por las necesidades de la reproducción del capital. Así, estos movimientos no se limitan a rechazar que las megarrepresas conviertan sus territorios en una nueva zona de sacrificio, sino que —no sin dificultades y contradicciones— reivindican su derecho a escoger sus modos de habitar y ser en el territorio.

Lenguajes que (re)valorizan la naturaleza

De manera mucho más contundente, y mucho más creativa, de lo que podemos proponer en este ensayo, los movimientos contra las represas visibilizan la necesidad de valorar la naturaleza de una manera diferente de la que propone la lógica del capital. Los movimientos crean espacios de discusión y crean también nuevos lenguajes (Martínez Alier, 2009) que expresan una valorización del territorio más allá de la lógica del capital, que sólo puede valorar en términos de ganancia. También a partir de sus acciones, cuya finalidad es principalmente comunicativa (Melucci, 1999), estas resistencias están contribuyendo a la consolidación de una racionalidad alternativa de tipo reproductivo-ambiental. Acciones diversas como la Marcha por los Ríos Libres en Misiones, la ocupación de terrenos antes baldíos en el Huila o la recuperación del *mapudungun* (la lengua mapuche) en Panguipulli, se orientan a ese objetivo común: romper con la lógica capitalista neoliberal que sólo sabe valorar en términos de rentabilidad medida en dólares. Donde el discurso oficial sólo ve territorios improductivos repletos de recursos naturales que los emprendimientos extractivistas pueden transformar en riqueza económica, los miembros de estas resistencias ven el territorio que hace posible sus formas de vida campesina, su cultura, su experiencia vital. En el caso de los mapuche, la tierra es mucho más: es sagrada, es el lugar donde descansan los ancestros y es, también, la única esperanza de su supervivencia étnica y cultural.

Los miembros de Asoquimbo rechazan frontalmente esa racionalidad instrumental que sólo sabe valorar en dólares, se trate de un río, de una casa o de un modo de vida, porque sólo sabe guiarse por el valor de cambio, y que en última instancia lleva a la destrucción de los ecosistemas y de la vida misma:

Acumular destruyendo el mundo es la lógica del capital. Han existido comunidades milenarias sin destruir los ríos y el agua pero ahora el afán

de lucro de quienes siempre se han creído los dueños de todo nos conducen a la destrucción del planeta (Héctor Alfonso Torres Rojas).¹¹

Quieren privatizar el río, ¡a quién se le ocurre! [...] Debemos luchar por la recuperación de las tierras aquí y en toda Colombia. *Con la política minero-energética estamos perdiendo territorio; si no lo recuperamos ahora que tenemos por qué luchar, después no vamos a tener qué comer* (Harold, La Jagua).

Esa racionalidad reproductiva-ambiental que valoriza los territorios más allá de su valor de cambio, que vincula el territorio a los lazos de solidaridad comunitaria, al arraigo y la identidad, impregna las concepciones de la naturaleza de los integrantes de estos movimientos, que intentan transmitir y contagiar esta lógica al resto de la sociedad a través de diferentes acciones, como hemos visto —las ocupaciones de fincas, la Jangada Libertad—, pero también a través de una disputa por el lenguaje que trata de desnaturalizar las concepciones hegemónicas en torno a la tierra, la naturaleza y los «recursos». Estos son algunos de los mensajes difundidos por Asoquimbo y el Movimiento Ríos Vivos, muchos de ellos compartidos por otros movimientos:

- «El río de la vida llega a Neiva»
- «Somos el Río» (#hagstag).
- «Las mujeres son como el río: dan la vida»
- «La vida no se represa»
- «Ríos para la vida, no para la muerte»
- «Agua y energía NO son mercancía»
- «Ríos libres, pueblos vivos»
- «Nuestros ríos, montañas y páramos no están en venta»
- «No a las represas. Sí a la vida»
- «Por la defensa del Río Magdalena, los territorios y la vida»
- «Agua, sí. Represas, NO»
- «Robaron el oro, violaron las mujeres, y ahora por el agua, los extran-

11. Publicado el 16 de marzo de 2015 en el blog del profesor Miller Dussán <http://millerdussan.blogia.com/2015/032501-cronica-desde-las-orillas-del-rio-grande-de-la-magdalena.php>.

jeros vienen»

- «Destrucción no es progreso»
- «El Río no se vende. El Río se defiende»
- «En ríos represados no sube el pescado».

En estas resistencias contra las represas, la figura del río encarna esa lucha por el agua; los ríos aparecen casi personificados, como apoyando la idea de que son mucho más que un elemento orográfico, son vida y conforman culturas: «Ríos libres, pueblos vivos». Con ello, los miembros de estas resistencias están colocando en el centro la consideración del río como portador de vida y la imposibilidad de que esa vida se pueda comprar y vender. Los nuevos lenguajes destacan el componente emocional de esos significados: «ríos vivos», «agua para la vida», «en defensa de la vida»; son expresiones que erosionan el barniz utilitarista e instrumental que tiñe el discurso hegemónico para recuperar los valores de la vida, de lo natural frente a lo artificial: cuando decimos que «el agua vale más que el oro», estamos redefiniendo también palabras como riqueza o bienestar: es más rico y vive mejor quien puede beber agua cristalina que quien posee lingotes de oro. Esto se evidencia en los poemas de Harold Segura, también conocido como «el Poeta Jaguño»:

«Nuestra Madre Tierra sueña la libertad»

Nuestra madre tierra siente lo que está sucediendo.
El dolor que tiene es más intenso y clama al hombre
Que la ame, que la defienda y que la cuide. Porque en un tiempo cercano
Nos daremos cuenta que la naturaleza también tiene vida
Que sin ella no podemos vivir, recuerda siempre que el dinero no lo es
Todo; ama lo que nos rodea y enamórese del atardecer
Y el amanecer. Del canto de las aves, aroma de las flores y murmullo
del viento que enamora.

Arriba por una reserva campesina agroalimentaria y QUE SE VAYA
EL QUIMBO.¹²

Esos nuevos lenguajes, además, visibilizan las visiones comunes de las dife-

12. Véase: <http://www.quimbo.com.co/2012/09/poemas-del-territorio-y-la-madre-tierra.html>

rentes luchas contra el extractivismo, en especial el modo en que el agua es el eje articulador de estas luchas. Las luchas contra las megarrepresas, la minería a cielo abierto o el *fracking* comparten consignas como «El agua es lo primero» o «Todos por el agua, el agua es para todos» (Seoane, Taddei y Algranati, 2013: 130). Además, estos movimientos no sólo expresan ese intento por desmercantilizar la naturaleza a través de la palabra, sino con fotografías, videos, imágenes. Es notable la capacidad y el interés de estos movimientos por ilustraciones que reivindican la sacralidad de la naturaleza, como las que difunde *Mapuexpress* en las redes sociales, que remiten, por ejemplo, a la metáfora de la Mujer-Montaña-Río; o los coloridos murales que se dejan ver en La Jagua. La música juega también un papel esencial. Todos esos medios de expresión, a través de la palabra o del arte, se ponen al servicio del mensaje: quebrar la idea naturalizada de la mercantilización —y desvalorización— de la vida.

La (des)mercantilización de la naturaleza tiene que ver con cómo la valorizamos. Mercantilizar la naturaleza requirió como paso previo su desvalorización; para poder comprarla y vender la tierra, y así privatizarla, tuvo que calar en el sentido común la idea de que lo artificial, lo que es producto del trabajo humano, es *esencialmente* mejor que lo que produce la naturaleza y nos brinda «gratis». Desmercantilizar requiere la operación contraria: que penetre en las subjetividades la idea de que la vida y el entorno que la sustenta —los *servicios ambientales*, como dice la economía ecológica— son de un valor inconmensurable, que no se puede medir en dinero. Si el capitalismo desprecia —y deprecia— precisamente aquello a lo que no puede atribuir un valor de cambio, el proceso de desmercantilización al que están contribuyendo los movimientos contra las represas coloca el énfasis en el valor de los ríos y de los ecosistemas y culturas que éstos sustentan. Aplicado a las represas, esto supone, entre otras cosas, colocar el agua y el alimento por encima de las necesidades energéticas.

Debemos decidir qué queremos: ¿alimentos o energía? (Nora Dideu, Mesa Provincial No a las Represas)

Sin energía se puede vivir, pero no sin agua (José, Finca La Guaca)

A orillas del río Magdalena, dice el escritor y novelista William Ospina, natural de Tolima (departamento vecino al Huila):

Lo más alarmante es que el sol sabe cómo sacar el vapor de los mares, el páramo sabe cómo condensar la humedad en gotas de agua, los bos-

ques saben cómo producir niebla, las selvas saben cómo producir vapor de agua, las gotas saben cómo hacer arroyos, los arroyos saben cómo juntarse en ríos, el agua sabe cómo circular, cómo subir al cielo en vapor y bajar del cielo en lluvia, y deslizarse en forma de río y amontonarse en forma de océano, pero la que según es fama es la única criatura inteligente del mundo, es el ser humano, no sabe cómo proteger el agua que le da la vida, ni cómo agradecer por ese tesoro invaluable. Somos capaces de ser consumidores de agua, estudiosos del agua, administradores del agua, vendedores de agua, pero *no sabemos ser protectores de agua, y sobre todo no sabemos pensarnos como parte del agua. La vemos como algo ajeno a nosotros*, aunque resulta que el 95 por ciento de nuestro cuerpo, según los sabios, está compuesto de agua [...] Somos parte inconsciente del ciclo del agua. Pero tenemos que convertirnos en parte consciente de este ciclo.¹³

Con un lenguaje poético, Ospina está diciendo lo mismo que la economía ecológica defiende con argumentos científicos: esos servicios ambientales que presta la naturaleza gratuitamente, de los que se sirven las empresas para apropiarse del lucro que posibilita la acumulación, son el sostén de la vida posible sobre este planeta. En su soberbia, el hombre occidental moderno se olvidó de que de poco le valdrán el oro y todos los artefactos que ha inventado en los últimos siglos, si no sabe proteger el agua, la tierra, las semillas. El problema, como recuerda el poeta tolimense, es que *no sabemos pensarnos como parte del agua*. Ospina concluye que al discurso del desarrollo es necesario oponer un «discurso del equilibrio», y que «quienes luchan por la naturaleza, están luchando por la lucha más moderna». En efecto, defender la naturaleza del avance de la mercantilización constituye cuestionar la esencia misma del sistema capitalista y, en última esencia, la separación del Occidente moderno entre el ser humano y la naturaleza.

Esa misma discusión se está dando en Misiones, donde acciones como la Marcha por los Ríos Libres y la Jangada Libertad pretenden reivindicar un

13. Véase «Crónica desde las orillas del Río Grande de la Magdalena», de Héctor Alfonso Torres Rojas, publicado el 16 de marzo de 2015 en el blog del profesor Miller Dussán: <http://millerdussan.blogia.com/2015/032501-chronica-desde-las-orillas-del-rio-grande-de-la-magdalena.php>. La intervención completa de Ospina puede leerse en: <http://elsalmonurbano.blogspot.com.ar/2015/03/intervencion-del-escritor-william.html>.

valor del entorno natural que no se puede cifrar en dólares. La preservación de esos ecosistemas está indisolublemente unida a formas de vida y de relacionarse con los otros; la tierra tiene una dimensión subjetiva que es invaluable que pasa por el deseo de los padres de dejar a sus hijos como legado esas historias que baña el río; esos lazos comunitarios que están inscritos en la tierra.

El lenguaje en disputa

El sentido de muchas palabras está en cuestión: *progreso, modernización, riqueza, eficiencia, libertad sostenible, valor*; y, por supuesto, *desarrollo*. Los movimientos contra las represas tensionan el significado que ha otorgado a estos términos el discurso hegemónico; las palabras se resignifican constantemente. Las narrativas y nuevos lenguajes de valoración de estos movimientos están afirmando que nada es más valioso que la vida, y que la vida requiere ríos libres; y la libertad de los pueblos —entendida no como emancipación de los seres humanos, no como ausencia de trabas al lucro empresarial— depende de la libertad de los ríos. «La energía no es mercancía», «El agua no es mercancía», afirman estos movimientos, y cuestionan así la racionalidad instrumental inherente al sistema capitalista, la mercantilización de la naturaleza y, con ello, la ideología del consumo y el discurso del desarrollo que legitima una injusta distribución global de los costos y beneficios de ese orden hegemónico; y sólo en la medida en que se instale en la base del modelo esta racionalidad alternativa, es posible pensar en cambios profundos.

En algunos casos, no hay consenso con respecto a los nuevos términos o al nuevo sentido de éstos. La disputa en ciernes se refleja en la disputa por las palabras: como nos dice Eduardo Luján, de la Mesa Provincial No a las Represas de Misiones, el propio uso de la expresión *bienes comunes*, en lugar de la más economicista *recursos naturales*, es ya dar una batalla, puesto que «recursos» es un término asignado por el capitalismo que tiende a mercantilizar la naturaleza. Sin embargo, para Jorge Weke, referente del Parlamento de Koz Koz, es la expresión *bienes comunes* la que tiene una carga más economicista:

El agua y la tierra no son bienes, no son mercancía: son recursos, y no nos pertenecen. No podemos considerar el agua como capital económico. Es un recurso, no un bien [...] El agua no es un derecho humano: es un derecho de toda la vida. Es la parte elemental del eslabón de la vida; las venas de la Madre Tierra. Si se entuban, se rompe la cadena. El ciclo del

agua se ha cortado [...] El agua no es del Estado ni del hombre: es de todos los seres que habitan la Tierra. Hay que buscar nuevas maneras de legislar; *buscar un consentimiento íntegro* (Jorge Weke, Panguipulli).

Los términos están en disputa y eso puede crear confusiones y ambigüedades, pero es que, en esta etapa de transición, los propios términos están en proceso de construcción y resignificación permanente. En cierta medida, «los nuevos actores se expresan con el viejo lenguaje porque todavía no tienen uno propio», como señala Melucci (1999). Sin embargo, desde la fecha de publicación de esa obra, mucho han avanzado los movimientos en esa reapropiación del lenguaje; estos nuevos lenguajes valorativos son una prueba fehaciente. La praxis será la que determine qué palabras y expresiones perduran; mientras tanto, el mero hecho de que muchos integrantes de estas resistencias estén cada vez más atentos a las palabras que utilizan, que entiendan que con ellas están reproduciendo el sentido común hegemónico o bien contribuyendo a erosionarlo, es un indicador de su potencial transformador.¹⁴

Cosmovisiones mapuches: El territorio es sagrado

En Panguipulli, las inundaciones de tierras que requiere la construcción de la central de Neltume anegaría el lugar del Palenque, junto al que las comunidades mapuches realizan sus ritos. La compañía Enel Endesa asegura a los afectados que trasladará el palenque que ellos consideran sagrado, y lo reubicará, intacto, en un lugar de similares características. El diálogo no es fácil: resulta difícil para los dirigentes de la multinacional italo-española Enel Endesa entender que para los mapuche no es lo mismo que el Palenque esté en uno u otro lugar. Para la empresa, regida por la racionalidad instrumental, la tierra es homogénea e intercambiable; su mejor uso es, simplemente, el más redituable. Para la cosmovisión mapuche, todo el territorio de la Wallmapu es sagrado, y más aún aquel escogido para los rituales religiosos.

Los mapuche hacen así ostentación de una racionalidad reproductiva-ambiental que abarca también la concepción de lo sagrado, indisolublemente unida a su visión del entorno natural. Si en Misiones y el Huila la defensa del

14. En este sentido bien podrían compararse estos movimientos socioambientales con los movimientos feministas, que insisten en la necesidad de erradicar el patriarcado de nuestra forma de hablar.

territorio tiene que ver con el arraigo y el mantenimiento de modos de hacer y habitar, de planes de vida y de reivindicación de una identidad, en el caso de las comunidades mapuche está en juego su propia supervivencia étnica. De ahí la necesidad imperiosa de resistir; y de ahí, también, que varios entrevistados en Panguipulli y Alto BioBío acusen a quienes apoyaron las represas en los años noventa y en los dos mil —o incluso se acusen a sí mismos— de haber cometido un «acto de traición» contra su propio pueblo por el que ahora están pagando. Con amargura lo expresa la *ñaña* (hermana) Anita:

Los mapuches de la cordillera respirábamos los árboles. Teníamos poca ropa, vivíamos con poco, y sin embargo estábamos saludables: disponíamos de la energía de los árboles y de nuestras medicinas. Hoy, todo eso nos lo han arrebatado porque no lo supimos defender. Entregaron para siempre sus derechos a cambio de nada, o muy poco. Muchos se arrepienten ahora. Esta tierra es mapuche y la tenemos que recuperar (*ñaña* Anita, Alto BioBío).¹⁵

La identidad del pueblo mapuche aparece ligadas a la reivindicación de su idiosincrasia como cultura y la defensa de su territorio. Perder el territorio es perder la cultura: *indio sin tierra no es indio*, como reivindican los Nasa en Colombia. Si una familia se ve obligada a emigrar a la ciudad, si se proletariza, o incluso si comienza a autoperibirse como campesino y no como mapuche, esa identidad originaria está en riesgo. Por eso, el principal objetivo del Parlamento de Koz Koz es la recuperación de la cultura y las tradiciones mapuches, comenzando por la lengua, y siguiendo con la forma de construir las *rukas* (casas), los ritos y las costumbres. La defensa de la cultura está indisolublemente unida a la defensa del territorio.

Los tres movimientos estudiados están tensionando el discurso de la modernidad que privilegia el conocimiento tecno-científico, funcional a la acumulación capitalista, hasta invisibilizar o desvirtuar otras formas de conocimiento; cuestionan, en definitiva, la racionalidad científico-técnica del Occidente mo-

15. La *ñaña* Anita es una de las mujeres que pelearon hasta el final en contra de las represas de Pangué y Ralco. Mientras un pequeño grupo de mujeres resistía, la comunidad afectada en su conjunto, con el *lonko* (autoridad local) a la cabeza, cedió ante las presiones de la empresa y Gobierno y aceptó la instalación de las hidroeléctricas en su territorio. Para más información, véase Castro (2014).

derno y capitalista.¹⁶ Esto se manifiesta de forma mucho más acusada en el caso de los mapuche. Sus saberes ancestrales han sido desvalorizados, tachados de primitivos o atrasados, de supersticiones fruto de la ignorancia. Recuperar esos saberes es una forma de revelar el racismo y eurocentrismo inherentes al discurso del desarrollo; y supone, también, desacreditar la racionalidad instrumental capitalista y revalorizar la naturaleza, puesto que la cosmovisión mapuche aporta una visión de la naturaleza radicalmente diferente de la de la modernidad occidental, y permite pensar modos de organización social radicalmente diferentes.

Esa cosmovisión mapuche que quiere rescatar el Parlamento de Koz Koz cuestiona, para empezar, la división del conocimiento occidental en disciplinas y aspectos diferenciados: si el pensamiento científico distingue lo social de lo religioso y de lo ambiental, para los mapuche todo está unido: desde la alimentación a la música y el arte, todo es sagrado, y por tanto, los motivos para oponerse a las represas son al mismo tiempo sociales, ambientales, culturales, religiosos. Todo es una misma cosa. Los mapuche consideran que, al diseccionar la realidad en parcelas diferenciadas que con mucha dificultad se comunican entre ellas, el ser humano occidental ha perdido la visión holística, comprensiva de la totalidad. Eso es, en última instancia, lo que permite una visión del territorio como un recurso externo a la propia humanidad, y posibilita prácticas saqueadoras como son las megarrepresas. Existe una conexión directa entre la resistencia a las represas y la espiritualidad que el río envuelve para el pueblo mapuche:

Nuestra visión es mucho más integral. Lo espiritual lo impregna todo: la comida, la música, el arte, la naturaleza, la lengua. Todo es espiritual

16. La definición y problematización de los conceptos de modernidad y capitalismo es una tarea que excede los propósitos de este artículo, pero podría entenderse, muy esquemáticamente, que el capitalismo, en tanto sistema de dominación sociopolítico y económico, ha sido una de las principales concreciones históricas de la modernidad, entendida como clima cultural que se caracteriza por el énfasis en la idea del individuo y por una forma de conocer basada en la división entre sujeto y objeto de estudio, y que estuvo marcada en el origen por la Conquista de América y la imposición de la noción de raza para doblegar a las poblaciones nativas. Creemos, con Escobar, que la expansión continua es una de las principales características de la modernidad, y se concreta en el modelo económico capitalista en la continua necesidad de expandirse a nuevos mercados y territorios.

[...] Generar proyectos hidroeléctricos, va a simultáneamente dañar nuestro espíritu, tiene que ver con nuestra concepción de la vida [...] Nosotros teníamos nuestra cosmovisión, nuestra forma de vestir, nuestras creencias; con toda esta invasión [de las multinacionales y del modelo extractivista] nuestro territorio es mirado como fuente energética para América; si esta situación nos afecta a todos, a los mapuche nos afecta doblemente: con la conexión que tenemos con la naturaleza, al invadir el río, que representa la pureza y la espiritualidad, eso incide con lo espiritual. Con las represas se están inundando los bosques donde están las plantas que pueden sanarnos [...] El río es el que le da la espiritualidad a la tierra; le da la generosidad de madre, de que puede engendrar y reproducir; para la concepción de vida del mapuche, la estrecha conexión de hombre y Naturaleza, se pierde, y al perderse eso, nosotros perdemos nuestro cariño y respeto a la madre tierra. Y con eso muere nuestro pueblo. Las represas son un genocidio directo para nosotros, como mapuche. [...] *Nada en la naturaleza está por estar; todo tiene un sentido.* (José María Pereira, Kuntxemañ/Sonidos del Cóndor, médico y activista mapuche, Santa Bárbara, Alto BioBío).

Recuperando saberes ancestrales

Una de las actividades fundamentales del Parlamento de Koz Koz es la recuperación de la lengua mapuche, el o *mapuzungun* o *mapudungun*. Entienden los activistas mapuche que recuperar y mantener su idioma es una condición necesaria de su supervivencia como pueblo. A los efectos que aquí analizamos, en lo que tiene que ver con la visión de la naturaleza, la lengua es un eje central: el *mapudungun* es descrito como «el lenguaje que se habla con la madre tierra»; cada sonido de la naturaleza tiene su equivalente en *mapudungun*. Pensar en lengua mapuche supone partir de estructuras muy diferentes a pensar en español, inglés o portugués. En *mapudungun*, Tierra se dice *Waj Mapu*, pero en esencia «no es sólo el suelo, no sólo lo tangible, sino el universo, el todo, que incluye lo intangible, pero la cualidad más sobresaliente es que es un ente vivo, y está poblado por diferentes seres vivos (*newen*) que coexisten y hacen posible la vida». ¹⁷ Todo lo que habita en el Universo forma parte de un

17. Citado en «Newen Gen». Publicado en http://www.serindigena.org/libros_digitales/cvhynt/v_iii/t_ii/v3_t2_c3-NEWEN.html.

todo, y está vivo. Si el lenguaje brinda un abanico de posibilidades desde el que pensar, entonces pensar en *mapudungun* deja un margen mucho más estrecho para reducir la naturaleza a la categoría de mercancía. «La lengua es distinta porque emocionalmente somos distintos», dice Kuntxemañ.

La educación ha sido un genocidio, porque nos quitó el derecho a criar a nuestros hijos en nuestra lengua y nuestras costumbres. [Así fuimos perdiendo] la conexión que tenemos conólo la naturaleza, y *la lengua que es distinta, porque emocionalmente somos distintos* (Kuntxemañ, Alto BioBío).

El Parlamento de Koz Koz realiza talleres y eventos que buscan promover el uso y el aprendizaje del *mapudungun*, que se combinan con otro tipo de actividades, desde el *Trafkintu*, la ceremonia ancestral mapuche de intercambio de semillas¹⁸ a talleres de ginecología natural, plantas medicinales y agroecología.¹⁹ El Parlamento de Koz Koz constituyó su sede en una *ruka*, una casa tradicional mapuche construida según las directrices ancestrales —la entrada principal mira al Este— y según la tradición: antes de construir su *ruka*, el sujeto debía pedir permiso al espíritu *Ngem-mapu* para establecerse en el lugar, para verificar que era un buen lugar para su residencia y no inoportunaría al resto de los seres que lo habitaban; después, lo comunicaba a la autoridad local y debía recolectar los elementos de construcción. El resto de las personas de la comunidad trabajaban solidariamente en la construcción; ese trabajo comunitario, similar a la *minga*, se denomina *rakatun*.

La recuperación de estas tradiciones cuestiona esa racionalidad instrumental que habilita a los seres humanos para explotar a los otros y a la naturaleza en la búsqueda de su bienestar egoísta. Antes de construir una casa o de interferir de cualquier otra forma en el territorio que habita, el mapuche debe asegurarse de que no quebrará el equilibrio sobre el que se sustenta ese ecosistema,

18. Estos eventos, que muestran cómo las diversas luchas contra el extractivismo se insertan en el mismo paradigma de desmercantilización de la naturaleza, han adquirido gran relevancia política a partir de los intentos por privatizar las semillas en Chile. Véase http://www.eldiario.es/desalambre/campesinos-latinoamericanos-privatizacion-impulsada-Monsanto_0_249875546.html.

19. Véase, por ejemplo, <http://www.mapuexpress.org/2015/05/12/curarrehue-trafkintu-de-plantas-semillas-productos-y-talleres-sobre-agroecologia-y#sthash.XrtW5FUT.ysicXtmc.dpbs>.

un equilibrio que sostiene su propia existencia. Del mismo modo, el mapuche vive en comunidad; se sabe un «ser necesitado» en la expresión de Hinkelammert y Mora (2009) y eso le lleva a tejer modos de relacionarse basados en la reciprocidad: hoy tú me ayudas a construir mi casa, mañana yo ayudaré en la de otro miembro de la comunidad. Considero que *ambas instancias, el trabajo comunitario y el respeto a la naturaleza, son dos caras de una misma moneda y refieren a un tipo de racionalidad reproductiva-ambiental* que es frontalmente opuesta a la ideología hegemónica basada en el individualismo, la concepción de la naturaleza como algo separado e inferior a lo humano y la creencia de que el egoísmo individual lleva al bienestar colectivo.

Hacia una hibridación de saberes

Los saberes y creencias de los pueblos originarios se difunden más allá de sus comunidades; sus ideas contagian e inspiran las reflexiones de los movimientos socioambientales urbanos y campesinos. En pocos años hemos asistido a un cambio en la visión que el mundo no indígena (*winka*, dirían los mapuche) tiene de los pueblos nativos (Klein, 2015). Sea por causa de la ascensión de los indigenismos como sujeto político de primer orden en América Latina, o tal vez por las reflexiones que se derivan de la crisis ecológica y climática, lo cierto es que se ha pasado de una concepción generalizada de lo indígena como atrasado o salvaje, a la consideración de que en las formas de pensar, vivir y hacer de estos pueblos pueden las izquierdas encontrar importantes elementos para la lucha contra el capitalismo o, simplemente, contra el ecocidio. Los pueblos indígenas emergen así como una referencia para las luchas socioambientales.

Si los campesinos de La Jagua, en el Huila colombiano, tienen claro que su conexión con el río va mucho más allá de la materialidad, los indígenas de la región van más allá: el río es sagrado porque es el lugar de los espíritus del agua; es la fuente que comunica a los vivos con sus ancestros; es el útero donde germina la vida:

Nosotros partimos de nuestro nombre: Yanakuna que quiere decir «gente que se sirve mutuamente en tiempos de oscuridad». Venimos del fondo de la madre tierra, somos seres hechos de agua, gotas que generamos vida, nuestros primeros padres son el agua y el arco iris en su relación con el sol, por eso pagamos y ofrendamos a las lagunas, al río, a la montaña por la vida que nos han dado, por eso también seguimos resistiendo

ante las diferentes etapas de dominación, colonialismo y exterminio [...] Hoy nos convoca la defensa del Río Magdalena al que nosotros llamamos el Wakakayu, que quiere decir «el sagrado lugar de los espíritus del agua», al que ofrendamos porque ahí están los espíritus de los abuelos. El Wakakayu es parte de nuestro origen, es vida y fuente que lleva la voz y resistencia de nuestros antiguos, en su lugar de nacimiento está el útero en donde germina la vida, desde ahí corre el agua por toda la tierra que hoy llamamos Colombia y en las mamas cocha que son las lagunas permanecen nuestros primeros seres que cada día viajan llevando mensajes a lo largo y ancho del país. No es ajeno para nosotros estar en el proceso de resistencia permanente frente a los intereses que se tejen para encerrar y dar muerte al Wakakayu.... Unimos nuestra voz para rechazar todo tipo de acciones que busquen la privatización de las aguas, el encerramiento y muerte del Río y su entorno, caminamos entonces con ustedes llevando energía y fuerza...²⁰

Estas ideas se contagian y contribuyen a erosionar un sentido común que sólo sabe pensar en términos crematísticos y desde un pensamiento científico-analítico que todo lo divide en disciplinas para analizarlo hasta sus partes más minúsculas. Ese saber científico es valioso y pertinente, pero parcial: desaparece la noción de totalidad y, con ello, el ser humano pierde su capacidad para entenderse en el mundo. Como señala el médico Juan Yadhian, miembro de la Mesa Provincial No a las Represas, los pueblos indígenas siempre tuvieron claras evidencias que sólo ahora, a remolque de un planeta que revela sus límites, el hombre blanco occidental comienza a vislumbrar, o a recordar.

Perdimos cuando se quebró nuestra conexión con la Naturaleza, cuando nos olvidamos de que somos parte de ella, como siempre supieron nuestros hermanos aborígenes. [...] Agua estancada es agua enferma. Mientras circula el agua se depura, se nutre, comunica, cobra vida, se carga de oxígeno, se metaboliza. [...] Si represamos, ponemos presa a la vida de hoy y

20. Mensaje leído por una niña indígena Yanakuna durante un evento del MRV. Véase «Crónica desde las orillas del Río Grande de la Magdalena», de Héctor Alfonso Torres Rojas, publicado el 16 de marzo de 2015 en el blog del profesor Miller Dussán: <http://millerdussan.blogia.com/2015/032501-cronica-desde-las-orillas-del-rio-grande-de-la-magdalena.php>. También se pueden ver partes del rito ceremonial aquí: <https://www.youtube.com/watch?v=dMOxvShfxN8>.

del mañana [...] Los hermanos originarios nos enseñan que la circulación del agua en el Planeta se asemeja al de la sangre en nuestros cuerpos. El Planeta es un enorme «cuerpo vivo» que necesita del agua y del aire, como nosotros. Los ríos son como nuestras arterias y venas por donde pasa la sangre [...] Cuando se tapona una vena, una arteria, se detiene la circulación y se detiene la Vida. Se enferma lo que está por debajo y por encima de la obstrucción [...] El agua es como nuestra sangre, si tenemos «mala circulación» sufre todo nuestro organismo (tomado de la revista *Sapucay*, núm, 4, octubre de 2014).

En los nuevos lenguajes que están construyendo estas luchas se entrecruzan la matriz indígena-comunitaria, la defensa del territorio y el discurso ambientalista (Svampa y Viale, 2014). Creo que el verdadero potencial transformador de estos movimientos radica, precisamente, en su capacidad para poner saberes diversos en diálogo: tradición y modernidad, innovación tecnológica y conocimientos ancestrales indígenas y campesinos. Es en estos saberes hibridados y contrahegemónicos donde los movimientos despliegan su potencial para pensar otra economía y otra sociedad posibles. Y es entonces que podemos pensar en avanzar hacia una «ecología de saberes» que reconozca la diversidad epistemológica de las formas de conocer y pensar el mundo (Santos, 2010), frente a una modernidad eurocéntrica, colonial, patriarcal y racista que deslegitimó cualquier otra cosmología y avanzó sobre los territorios al mismo tiempo que sometía las mentes. Por eso entendemos necesario descolonizar las mentes para así descolonizar los territorios, no para volver al pasado, sino para descubrir las oportunidades que nos abre el mestizaje y de ir hacia un mundo en el que quepan muchos mundos, como reclaman los zapatistas.

¿Y si la naturaleza no fuese algo *externo* al ser humano y de lo que debemos apropiarnos para *progresar*? ¿Es rentable quebrar la montaña para extraer un oro que irá a parar a los depósitos de algún banco al otro lado del mundo? ¿Es eficiente privatizar el agua? ¿Debemos seguir extrayendo el petróleo de las entrañas de la tierra ahora que el cambio climático es ya una evidencia? Son estas preguntas que las sociedades resuelven en función de sus convicciones culturales: es muy diferente concebir la naturaleza como una fuente de recursos que el ser humano está legitimado para extraer pensando en su bienestar, que considerar la humanidad como parte de un entorno natural que se percibe, en su totalidad, como sagrado. Por eso las cosmovisiones indígenas aportan inspiradoras reflexiones que nos invitan a replantear los conceptos hegemónicos

de desarrollo, eficiencia o rentabilidad. De ahí que los saberes originarios se difundan y estudien desde movimientos socioambientales protagonizados por actores no indígenas y que, del mismo modo, sus ideas puedan ser apropiadas y discutidas dentro de la academia, en un intento constante por deconstruir la modernidad capitalista que permea nuestras subjetividades.

Referencias

- Acosta, Alberto. (2009). *La maldición de la abundancia*. Quito: Abya-Yala.
- Bertinat, Pablo (2014). «Un nuevo modelo energético para la construcción del Buen Vivir». En Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, *Alternativas al capitalismo del siglo XXI* (pp. 161-188). Quito: Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala.
- Castro, Nazaret (2014). *Cara y cruz de las multinacionales españolas en América Latina*. Madrid, Fronterad/Tanyible.
- Composto, Claudio y Mina Lorena Navarro (comp.) (2014). *Territorios en disputa. Bienes comunales naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. México: Bajo Tierra.
- Coraggio, José Luis (org.) (2009) *¿Qué es lo económico? Materiales para un debate necesario contra el fatalismo*. Buenos Aires: Ciccus.
- . (2011). *Economía social y solidaria. El trabajo antes que el capital*. Quito: Abya Yala.
- Dumont, Louis (1999). *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*. Madrid: Taurus.
- Escobar, Arturo (1999). *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Santafé de Bogotá: ICAN/Cerec.
- . (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- . (2011) «Epistemologías de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza. Variedades de realismo y constructivismo». En Leonardo Montenegro Martínez (ed.), *Cultura y naturaleza*. Bogotá: Jardín Botánico José Celestino Mutis.
- . (2012). *Una minga para el postdesarrollo: Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Bogotá: Desde Abajo.
- Giarracca, Norma y Miguel Teubal (2014). *Actividades extractivas en expansión*. Buenos Aires: Antropofágica.
- Gudynas, Eduardo (2012). «Estado compensador y nuevos extractivismos.

- Las ambivalencias el progresismo sudamericano». *Nueva Sociedad*, 237.
- . (2009). «Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual», pp 187-225, en *Extractivismo, política y sociedad*, varios autores. CAAP (Centro Andino de Acción Popular) y CLAES (Centro Latino Americano de Ecología Social). Quito, Ecuador. Noviembre 2009
- Hinkelammert, Franz y Henry Mora (2009). *Economía, sociedad y vida humana. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. Buenos Aires: UNGS/Altamira.
- Jahn, T, M. Bergmann y F. Keil (2012). «Transdisciplinarity: Between mainstreaming and marginalization». *Ecological Economics*, 79: 1-10.
- Klein, Naomi (2015). *Esto lo cambia todo*. Buenos Aires: Paidós.
- Machado Aráoz, Horacio (2009) «Minería transnacional, conflictos socioterritoriales y nuevas dinámicas expropiatorias. El caso de La Alumbrera», en Svampa, M. y Antonelli, Mirta (Ed.), *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*, Buenos Aires, Ed. Biblos, 2009.
- Martínez Alier, Joan (2009). *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona: Icaria.
- Maya, Augusto Ángel (2002). *El retorno de Ícaro. La razón de la vida. Muerte y vida de la filosofía: una propuesta ambiental*. Bogotá: PNUD.
- Melucci, Alberto, (1999) «Teoría de la acción colectiva», en *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México, El Colegio de México.
- Movimiento Colombia Ríos Vivos (2014), «Ríos Vivos de Colombia: una apuesta por la soberanía hídrica y energética», en Composto, Claudia y Mina Lorena Navarro (comp.), *Territorios en disputa. Bienes comunales naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. México, Bajo Tierra Ediciones, 2014.
- Murillo, Javier y Chyntia Martínez (2010). *Investigación etnográfica. Métodos de investigación educativa en Educación Especial*. Universidad Autónoma de Madrid. Recuperado de http://www.uam.es/personal_pdi/stmaria/jmurillo/InvestigacionEE/Presentaciones/Curso_10/I_Etnografica_Trabajo.pdf
- Oslender, Ulrich (2010). «La búsqueda de un contra-espacio: ¿Hacia territorialidades alternativas o cooptación por el poder dominante?». *Geopolítica(s). Revista de Estudios sobre Espacio y Poder*, 1 (1): 95-114. Disponible en: <http://www.red-redial.net/referencia-bibliografica-53955.html>.
- Roig, Alexandre (2008). «El desarrollo como conflicto organizado». *Realidad Económica*, 237.

- Santos, Boaventura de Souza (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.
- Seoane, José, Emilio Taddei y Clara Algranati (2013). *Extractivismo, despojo y crisis climática*. Buenos Aires: Herramienta.
- Svampa, Maristella (2012). «Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina». *OSAL. Revista del Observatorio Social de América Latina*, 32.
- . (2013). «El consenso de los commodities». *Le Monde Diplomatique*, Ed. Cono Sur (Argentina), 168.
- Svampa, Maristella y Enrique Viale (2014). *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo*. Buenos Aires: Katz.
- Ulloa, Astrid (2011). «Concepciones de la naturaleza en la antropología actual». En Leonardo Montenegro Martínez (ed.), *Cultura y naturaleza*. Bogotá: Jardín Botánico José Celestino Mutis.

Agradecimientos

Mi más profundo agradecimiento a todas las personas que, en los territorios que visité con motivo de esta investigación, me abrieron sus puertas y sus corazones, como fueron en Huila, Zoila y el profesor Dussán; en Panguipulli, Jorge y don Humberto; en Misiones, Eduardo y Rulo. Gracias a todos ellos por su compromiso y su confianza.

Sobre la autora

NAZARET CASTRO es candidata a Doctora en Ciencias Sociales por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES), Universidad Nacional General Sarmiento (UNGS) de Buenos Aires. Magister en Economía Social por la UNGS y licenciada en Ciencias de la Información en la Universidad Complutense de Madrid (UCM). Es confundadora del proyecto de periodismo de investigación Carro de Combate (www.carrodecombate.com), que visibiliza los impactos socioambientales de las mercancías desde la visión del consumo crítico y responsable. Coautora, junto a Laura Villadiego, de *Carro de Combate. Consumir es un acto político* (Clave Intelectual, Madrid, 2014) y de *Amarga dulzura. Historia de los orígenes del azúcar* (autoedición, 2013). Ha publicado *Cara y cruz de las multinacionales españolas en América Latina* (Fronterad/Tanyible, 2014). Su correo electrónico es nazaretcastro@gmail.com.

