

DE BARRETT A GUATTARI CARTOGRAFÍAS ECOSÓFICAS PARA PROBLEMATIZACIONES DE FORMAS DE RELACIONAMIENTO VIVIENTE

**DE BARRETT A GUATTARI:
CARTOGRAFÍAS ECOSÓFICAS PARA PROBLEMATIZAÇÕES DE FORMAS DE
RELACIONAMENTO DE VIDA**

**FROM BARRETT TO GUATTARI:
ECOSOPHIC CARTOGRAPHIES FOR PROBLEMATIZATIONS OF FORMS OF
LIVING RELATIONSHIP**

Fecha de envío: 30 de marzo de 2021

Fecha de aceptación: 23 de mayo de 2021

Raúl Vicente Acevedo Benítez

Licenciado en Filosofía. Facultad de Filosofía. Universidad Nacional de Asunción (Paraguay). Centro de Investigaciones en Filosofía y Ciencias Humanas (CIF-Paraguay).

Email: raulinout@gmail.com

De Barrett a Guattari: cartografías ecosóficas para problematizaciones de formas de relacionamiento viviente

Raúl Acevedo



El presente artículo busca problematizar a partir de cartografías, perspectivas ecosóficas que vayan más allá de las reflexiones antropocéntricas y para tal propósito se plantea abordar el pensamiento de cuatro autores: Rafael Barrett (1876-1910), Augusto Roa Bastos (1917-2005), Jorge Manuel Benítez Martínez (1971) y Félix Guattari (1930-1992). En un primer momento, se definirá lo que se entiende por ecosofía y su alcance en los registros: medioambiental, en las relaciones sociales y en la subjetividad humana. En un segundo momento, se examinará qué dijeron y qué influenciaron a los autores citados, sus apuestas y continuidades. La noción de heterogénesis será clave, ya que permitirá establecer las conexiones para comprender el aporte de cada pensador a la hora de pensar formas de relacionamiento con lo viviente.

Palabras clave: Ecosofía, cartografía, heterogénesis.

Este artigo busca problematizar, a partir das cartografias, perspectivas ecosóficas que vão além das reflexões antropocêntricas e, para tanto, propõe-se abordar o pensamento de quatro autores: Rafael Barrett (1876-1910), Augusto Roa Bastos (1917-2005), Jorge Manuel Benítez Martínez (1971) e Félix Guattari (1930-1992). Em um primeiro momento, será definido o que se entende por “ecosofia” e sua abrangência nos seguintes registros: meio ambiente, relações sociais e subjetividade humana. Em um segundo momento, será examinado o que eles disseram e o que influenciou os autores citados, suas apostas e continuidades. A noção de heterogênesis será fundamental, pois possibilitará estabelecer conexões para que possamos compreender a contribuição de cada pensador no que diz respeito à problematização dos modos de se relacionar com os seres vivos.

Palavras-chave: Ecosofia, cartografia, heterogênesis.

This article seeks to problematize from cartographies, ecosophic perspectives that go beyond anthropocentric reflections and for this purpose it addresses the thought of four authors: Rafael Barrett (1876-1910), Augusto Roa Bastos (1917-2005), Jorge Manuel Benítez Martínez (1971) and Félix Guattari (1930-1992). At first, what is understood by ecosophy and its scope in the records will be defined: environmental, social relations and human subjectivity. In a second moment, what they said and what influenced the cited authors, their bets and continuities, will be examined. The notion of heterogenesis will be key, since it will make it possible to establish the connections to understand the contribution of each thinker when it comes to thinking about ways of relating to the living.

Key Words: Ecosophy, cartography, heterogénesis.

Introducción: cuatro perspectivas en conjunción ecosófica

En una entrevista que hicieron a Félix Guattari (2015d) en el año 1992, llamada *Vértigo de la inmanencia*, respecto a su método de trabajo intelectual, había dicho lo siguiente: “sucede que solo frecuento los corpus teóricos, los corpus filosóficos como ladrón, tomando cosas que pueden serme útiles” (p. 236). Siguiendo este gesto, de valerse de ciertos tópicos fructíferos para seguir pensando, el presente artículo asume como uno de los objetivos, rastrear elementos útiles que puedan ayudar a cartografiar una mirada ecosófica o ecológica general que vaya más allá de las reflexiones antropocéntricas, buscando pistas que sirvan para plantear otras perspectivas de relacionamiento, valiéndose de cuatro pensadores diversos, heterogéneos y casi desconocidos por los estudios críticos y ecológicos latinoamericanos: Rafael Barrett (1876-1910), Augusto Roa Bastos (1917-2005), Jorge Manuel Benítez Martínez (1971) y Félix Guattari (1930-1992). De tal propuesta, se desprende dos objetivos más: la primera, la de escudriñar qué dijeron al respecto, sus perspectivas, pero también que influencias motivaron, tanto en lo vivencial como intelectual; la segunda, profundizar las apuestas y continuidades de sus respectivos razonamientos. Tales presupuestos, permiten esbozar la hipótesis de que las posiciones heterogéneas de los citados autores pueden abrir bifurcaciones hacia nuevas maneras de relacionarse con todo ser viviente.

Los pensadores mencionados arriba, en sus diferentes contextos y épocas han escrito sobre cuestiones ecosóficas. ¿Pero qué se entiende por eso? Si se atiende a lo propuesto por Guattari en sus libros *Las tres ecologías* (1996a), *Caosmosis* (1996b) y *¿Qué es la ecosofía?* (2015), por una parte, es una crítica a los ambientalistas y sus reducciones teóricas ante la crisis ecológica, y por otra parte, es una respuesta ético-política donde el autor francés articula tres registros de la ecología: lo medioambiental, las relaciones sociales y la subjetividad humana. Esto muestra la intensión de Guattari (1996) de ampliar el alcance de la ecología, “la crisis ecológica remite a una crisis más general de lo social, lo político y lo existencial” (p. 145). Tal articulación aparece tanto en Barrett, Roa Bastos y Benítez, donde algunos subrayan y dan más importancia a uno que otro registro, pero eso no resta valor, al contrario, lo enriquece. Por ejemplo, cuando se busca información sobre Barrett, se encontrará artículos referidos a su escritura, su visión política -el anarquismo- y referencias a su intensa vida. Todo esto converge en la singularidad de su pensamiento, obteniendo una multiplicidad de temas, tan similares a la de Friedrich Nietzsche²²¹, contenidos que van desde lo cotidiano hasta las reflexiones más profundas²²², donde cada una guarda una fuerza indómita, como es lo relativo a la ecología. Si bien es un pensador

²²¹ Es más que latente las preferencias filosóficas de Barrett donde aparece fuertemente el “vitalismo-irracionalista”. Francisco Corral (1994) ha subrayado que el grupo de pensadores vitalistas que aparecen en la obra barretiana se compone por los siguientes autores: Nietzsche, Pascal, Bergson, Schopenhauer, y completan Poincaré y Carlyle desde perspectivas científicas e históricas.

²²² Juan Manuel Marcos (2015) ha dicho que Barrett fue precursor de casi todas las ideas progresistas en la prosa y el pensamiento contemporáneo de Paraguay, citando una lista que incluye la defensa del Guaraní y el bilingüismo, la sátira contracultural, la liberación de la mujer, las reformas psiquiátricas, la defensa ecológica, la pedagogía revolucionaria y un largo etcétera.

de principios del siglo XX, ya veía que era necesario reflexionar críticamente los cambios que se estaban viviendo y avecinando, específicamente el deterioro social y mental que se acercaba con la técnica, en términos instrumentales y el proceso de “civilización”.

Con cierta similitud a la de Barrett, a partir los años 50 aproximadamente, Roa Bastos²²³ desde una sensibilidad literaria, ha acentuado la problemática social ecológica, especialmente lo que refiere a la relación con los pueblos originarios y el entorno natural donde se vive, como también las cuestiones que atañen a la democracia. Por otra parte, en la actualidad paraguaya, si se rastrea la reflexión filosófica ecológica, detectaremos que el filósofo Jorge Manuel Benítez Martínez²²⁴ es uno de los referentes. Aunque podemos encontrar reflexiones que abordan temas ecosocialistas (Quevedo, 2017a; Schwartzman, 2017b), como también lo relacionado al transhumanismo y el tema medioambiental (Silvero, 2018), Benítez Martínez es desde la presentación de su tesis doctoral *Un modelo ecológico para la reformulación de lo político* (2014), un pensador que no ha dejado de repensar y ampliar los problemas que giran alrededor de la cuestión política y ecológica, tanto los problemas trabajados por Barrett y Roa Bastos aparecen en resonancia con sus ideas. Y por último, la figura de Guattari, que no es ajena a Latinoamérica; al respecto, Miguel Ángel Noranbuena (1998) en la Introducción a la recopilación de las conferencias, entrevistas y diálogos dada en Chile en 1991, *El devenir de la subjetividad*, ha sostenido que al igual que muchos intelectuales europeos nacidos en los treinta, el filósofo francés mantuvo lazos muy profundos, tanto culturales y políticos con Nuestramérica. Podemos citar su encuentro con Lula y el naciente PT en Brasil (Guattari, 1982), las conferencias y los ánimos que despertaron en él la agitación cultural de Chile (Guattari, 1998), como también el gran interés que suscitó y sigue suscitando su pensamiento en países como Argentina, Uruguay y Colombia, por citar algunos. Dentro de sus militancias, en su última aventura, mantuvo estrechas relaciones con los movimientos ecológicos, planteando problemas que en la actualidad tienen mucho sentido, como bien veremos en su respectivo apartado (Dosse, 2009).

La elección de tales autores, al menos de los tres primeros, obedece a cuestiones situadas, concretamente, por sus aportes poco frecuentados en el Paraguay respecto a lo ecológico y sus implicaciones; mientras el último autor, Guattari, fue elegido por sus resonancias indudables con las reflexiones de Barrett, Roa Bastos y Benítez Martínez. Es digno de mencionar, que tales pensadores no desarrollaron propiamente una reflexión sobre la animalidad, pero a lo largo de sus procesos intelectuales entendieron que era imposible hablar de cambios de mentalidad, de cultura y de sociedad sin atender y

²²³ La tesis doctoral de Luis María Ferrer Agüero (1981) El universo narrativo de Roa Bastos -a pesar de tener ya sus años- es uno de los textos que aborda la mayor parte de la narrativa robastiana. Uno de los últimos estudios sobre Roa Bastos y la intelectualidad paraguaya desde lo literario, histórico y cultural es el libro *La “literatura ausente”*: Augusto Roa Bastos y las polémicas del Paraguay post-stonista de Carla Daniela Benisz (2018), imprescindible para comprender las disputas literarias.

²²⁴ Máster y Doctor en Filosofía Cum Laude por la Universidad Autónoma de Madrid. Profesor de Teoría del Conocimiento y Estética y, actualmente, coordinador de la Carrera de Filosofía de la UNA. Autor del libro de crónica aforística filosófica *Fracmentales* y coordinador del libro colectivo *Pensar en Latinoamérica*.

problematizar el relacionamiento con todos los seres vivos, animales, plantas, etcétera. Es así que los siguientes párrafos buscan recrear críticamente las reflexiones ecosóficas, con la intención de cartografiar, entendida ésta como “una visión particular del mundo” (Guattari, 2015j, p. 388) de cada autor, posteriormente ampliarlas con las propuestas dadas por los mismos.

1. Rafael Barrett: progreso, máquinas, naturaleza y conciencia ecológica

Francisco Corral, uno de los pocos especialistas en Barrett, ha dedicado una parte de su libro *El pensamiento cautivo de Rafael Barrett* (1994) a la cuestión ecológica en la reflexión del autor de *El dolor paraguayo* (1988a). Para Corral, es importante subrayar el texto *El Progreso* de 1906, con el fin de entender los cambios que se estaban dando con los “avances técnicos” y sus posibles derivas amenazantes para la humanidad y la naturaleza:

Hoy en día se piensa (y de manera creciente) en los graves riesgos que el progreso técnico implica, tanto o más que en su virtud de encontrar respuestas eficaces a las necesidades humanas. Hemos pasado de vivir una fe entusiasta en el progreso a sentir las amenazas latentes que contiene. (Corral, 1994, p. 301)

Si bien Barrett, en la primera parte del citado texto, hace un recorrido por momentos cercano a las descripciones dadas por Nietzsche (2000, 2001) y Freud (1992) de ciertos avatares, como son el malestar y la fragilidad del ser humano²²⁵, al decir: “el río de la humanidad en que ruedan siempre las mismas lágrimas de sufrimiento o de esperanza, refrena o acelera su corriente, según roza la arena o el peñasco” (Barrett, 1988b, p. 283); en la segunda parte, habla del comienzo de una nueva civilización, donde el autor se pregunta y se responde: “Y nosotros, ¿qué ciclo iniciamos? ¿Qué elemento extraño, venido del caos, avanza hacia nosotros, destinado a ser nuestro siervo o nuestro verdugo? La máquina” (Ibíd., p. 284). Para Corral (1994) es esencial el tema del progreso técnico para entender la cuestión ecológica en Barrett; sin embargo, este estudioso en Barrett deja de lado la relación que se da entre la explotación de los recursos humanos y naturales, o en otras palabras, el proceso de “civilización”, y es que las reflexiones ecosóficas aparecen más detalladamente, pero antes es menester realizar un rodeo por la metáfora de la máquina, ya que se une directamente con los planteamientos de Barrett y sus preocupaciones.²²⁶

²²⁵ Para profundizar la cuestión del malestar y la fragilidad humana en Nietzsche y Freud, ver: Fernández García (2001).

²²⁶ Las dos preocupaciones de Barrett atañen, primeramente, al proceso de civilización y su relación con los elementos ambientales, sociales y mentales, y segundo, al progreso técnico y la máquina como ontología social que abarca todos los aspectos de la vida.



La metáfora de la máquina en primera instancia,²²⁷ sirve para reflexionar sobre los cambios que se estaban dando en Paraguay a finales del siglo XIX y principios del XX, en cuanto al proceso de “civilización”, industrialización e instauración de cierta racionalidad liberal²²⁸ después de la Guerra de la Triple Alianza (1864-1870). Esto retrotrae entre otras cosas, a la problemática sobre la desposesión de las comunidades campesinas y la acumulación primitiva de la tierra por parte de las grandes industrias, visibilizadas por las demandas hechas por Barrett (1988b) en *Lo que son los yerbales*, contra la agroindustria, en específico, la Compañía Industrial Paraguaya y la Compañía Matte Larangeira que “encarnaban para él a las empresas impulsoras de los latifundios yerbateros” (Brítez, 2014, p. 19). Para tal punto, el papel del Estado es clave ya que en 1885 se decretaba una Ley de tierras que permitía la fácil explotación de los recursos naturales y de los hombres por parte de las industrias; respecto a ello, dice Barrett (1988b): “No espero justicia del Estado. El Estado se apresuró a restablecer la esclavitud en el Paraguay después de la guerra. Es que entonces tenía yerbales” (p. 7). Alejandro Quin (2019) aportando elementos esenciales para entender la cuestión sobre los yerbales, ha mencionado lo siguiente:

El yerbal, o el enclave yerbatero, designa entonces un dispositivo espacial que articula guerra, población, territorios y procesos de flexibilización económica, en el marco de la crisis de un modelo tradicional de soberanía y el tránsito hacia nuevas tecnologías de gobierno consistentes con la expansión de la racionalidad liberal en Paraguay y, de manera simultánea, con la producción de formas de vida adaptables a los mecanismos de poder que las explotan, consumen y desechan. (p. 13)

Lo expresado por Quin muestra la lucha de Barrett contra el orden imperante de su tiempo y visibiliza las cuestiones sociales y naturales en los yerbales, donde la industrialización se encuentra aliada a la normalización de la esclavitud y por supuesto, a cierto ejercicio de poder sobre la vida, trastocando las relaciones humanas y convirtiendo a los esclavos en meros cadáveres o espectros (Barrett, 1988b). Tal avanzada, sostenida desde una lógica colonial lo acercan a una concientización del saqueo a las áreas ecológicas de Paraguay. Ecosóficamente hablando, las crónicas de *Lo que son los yerbales* (1988b) revelan el acercamiento al registro de lo ambiental y social, trazando la aprehensión de un problema en propagación respecto a las formas de vida.

En conexión a lo dicho, Ana María Vara (2013) ha sostenido -siguiendo a Augusto Roa Bastos- que las crónicas de Barrett han mostrado el saqueo a dos áreas ecológicas

²²⁷ En una segunda instancia, la máquina aparecerá como una ontología social.

²²⁸ Después de la derrota de la guerra contra Argentina, Brasil y Uruguay, Paraguay quedó totalmente devastado, perdiendo una gran parte de la población, donde los vencedores ocuparon y usurparon territorios paraguayos, además de que el país tuvo que reajustar su política interna debido a presión de Argentina y Brasil. Otro punto interesante, es que después de la guerra se instaura un modelo económico nuevo para el país, el modelo liberal, con esto se da fin al modelo autárquico/autoritario que se dio desde la independencia hasta la guerra. Para profundizar estos temas, se pueden ver: Capdevila, L. (2010) y Rivarola, M. (1993).

muy importantes para el país, tal explotación extractiva se ve en el Chaco, la zona desértica de la región occidental, obteniendo tanino, y la parte sur de la región oriental, donde están los yerbales. La crítica a la catástrofe demográfica, proporciona elementos para describir y pensar (Delgado, 2012) la deshumanización y la destrucción de la naturaleza en pos de una racionalidad que se iba instaurando en el país.

Además, los escritos de Barrett en *Lo que son los yerbales* (1988b) marcan una fuerte tensión entre progreso y explotación que le otorga cierta sensibilidad respecto a su época. Tal tensión se ve en el carácter social que adquiere la naturaleza. Vara (2013) ha argumentado que para Barrett no es posible separar naturaleza y socialización, por ejemplo la selva de la que habla el español-paraguayo en sus escritos más políticos no es un espacio natural, “sino en tanto que espacio social, al que se trasladan —y donde se extreman— las relaciones de dominación de las ciudades” (p. 67). En un pasaje de su escrito *La gran cuestión* llega a sostener que “el Nuevo Evangelio trastorna la sociedad, fundada en que unos produzcan sin consumir, y otros consuman sin producir” (Barrett, 1989, p. 159). El autor cuestiona radicalmente la explotación indiscriminada sobre la naturaleza, ya que es el espacio en donde conviven todos los seres vivos. Si se atiende a las palabras de Barrett, se observa la atención en crear otras formas de relacionarnos con la naturaleza y con la sociedad, anticipándose por decirlo de alguna manera a lo que Guattari (2015g) se refería sobre “tomar conciencia de una finitud planetaria que remite, por otra parte, a nuestra finitud humana” (p. 399).

Es importante resaltar que en los escritos menos políticos de Barrett, aparece el tema del registro mental de la ecosofía, en sintonía con la finitud humana, donde se conjugan cotidianidad y una profunda reflexión sobre las cosas que lo rodean. En *Herborizando* habla de las plantas y los campesinos, y dice: “A fuerza de vivir en compañía de ellas, han podido los campesinos arrancar alguno de sus secretos a las plantas” (Barrett, 1988a, p. 56). En *El odio a los árboles*, Barrett (1988a) plantea todo un anticipo de la ecología de la mente de Gregory Bateson, pensador esencial para Benítez Martínez y Guattari: “amigos, retened esto: no hay malas hierbas ni hombres malos. Sólo hay malos cultivadores” (p. 79); esto es un claro ejemplo de ejercicio batesoniano de saber cultivarse a sí mismo y con los otros, y donde “la vida del pueblo tiene mucho de vegetal” (Barrett, 1988a, p. 111). De modo que, atendiendo a los problemas aludidos en *Lo que los yerbales* (1988b), *La gran cuestión* (1989) sobre lo ambiental y social, en *Herborizando* (1988a) y *El odio a los árboles* (1988a) lo mental, Barrett enlaza los tres registros señalados al principio del artículo, esto cede para abordar la relación con la máquina, ya no en términos metafóricos, sino como una ontología social.

La cuestión de la máquina, en tanto ontología social con relación a la ecosofía, visibiliza la segunda instancia de la preocupación del autor español-paraguayo. A saber, la inauguración de una nueva situación, un cambio de época, la cual la máquina podría fungir de verdugo o siervo. En la interpretación de Corral, encontramos a un Barrett



crítico del progreso técnico; en *Siniestros*²²⁹ un texto escrito en 1910, hay un pasaje donde expresa: “siempre estaremos expuestos a que nuestros esclavos de metal enloquezcan de pronto y nos asesinen” (Barrett, 1988a, p. 188-189), la cita nos muestra una latente intranquilidad por las posibilidades de las máquinas ante los humanos. Más adelante, dice: “Acaso, en vez de libertanos, hemos libertado el negro oleaje de las cosas, y por la estrecha puerta de nuestras máquinas el caos entrará y nos estrangulará” (Ibíd., p. 191). Corral (1994) interpreta con eso que en Barrett se visualiza una tendencia a considerar a la máquina como un factor deshumanizante, social y ambiental. Esto lo hace suponer que existen resonancias con los luditas. Al parecer Corral entiende que la resonancia ludita con Barrett tiene cierta relación con posiciones anarquistas que consideraban a la máquina un rival terrible, un instrumento de miseria y devastación natural. Este planteamiento de Corral puede considerarse simplista, muy cercano a una posición tecnofóbica. En ese sentido, podemos contraponer dicha interpretación con lo que Christian Ferrer (2004) dice en la siguiente cita:

(...) los luditas no renegaban de toda la tecnología, sino de aquella que representaba un daño moral al común; y su violencia estuvo dirigida no contra las máquinas en sí mismas (obvio: no rompían sus propias máquinas y bastante complejas maquinarias) sino contra los símbolos de la nueva economía política triunfante. (p. 86)

Es claro que los luditas estaban en contra de las máquinas, pero aquellas máquinas que sostendrían la nueva modalidad de violencia contra ellos. Bien, y ¿cómo se relaciona esto con Barrett? En un artículo de 1910 llamado *Esclavitud*, dice lo siguiente:

Mientras los esclavos no se defiendan por sí mismos, mientras no ejecuten a sus verdugos y prendan fuego a esos yerbales de maldición que serán acaso la riqueza, pero sobre todo el oprobio del Paraguay, todo seguirá como hasta ahora. (Barrett, 1990, p. 306)

Si se asume que Barrett al enfatizar los yerbales se refirió también a las industrias, es posible decir que sí existe un gesto claramente ludita. Pero no se trata solo de destruir los yerbales, ya que la figura metafórica encarnada en las industriales yerbateras, esto quiere decir, el proceso de “civilización” se relaciona también con la destrucción de los recursos naturales y las formas de vida ecológicas, o sea, el “progreso técnico”. Barrett con ello ha demostrado tener fuertes gérmenes de una conciencia ecosófica, no abocada solamente a lo medioambiental, sino también a lo social y lo mental. Vale la pena resaltar,

²²⁹ No es nuestra intención profundizar de lleno el citado artículo porque consideramos que fácilmente lo presentado ahí puede ser desarrollado en un trabajo aparte, especialmente lo referente a las reflexiones sobre la técnica y ciertos anticipos sobre autores que posteriormente hablarían sobre el tema.

para no quedarse con una idea errónea de que nuestro autor tiene una imagen negativa del progreso técnico, que Barrett (1988a) en su escrito *Bleiot* valora los avances técnicos, por ejemplo, con el aeroplano bleiot “¿Qué es el aeroplano? Un medio de unirnos, una prenda del futuro, un paso hacia delante, y sobre todo, un símbolo de nuestra solidaridad.” (Barrett, 1988a, p. 301).

Los presupuestos que rodean al proceso de “civilización” y el “progreso técnico”, respecto a lo ambiental, social y mental dan pistas para pensar las derivas hacia una reflexión ecosófica, a saber, la de subrayar los problemas planteados en *Lo que son los yerbales*, *La gran cuestión*, *Herborizando* y *El odio a los árboles* por una parte, y los problemas presentados en *Siniestros*, *Esclavitud* y *Bleiot*, por el otro, ya no solamente como problema del ser humano o de la naturaleza, sino como un tema que abarca todo el entramado de lo viviente. Y teniendo en cuenta esto, donde se llega a comprender el aporte de Barrett a la ecosofía, concretamente, atender al cambio de época y sus mutaciones, la industrialización, la desposesión de las comunidades campesinas, la acumulación de la tierra y por supuesto, el advenimiento de la máquina como factor a tener en cuenta en los tres registros ecosóficos abordados en este apartado.

2. Augusto Roa Bastos: naturaleza-cultura, pueblos originarios y ecología ambiental-social

La mayoría de los escritos de Roa Bastos se conforman de novelas, cuentos y afines, así pues los grandes estudios sobre su obra²³⁰ rodean lecturas, interpretaciones y problematizaciones que giran sobre los mismos. Desde el 2017 hasta la fecha, se inició la publicación de obras inéditas del escritor paraguayo, de lo cual nos interesa el compilado de escritos que abordan las cuestiones ecológicas, titulado *Ecología y cultura* (2017). La intención de centrarnos en tal obra, y en uno que otro artículo, es conectarlo con la ecosofía, planteando otras relaciones con la naturaleza y lo viviente. De ante mano ya decimos que no utilizaremos las obras literarias del escritor, solo nos centraremos en sus ensayos, y esto no quiere decir que en *Hijo de hombre*, por ejemplo, no existan elementos para pensar temas ecológicos, nuestro interés específico es enfatizar sus escritos menores -dicho de alguna manera-, una zona poco explorada.

Carla Benisz (2017) sostiene que “para los escritores latinoamericanos, por lo general, el ensayo ha sido el espacio en el que convivieron sus pretensiones literarias y sus inquietudes político-intelectuales” (p. 36) y Roa Bastos no escapa de esto. Dentro de sus ensayos podemos encontrar reflexiones profundamente humanistas, debido a su formación autodidacta desde joven, con libros de San Agustín, Montaigne, Voltaire,

²³⁰ El Instituto Cervantes ha catalogado las obras de y sobre Roa Bastos hasta el 2016, de las cuales se puede ver en escaso énfasis en sus trabajos políticos, culturales y ecológicos. Disponible en Web: https://www.cervantes.es/bibliotecas_documentacion_espanol/biografias/munich_augusto_roa_bastos.htm



Rousseau, Gracián, Pascal, entre otros. Nora Esperanza Bouvet (2009) ha dicho que las primeras lecturas del escritor paraguayo fueron gracias a su tío Hermenegildo Roa, un obispo que vivió en Asunción y que ha influenciado fuertemente en su formación. Pero no solamente el citado aspecto resalta en sus escritos, sino también los replanteamientos políticos desarrollados a lo largo de su trayectoria²³¹. Así, siguiendo a Benisz (2018), Roa Bastos tuvo tres virajes importantes, siempre ambiguos: primero nacional-populista, luego cercano a la comunidad de exiliados de izquierda y por último, cierto pluralismo democrático. El primero guarda relación con su cercanía al ala democrática del Partido Colorado, con el movimiento de Epifanio Méndez Fleitas antes de los 50; el segundo, con la intelectualidad de izquierda y la condición de exiliados de esos años, a principios de los 60, y la sensibilidad cultural que marcó profundamente a Roa Bastos, especialmente, como bien lo dice Bouvet (2009) “la atmosfera de efervescencia teórica, política y literaria argentina ha dejado su huella profunda en la producción de Roa Bastos” (p. 16), y por último, el fin de la era estronista y la apertura democrática, y la veta cultural que impregnaba en Nuestramérica, ambos a lo largo de los 80. Por todo ello, se tiene a un autor con características humanistas y de un posicionamiento intelectual que acentuó la democracia, la cultura y la preocupación por los oprimidos.

En *Ecología y cultura* (2017) se puede encontrar sus inquietudes por la naturaleza y la cultura, los pueblos originarios, la visión de una ecología ambiental y social, como también, la democracia pluralista, lo que se puede llamar: cuestiones roabastianas. Estos temas muestran la resonancia con Barrett²³², como también vaticinan la postura ecosófica de Roa Bastos, que no queda nada más en lo ambiental, sino que lo amplifica a otros campos de la relación de lo viviente. Y eso no sale de la nada, cabe indicar que el autor vivió los grandes cambios que se estaban dando en el campo, en su caso, la invasión de las azucareras y los daños ambientales que estas ocasionaban. De niño, Roa Bastos vivió parte de su vida en un pueblo llamado Iturbe, donde recordaba que veía un mar inmenso de vegetación, y sobre ello decía: “No solamente por el verde permanente, casi vivo, casi latiente del follaje, de las ramas, sino también por la presencia invisible de los animales” (Roa Bastos, 2017a, p.13). El paraguayo estaba maravillado por tal vivencia, pero a la vez sentía la agresividad de la naturaleza que pronto se enfrentaría a los avances de la “civilización”. Tal avance tendrá como ejemplos la invasión de:

(...) utensilios, de las herramientas más simples (el hacha, el machete), luego después los instrumentos más complicados; me refiero ya por ejemplo a la cuestión de las máquinas de un ingenio de azúcar, van generando toda una nueva realidad que se va considerando a esta invasión, gracias a esta agresión que se produce contra la naturaleza. (Roa Bastos, 2017a, p. 14)

²³¹ Para ahondar las posiciones políticas de Roa Bastos, ver: Rivarola (2017).

²³² Roa Bastos (2002) siempre se sintió en deuda con Barrett y esto lo podemos constatar en su escrito Rafael Barrett: descubridor de la realidad social del Paraguay, donde en resumen, el autor español-paraguayo fue el que enseñó a describir la realidad social en Paraguay y como no decirlo, también a cuestionar el orden existente.

El suceso provocó que despierte su sensibilidad por el entorno y la defensa del medio ambiente. Como se aludía más arriba, el lugar donde vivió de niño, comenzó a ser invadida por las azucareras, induciendo a que las zonas donde existían riquezas naturales quedaran desiertas. Esto sirve para mostrar la desconfianza que generaría en Roa Bastos la avanzada “civilizatoria”. Tal punto se reflejará en una primera posición intelectual, enfatizando la preeminencia de la naturaleza sobre la cultura. De ahí que en varios escritos parte de la discutida dicotomía entre Naturaleza y Cultura, elaborando así una dialéctica de “extracción y transformación de la naturaleza en producción y cultivo de nuevas formas, de nuevas materias, de nuevas esencias por la industria del genio humano: ciencia, arte, manipulación artesanal” (Roa Bastos, 2017a, p. 15). El autor es claro, “cada progreso del hombre ha sido logrado a costa de la naturaleza” (Ibíd.). Obteniendo así que el hombre del progreso sea definido como un decadente:

Pero ahora reina el hombre de la decadencia que ha delegado su poder en autómatas, que ha vendido su sabiduría a la insaciable lujuria del lucro, que se jacta del desprecio de lo humano y ha entronizado su imagen artificial y vacía en los santuarios de laboratorios y usinas. (Roa Bastos, 2017d, p. 38)

Ni las industrias azucareras ni el Estado se han preocupado por encontrar soluciones a la destrucción del medio ambiente, y con respecto a ello, Roa Bastos (2017d) dice que la ecología se levanta ante tal situación y apela a la cultura. Este replanteamiento, sirve para un primer viraje ecosófico que atañe en colocar en relación igualitaria a la naturaleza y la cultura, una refundación de la praxis política que fortalece la conjunción de las mismas. Si bien más arriba se veía que el escritor partía en sus primeros escritos, de la dicotomía entre Naturaleza y Cultura, ahora lo replantea y pone en cuestión tal dialéctica. La cultura “debe devolver a la naturaleza todo lo que de ella ha sacado” (Roa Bastos, 2017d, p. 39) y la manera de lograrlo es la defensa y protección de los recursos naturales y de los seres vivos.

El progresivo paso de enfatizar la naturaleza a la conjunción entre naturaleza y cultura plantea que los problemas ecológicos no quedan solo en el registro de lo ambiental, sino que articula un nuevo plano de composición, que asocia diferentes dimensiones, es decir, lo ambiental y social. Atendiendo lo dicho anteriormente, la cultura debe advertir los peligros que trae la destrucción de la naturaleza, como también accionar sobre los modos que pongan en riesgo la vida. El ejemplo que da Roa Bastos respecto a lo expresado, es el *Grupo de los Cien*, integrado por intelectuales, escritores y poetas de Nuestramérica que tenían como propósito denunciar los daños que se estaban realizando al medio ambiente y a la sociedad. Por otra parte, subraya Roa Bastos (2017d) que el *Grupo de los Cien* proponía la necesidad de que Estados, Gobiernos y pueblos

puedan definir una política ambiental eficaz que proteja la biodiversidad ante modelos de desarrollo que destruían tales espacios.

De lo aludido arriba, interesa la mención a los pueblos originarios, y es así, que una nueva brecha comienza a resquebrajarse. Tal brecha es la ampliación de los sujetos de enunciación, en este caso los pueblos autóctonos. Donde se hace imperiosa la necesidad de abrir los problemas políticos de representación hacia nuevas maneras de hacer política, mucho más transversal, con el objetivo claro de enriquecer la mirada sobre los diversos registros de la ecología y la contribución a la pluralidad de las sociedades, y es esencial, “al margen de cualquier sentido de *reservas indígenas* o de compensaciones paternalistas” (Roa Bastos, 2017d, p. 42). En referencia nuevamente a los pueblos originarios, en la introducción hecha por Roa Bastos (2011) al libro compilatorio denominado *Culturas condenadas*, donde se reúnen estudios de antropología, etnografía, etc, nuestro autor muestra los perjuicios que sufren los pueblos indígenas con relación a la expansión de la visión dominante o civilizatoria, debido a sus códigos culturalmente diferentes, sus otras formas de vida social. Roa Bastos (2011) habla de tales comunidades a las que se han despojado de sus ancestrales moradas y donde el “mestizo” se vuelve enemigo de los pueblos indígenas. Además, dentro de la misma existe cierta ambigüedad, la del mestizo. En su escrito *Una raza de hombres más antiguos y sabios*, y en concordancia con la introducción dada en el libro citado, el autor paraguayo menciona que la condición de mestizaje ha hecho que se comporten de manera doblemente hipócrita ante la comunidad indígena:

(...) por una parte, a sus espaldas, nos mostramos orgullosos de nuestra ascendencia ancestral y la evocamos con el lapsus melancólico de nombrarla como “la dulce raza ausente”. Pero este orgullo genealógico exhibicionista no es más que el efecto patológico de nuestro complejo de inferioridad racial. Por otra parte, ufanándonos los mestizos de nuestros antepasados autóctonos, somos desdeñosos y despreciativos con los indígenas actuales, en lo que vemos sino vestigios desechables del mito etnocentrista.
(Roa Bastos, 2017b, p. 21-22)

En ese punto, los indígenas son tomados como víctimas propiciatorias, dice Roa Bastos (2017b), de cierto “humanitarismo” que coloca a dichas comunidades como objetos de protección -esta perspectiva es sostenida por blancos o mestizos- con la intención de salvaguardarlos de la buena o mala conciencia de ellos mismos. En relación con esto, se hace más visible la importancia de poner sobre el tapete cierta representatividad querida por tal humanitarismo sobre las comunidades indígenas, ya que esta es la causante que se generen disputas y que los pueblos se enfrenten “contra su genuino modo de ser, contra sus valores religiosos y culturales, contra los sistemas de vida y organización social de las etnias, que el blanco o mestizo no comprende o desprecia” (Roa Bastos, 2017b, p. 22). Por otra parte, en el ejercicio doblemente hipócrita



mencionado por Roa Bastos, agrega que si se reduce tal actitud presentada por los blancos y mestizos, es posible ver que existe una tendencia en “convertir los territorios culturales o religiosos de las etnias, que constituyen su hábitat necesario o inalienable, en espacios librados a otros fines extraños a su naturaleza y función inmemorial, como serían parques nacionales, lugares de esparcimiento turístico, etcétera” (Ibíd.). Esta lógica de reapropiación es latente, volverlo objeto de consumo utilitarista en términos contemporáneos, y que no es otra cosa, que actos de usurpación en proceso de etnocidio físico y cultural, en palabras del paraguayo.

De todo lo expresado, se rescata la comparación entre el carácter depredador del hombre decadente -mencionado arriba-, y la visión que mantienen los pueblos indígenas de preservación del equilibrio ecológico, según lo sostiene Roa Bastos (2017b), “puesto que el indígena es el verdadero ecológico de nuestros desestructurados sistemas de relación” (p, 23). En ese marco, es importante subrayar que una propuesta ecosófica incluye la articulación de los saberes no dominantes sobre el medio ambiente, ya que permite repensar nuevas formas de relacionarse entre los vivientes y la naturaleza. Trayendo nuevamente a colación la introducción al compilado *Culturas condenadas*, se subraya un pasaje clave y muy esclarecedor:

(...) pese a que las culturas autóctonas se encuentran cada vez más acorraladas y acosadas en sus mismos fundamentos culturales, materiales y biológicos, perdura en ellas la radiación de sus núcleos indisolubles y secretos, la unidad y originalidad de una cosmovisión identificada aún con sus costumbres y sus ritos, con sus modos de ser y de vivir. (Roa Bastos, 2011, p. 23)

Tales culturas resisten ante la adversidad y otorgan destellos para pensar las cuestiones ecológicas de manera situada, donde se otorgan herramientas para pensar abiertamente cómo relacionarnos, tanto social y culturalmente en una diversidad de formas de vida, “una constelación pluriracial y multilingüe de pueblos” (Roa Bastos, 2017b, p. 25) que escapan a las lógicas dominantes. En este aspecto, las llamadas culturas primitivas han sido más ecuanímes en sus comportamientos ecológicos, mostrando una sabiduría respecto a sus fuentes, sentido de la vida, del mundo y del cosmos (Roa Bastos, 2017a).

El papel que subraya Roa Bastos de los pueblos originarios, lo acerca a cierto indigenismo, que lejos de las lecturas nacionalistas y petrificadas de Paraguay²³³, como bien dice Damián Cabrera²³⁴ (2016) se concentró intelectual y enérgicamente en la

²³³ En 1976, Rubén Bareiro Saguier (1990) presenta “La generación nacionalista-indigenista del Paraguay y la cultura guaraní” en el Congreso de Americanistas de París, donde analizaba las posturas que se han tenido sobre los indígenas y sus usos ideológicos, específicamente de corte nacionalista. En otro escrito “Estructura autoritaria y producción literaria en Paraguay”, Bareiro Saguier (1984) conecta el uso político ideológico con cierta literatura oficialista, ejemplo: Natalicio González, configurando un mirada identitaria sobre una idealización del indígena.

²³⁴ Cabrera incluye también a Bareiro Saguier dentro de ese flujo intelectual junto a Roa Bastos.



exposición de las denuncias y también de la riqueza cultural de los pueblos indígenas. Esta riqueza cultural es la que ecosóficamente amplía la relación ambiental y social. Tal postura puede suponer que el autor paraguayo deja de lado las cuestiones relacionadas a los campesinos sin tierra y otros desventurados, pero al contrario, Roa Bastos (2011, 2017b) ve que no se puede pensar una nueva política, democrática y transversal, sin tener en cuenta las problemáticas que presentan los pueblos originarios, a saber, la desposesión de tierras ancestrales y el ataque a sus formas de vida alejadas del canon dominante. Ahora, traer a colación la relación de la naturaleza y la cultura, el papel de los pueblos originarios y su visión ecológica patente en sus formas de vida, permite articular una visión singular y expandida sobre las relaciones entre los seres vivos, y también explicitar mejor lo que el escritor paraguayo entiende por ecología. Teniendo en cuenta las enseñanzas que pueden proponer la visión no dominante de la vida, localizada en el trato que los pueblos originarios dan a la naturaleza y su relación con la misma.

Avanzando en el tema, Roa Bastos (2017c) en su escrito *La invasión destructora*, se hace consciente que ante la pesadilla de un posible futuro post-apocalíptico no basta con tener una visión ética y humanista sobre la realidad de las cosas, es decir, la devastación medioambiental y social. Retomando nuevamente la visión del hombre decadente y la lógica lucrativa sobre la naturaleza, Roa Bastos (2017c) ha sostenido que la ecología ante la invasión sobre la naturaleza debe buscar “pautas de equilibrio que impidan la destrucción total de la naturaleza y, como fatal consecuencia, la autodestrucción final del hombre” (p. 35). El pesimismo antropológico del autor es visible y tal vez, esa visión es la que configura su perspectiva sobre el futuro. Tal crisis de la destrucción ambiental y social en la cúspide de la civilización, muestra sus propias limitantes, una lógica infernal que lleva a un callejón sin salida, que no ha permitido plantear ni apenas alguna utopía, dice Roa Bastos (2017c), ya que en “las grandes crisis de la historia o de expectativa universal han sabido generar siempre utopías de salvación, de redención o de rescate” (ibíd.).

Los riesgos reales del colapso ecológico plantean la urgente desactivación del síndrome del ecocidio y de suicidio planetario. Y para ello la fuerza vital de lo viviente debe “articula(r) el proceso infinitamente complejo de la preservación y transformación de las especies” (Roa Bastos, 2017c, p. 37). Y he aquí que el autor realiza un nuevo viraje, si bien el primer desvío se trataba de poner en igualdad a la naturaleza y la cultura, donde los pueblos originarios aparecían como uno de los sujetos de enunciación, en este segundo viraje rompe la frontera humana, y ya incluye a todo ser viviente: “cuando hablamos de vida hablamos para todos, puesto que la vida no tiene fronteras, pero los alcances de la destrucción tampoco la tienen” (ibíd.). Existe una relación entre una especie de ecología ambiental y una ecología social que ya se venía mencionando, que aquí se enfatiza, y que se puede citar en primer punto a los organismos vivos, plantas, animales y en segundo punto, a las relaciones ecológicas de los pueblos indígenas y las sociedades mestizas. Ambas ecologías, ambiental y social, funcionan y se afectan mutuamente, pero existe una ecología de la condición humana, la cual “construyó su cultura sobre la destrucción de la



naturaleza para acabar prisionera, ella misma, de esta cultura que lleva el sello de la destrucción y de la muerte y que constituye una de las trágicas paradojas de nuestra civilización” (Roa Bastos, 2017e, p. 47). Nuestro autor, en un Simposio en Morelia en 1981, ha puntualizado la cuestión del coloniaje sobre la forma de pensar, tanto ambiental y social, que ha provocado que se proclame la necesidad de una construcción cultural que incluya las colectividades y la inmensa contribución de los pueblos indígenas, antes aludida, en el desarrollo y la pluralidad de las sociedades.

En 1991, en su escrito *Paraguay: una sociedad multicultural y pluriétnica en la Constituyente*, si bien se enfoca en defender una identidad cultural que en la misma se encuentre la pluralidad de formas de vida, existe un pasaje muy interesante que articula la relación ambiental, social y la condición humana, y es el prototipo del experimento de la Escuela de Monte, -coordinado por el ingeniero forestal Arnulfo Fretes y el antropólogo Guillermo Sequera- donde se puso en marcha el relacionamiento interétnico y cultural entre indígenas y campesinos por la defensa ambiental, intercambiando “conocimientos y experiencias en el rescate de la sabiduría natural antigua, pero abierto también a las nuevas tecnologías y a los avances de la agricultura, de la botánica, de la flora, de la fauna” (Roa Bastos, 2017f, p. 64). Un ejemplo actual es la experiencia de La Red Agroecológica (RA), una organización alternativa, que en palabras de Gabriela Schwartzman (2017):

Se cuestiona ante todo el modelo de producción y alimentación capitalista patriarcal predominante a nivel global, y que en nuestro país se impuso históricamente por medio del uso de la violencia, desalojando y apropiándose de las tierras indígenas y campesinas, consolidando una estructura de acumulación y riquezas para unos pocos.
(p. 118)

El aporte esencial de la RA es subrayar el papel de las mujeres en la producción alternativa, lejos del modelo de consumo instaurado ya nombrado por Schwartzman, como también, la contribución histórica de las campesinas e indígenas en la recreación de la vida y el relacionamiento transversal con otras formas de producción. Ambos ejemplos, la de la Escuela del Monte y la RA, muestran la posibilidad de generar discusiones tanto ambientales como sociales. Es importante resaltar que las investigaciones económicas y sociológicas realizadas se han encargado de enfatizar los problemas ambientales que acaecen en el Paraguay, proponiendo nuevos debates al asunto. Al respecto, el economista Luis Rojas Villagra (2014) sostiene que la “modernización agrícola” como elemento de extracción de la materia prima, iniciados a principios del siglo XX con la explotación de yerba mate, pasando después a la soja con la instauración de la “mecanización e insumos productivos desarrollados en la denominada revolución verde: agroquímicos y fertilizantes sintéticos” (p. 8), ha repercutido en la invasión de territorios campesinos e indígenas, a través de la violencia directa. Por otro lado, el sociólogo Ramón Fogel (2012, 2019) ha descrito la relación entre crisis ambiental

y el aumento de la pobreza de la población, esto en parte, gracias a la privatización de los recursos naturales debido a la injerencia de las grandes empresas de agronegocios, y también por el neo-extractivismo, donde este nuevo extractivismo, se especifica por su incorporación a la lógica neoliberal, un modelo compuesto por empresas multinacionales y por el uso de biotecnología.

Como se vio a lo largo del apartado referido a Roa Bastos, sus reflexiones aportan cuestiones esenciales en la articulación ecosófica, desde el planteamiento igualitario de la naturaleza y la cultura, como un nuevo plano de composición ambiental y social, hasta el ejercicio de una democracia que conjugue diversos sujetos de enunciación, lo multicultural y pluriétnico, que atiendan las nebulosas correspondientes a la crisis ecológica en sus diversos registros.

3. Benítez Martínez: economía política, ecología y democracia

En este apartado se dedicará a trabajar los puntos claves del pensamiento del filósofo paraguayo Jorge Manuel Benítez Martínez, y se centrará primeramente en su tesis doctoral, titulada: *Un modelo ecológico para la reformulación de lo político* (2014), complementándola con sus posteriores investigaciones, *Pasos hacia una tecnología ecológica, más allá de la tecnofilia y la tecnofobia* (2017) y *Ecología: hacia una ontología inmanente de lo social* (2019). Obviamente no abordaremos la totalidad de los temas que toca el autor, ya que excedería el objetivo del presente artículo, es así que solo ahondaremos las cuestiones referentes a la (1) economía política, la (2) singular concepción de ecología y por último el (3) planteamiento democrático de Benítez.

Uno de los primeros objetivos del autor paraguayo, es cuestionar los postulados de la (1) economía moderna, para lograr ver otras formas de gestión económica con el entorno psico-social y comprender el proceso histórico. En este sentido, Benítez Martínez (2014) sostiene que a diferencia de la economía estándar, la sustentada en un enfoque analítico y su correspondencia con una lógica egoísta y competitiva, una economía alternativa exigiría un planteamiento sistémico, global y cooperativo. Obviamente, para tal propósito, la economía debe abrirse y relacionarse con criterios éticos, estéticos y utilitarios -no en el sentido común-, problematizar la postulación que los recursos deben ser explotados, y entender la Tierra como un hogar, el *oikos*, eminentemente ecológico.

Benítez Martínez (2014) afirma que ante la instrumentalización y limitación de la teoría económica moderna, numerosos investigadores han tratado de superar el impasse entre tal teoría y la crisis ecológica. El sustento de la economía moderna está asociado a posiciones morales e ideológicas bien sostenidas, -colonial y capitalista-; como también de cierto uso del espacio, sostenido gracias a la mecánica clásica newtoniana, es decir matemática y geoméricamente entendida “como un contenedor *a priori* vacío en el que existen todas las cosas” (Benítez, 2014, p. 104). Tal contenedor es la condición de la economía y la política, el primero es para sostener el crecimiento de la producción y la

circulación de flujos energéticos y materiales; el segundo, es para el mantenimiento y expansión de los espacios de influencia de poder. Es así que una crítica al modelo tradicional de economía debe pasar por un replanteamiento del problema del espacio y el sustento matemático y geométrico que lo sostiene. El filósofo paraguayo argumenta que tal posición reduce el planteamiento espacial a solo cuestiones medibles y cuantificables, no niega su importancia, pero lo pone en segundo lugar, ya que es “inútil para captar las relaciones y comprender aquello que se oculta entre esos supuestos objetos acotados cuantitativamente –la constitución histórica de su ser-, y por lo cual son iguales o diferentes entre ellos” (Benítez, 2014, p. 105), es decir, la diversidad.

Sosteniéndose en Ramón Margalef, Benítez Martínez (2014) postula que tanto la economía moderna y cierta posición ecológica han olvidado el espacio fenomenológico, centrándose, como bien se decía arriba, en explicar las interacciones de los seres vivos y el entorno físico en abstracciones de tipo matemático, aplicado a la teoría de los juegos y obteniendo ayuda de la simulación virtual. El autor sostiene que el espacio ecológico “es un plexo de realidades y posibilidades que se entrecruzan, y de cuyo entrelazamiento surgen los lugares en que se dan a ver los seres” (Benítez, 2014, p. 106). El ser vivo necesita del espacio para moverse, realizarse, pues la vida es movimiento y además que abre y crea espacios, territorios y sitios para habitar, y ante la uniformidad, se puede ver que uno se encuentra más favorable y viceversa, dándose una pluralidad de formas culturales de vida.

La (2) perspectiva ecológica planteada por Benítez Martínez (2014) menciona que no existe nada aislado, sino que todo se encuentra conectado, es así que la biosfera es el sistema de interconexión planetaria, donde la complejidad y la diversidad muestran cómo se fue desarrollando y mutando durante millones de años. Pero en la actualidad, la biosfera se encuentra en crisis, sobreexplotada en dimensiones globales, determinada por cierta forma de desarrollo humano. Tal forma es concebida por la economía moderna, sosteniéndose en la premisa de que éste es un mecanismo que puede funcionar y producir independientemente de las relaciones físicas, sociales, psíquicas y ecológicas; todo esto tuvo como efecto la naturalización de las relaciones y los conceptos, alejado de su contexto histórico y social en los estudios económicos²³⁵. La construcción de las categorías económicas modernas ha presumido la validez universal de la utilización del mundo, he aquí que su visión ética tenga como soporte una perspectiva utilitaria individualista, traducida en felicidad. Mayor cantidad de felicidad es igual a mayor cantidad de necesidades satisfechas, desde la lógica utilitaria. Benítez Martínez (2014) ha llegado a plantear que también existe una especie de antropología, donde el “hombre” aparece como un ser vivo preocupado por satisfacer sus necesidades mediante el consumo de bienes, dependiendo así su felicidad, “*el homo ludens y el homo faber se subordinan al homo oeconomicus*”(p. 110).

²³⁵ Siguiendo a Benítez, el trabajo del economista ecológico José Manuel Naredo (2015) es clave, especialmente su obra *Economía en evolución*, donde recorre las raíces de la economía y la separación de la ecología.

Ante lo dicho arriba, Benítez Martínez (2014) utiliza tres ejemplos para plantear otras formas de economía: la trazada por Marcel Mauss, Karl Polanyi y Moses Finley. En el *Ensayo sobre el don* de Mauss, nuestro autor encuentra que las relaciones de intercambio no son primordialmente para obtener materiales, sino para generar relaciones sociales. En Polanyi, siguiendo las reflexiones de su obra *La gran Transformación* de 1944, escribe en *El sustento del hombre*²³⁶ que existen otros tipos de economía: la *formal*, cercana a lo descrito por respecto a la economía clásica por Benítez, y la *substantiva*, donde el intercambio es físico y social, y es ampliada, ya no solo para satisfacer necesidades materiales, sino también simbólicas (Polanyi, 1994). Con Finley y su obra *La economía de la antigüedad*, Benítez Martínez (2014) expresa que las categorías modernas de economía -mercado, fuerza laboral, etc., no sirven para analizar la economía de la antigüedad. Los tres referentes sirven a nuestro autor para criticar la visión naturalista de la economía moderna, es decir, no existe una tendencia natural de la economía capitalista, sino que es un producto histórico surgido en la modernidad europea.

Teniendo en cuenta todo lo dicho anteriormente y retrotrayendo nuevamente la cuestión ecológica. Benítez valiéndose de autores como el ya citado Margalef y Eugene Odum, sostiene que debe existir un mayor relacionamiento entre la ecología y las ciencias humanas, rompiendo así con la clásica dicotomía entre ciencias naturales y ciencias sociales. Atendiendo a tal necesidad, establece Benítez Martínez (2014) que en los ochenta, surge de la mano de William Kapp (1910-1976) y Kenneth Boulding (1910-1993) lo que actualmente se denomina economía ecológica o ecología política, donde las reflexiones girarán sobre los límites de la economía y los costos sociales de las actividades de producción. Un elemento clave, a diferencia de la economía moderna, es la introducción de la termodinámica, especialmente la ley de entropía, que permite identificar las relaciones del sistema productivo con los recursos naturales. Tal aporte al campo de la economía ecológica se debe a que obliga a ir más allá de las lecturas económicas tradicionales, que se reducen el campo del valor, establecido por Adam Smith. Tratando así aspectos que quedaban al margen de tal interpretación, como la degradación energética. El autor clave para esta nueva interpretación fue Nicholas Georgescu-Roegen (1906-1994).

El filósofo paraguayo ha dicho que uno de los objetivos de la economía ecológica es “la reformulación de la ciencia económica desde un enfoque eointegrador” (Benítez Martínez, 2014, p. 129). Es entonces, que su perspectiva no es la de una analítica-mecanicista, sino más bien sistémico, ya que estudia los fenómenos dinámico-biológicos, incluyendo lo diverso y heterogéneo, buscando zanjar lo económico y lo viviente, entendiendo que los ciclos económicos son abiertos, desequilibrados y dependientes de

²³⁶ Antes de culminación de la obra, Polanyi fallece y es su discípulo Harry W. Pearson el encargado de compilar y publicar el trabajo.

su ambiente, como fenómenos de organización irreversible, es decir, históricos, dice Benítez Martínez (2014). En resumen, y en palabras del autor:

(...) una organización económica sería ecológica cuando utiliza recursos renovables con un ritmo que no exceda su tasa de renovación, y consume recursos agotables con un ritmo no superior al de su sustitución por recursos renovables, a la vez que, conserva la diversidad biológica, tanto silvestre como agrícola, generando residuos sólo en la cantidad en que el ecosistema los pueda asimilar o reciclar. (Benítez Martínez, 2014, pp. 132-133)

Hasta aquí se estuvo viendo lo que correspondería a una economía ecológica en detrimento de la economía moderna. Ahora toca presentar el orden político más acorde con el planteamiento ecológico de Benítez. Para el autor tal orden es la (3) democracia, pero ¿qué tipo de democracia? Para responder eso, es inevitable desmembrar la concepción dominante de democracia, específicamente, la democracia representativa liberal y el trasfondo que lo sustenta, una visión mecanicista de la naturaleza y del hombre. Para algunos autores, citados por Benítez (2014) como son Lenin y Nolberto Bobbio, los límites de la democracia representativa son su complicidad con la lógica del capitalismo, esto es para mantener el poder; su reducción a mecanismos electorales, manteniendo la alternancia de grupos de poder y que los mínimos consensos ocasionan la apatía de la sociedad civil. Tales elementos, más que generar un verdadero ejercicio democrático, lo obstaculizan. En términos políticos de representatividad, esto genera una jerarquización donde los “expertos y políticos profesionales” cumplirían el papel de representantes del ciudadano, disminuyendo la participación ciudadana con la intención legitimar constitucionalmente a sus representantes (Benítez, 2014):

(...) la representación conlleva necesariamente una escisión categorial de la población en dos grupos con desigual poder de decisión política, los representantes y los representados, que va en contra del principio de un sistema político democrático, a saber: el poder y el deber de todos los ciudadanos de participar por igual en los asuntos públicos. (p. 225)

Esto trae como consecuencia que la capacidad democrática participativa merme radicalmente y a la par, que la responsabilidad de cada ciudadano de determinarse a sí mismo quede truncada. Benítez (2014) sostiene que a contraposición de la visión liberal, una democracia participativa generaría instituciones libres, en el sentido que toda institución surgiría de la apertura participativa de los ciudadanos, ya que esta es la más legítima forma de tomar decisiones que afecten al conjunto social.



El carácter ineludiblemente participativo de la democracia lleva a concluir que ésta no se realiza desde luego en un conjunto de procedimientos formales destinados a embridar la vida social y conducirla a un orden mínimo de convivencia: algo sólo aceptable si a su vez se aceptan ciertos principios “racionales” abstractos. (Benítez, 2014, p. 226)

El sustento liberal se basa implícitamente en un modelo mecanicista -como bien habíamos mencionado más arriba- que ha servido para sostener principios absolutos y justificar cierta racionalidad y/o cientificidad de las soluciones dadas a los conflictos políticos, y determinar la forma de gobernar a los ciudadanos. Benítez Martínez (2014) pone como ejemplo al inglés Thomas Hobbes, el cual buscó comprender la sociedad utilizando principios de la geometría y la mecánica, entendiendo a los seres humanos como unidades atómicas, que se unen nada más por autoconservación. Por el contrario, la ecología incluye los procesos termodinámicos en la visión social de la vida, la irreversibilidad de lo temporal y la diferencia espacial, es decir, no existe una idea lineal de tiempo, ni que los lugares son lo mismo en todos lados. Aquí se rompe con la idea de absolutización mencionado anteriormente, y lo que importa es la “acción propia de la organización de los sistemas históricos por excelencia” (Benítez Martínez, 2014, p. 230), en su particularidad y diversidad.

No importa las certezas y argumentos irrefutables, en una auténtica posición democrática se subraya el papel de lo pragmático, la firmeza contingente y el acuerdo práctico. Benítez Martínez (2014) enfatiza que la ecología política emerge de una discusión inter-transdisciplinar sobre las relaciones jerárquicas y asimétricas en torno a la apropiación y el control de los sistemas ecológicos, ampliando los agentes sociopolíticos en tal cuestión, ya sean de clase, género y etnia. Organizar de otra manera y proponer alternativas a la producción económica a nivel local, regional, nacional e internacional, donde ya no es posible reducir los conflictos ecológicos a nada más “temas ambientales”. Los asuntos ecológicos implican elementos que van más allá de la centralización del Estado, envuelven el estudio de las múltiples articulaciones (Benítez Martínez, 2014). No existe una distinción entre naturaleza y sociedad. El filósofo paraguayo es categórico y siguiendo la perspectiva de Arturo Escobar, ha dicho que la finalidad de la ecología política es “encontrar nuevas formas de entretejer lo ecológico, lo cultural y lo tecno-económico para la producción de otros tipos de naturaleza social más justos y sostenibles” (Benítez, 2014, p. 241). Tal perspectiva es eminentemente antiesencialista, en tanto permite evidenciar las múltiples formas de la naturaleza, donde lo social es producido y lo cultural es construido.

Volteando la cuestión a Nuestramérica, Benítez (2014) recurre al grupo modernidad/colonialidad (especialmente Edgardo Lander, Anibal Quijano, Santiago Castro-Gómez y Walter Mignolo) y sus aportes respecto a la ecología política. De ellos rescata la interpretación que versa en que la conquista y la subordinación colonial al

sistema internacional ha configurado la realidad biofísica (biodiversidad de los ecosistemas) y el territorio (dinámica sociocultural) a favor de las élites, donde el pensamiento dominante europeizante ha alineado el espacio social para que pueda “ser arrasado, explotado, reconfigurado según las necesidades de los regímenes de acumulación vigentes” (Benítez, 2014, p. 244). El autor pone como ejemplos al monocultivo y la hiperminería²³⁷, que son las formas productivas modernas que han arrasado los ecosistemas, quebrando los conjuntos ecológicos y culturales de los cuales vivían los pueblos milenarios, y aquí no se puede negar la resonancia con algunos planteos vistos en Barrett y Roa Bastos.

Esta disposición efectuada sobre la naturaleza se ha plasmado en la introducción de elementos tecnológicos para la extracción y expansión de modelos de consumo, ocasionando la desorganización de los suelos y los recursos naturales. Cabe resaltar que las últimas investigaciones de Benítez se han volcado en la búsqueda de lo que él llama “tecnología ecológica” (Benítez, 2017), capaz de superar la dicotomía entre tecnofilia y tecnofobia: la concepción estándar -cercana a los discursos políticos y del marketing- y la crítica filosófica tradicional, teniendo como ejemplo la figura de Martin Heidegger. Superar el dualismo entre naturaleza/sociedad instaurado por cierta tradición filosófica inaugurada por Platón y sus posteriores efectos en la ciencia moderna y las ciencias sociales, permitiría comprender la complejidad existente entre las formas sociales y la ecología.

Benítez Martínez (2019) en su trabajo *Ecología: hacia una ontología inmanente de lo social*, ha mencionado que si bien tal concepción dualista tuvo un fuerte impacto a lo largo de los siglos, es a mitad del siglo XX donde se puso en cuestión y tuvo centralidad la interrelación entre sistemas ecológicos-sociedades humanas, y nuevamente aquí es fundamental Margalef, como también el pensamiento de Gregory Bateson y sus planteamientos sobre la ecología de la mente. Ambos temas, tanto la tecnología ecológica y la crítica dualista ampliada a la ciencia moderna y a las ciencias sociales, permitiría poner a la ecología como punto central a la hora de replantear las cuestiones referentes a la filosofía política. No en vano un pensador como Félix Guattari se ha interesado en Nuestramérica y en la ecología como elemento clave para las nuevas luchas y también, para superar ciertas problemáticas de la configuración política tradicional como sus limitaciones, como así la cuestión tecnológica, que abordaremos en el siguiente punto.

4. Félix Guattari: la última aventura, las tres ecologías y el proyecto ecosófico

²³⁷ Benítez se ha apoyado en una documentación bastante extensa respecto a los problemas de la explotación ambiental, el colonialismo y el progreso tecnológico referente a Nuestramérica. Su tesis se encuentra plagada de referencia, que por limitaciones de espacio no mencionaremos. Ver: Benítez, 2014, p. 244-245.



El pensamiento guattariano está relacionado con las grandes luchas de su tiempo, “un militante todo terreno”, en palabras de Gabriela Berti (2012). Participó en el Partido Comunista Francés (PCF), Partido Comunista Internacional (PCI), con los troskistas, con los movimientos libertarios, estuvo en el Mayo del 68, con los autonomistas italianos y una larga lista más, pero es a finales de su vida que comienza a interesarse por el movimiento ecológico, su última aventura²³⁸. Respecto al recorrido del francés, Stéphane Nadaud (2015) reconoce que es difícil trazar el recorrido exacto que tuvo Guattari con los movimientos ecológicos de principios de los ochenta hasta comienzos de los noventa. El autor francés frecuentó los dos grandes movimientos ecológicos de Francia, Los Verdes y *Génération Écologie*, pero rápidamente se aleja de ellos por repetir ciertas prácticas tradicionales de la política (partidismo, sectarismo, burocratismo, etc.). Estos problemas no detendrían a Guattari para llevar adelante sus reflexiones sobre la ecología, a diferencia de los movimientos aludidos que se restringían nada más a cuestiones medioambientales y conservacionistas o en palabras de Francisco José Martínez (2008), el francés buscaba escapar de “las trampas de un mero ambientalismo apolítico o de un fundamentalismo conservacionista impermeable a las problemáticas sociales” (p. 164). En este apartado se profundizará lo que Guattari entiende por ecosofía, sus alcances y vericuetos, a manera de conectarla con las reflexiones presentadas por Barrett, Roa Bastos y Benítez Martínez, utilizando como elemento esencial el concepto de heterogénesis²³⁹, que permitiría articular una reflexión más amplia de ecosofía, de modo que se pueda dar un aporte para articular nuevas formas de relacionamiento.

Teniendo en cuenta lo antedicho, Guattari extiende los alcances de la noción de ecología y plantea la ecosofía²⁴⁰, una propuesta que toma en serio la crisis ecológica global y los grandes cambios técnico-científicos del capitalismo postindustrial o en términos guattarianos, *Capitalismo mundial integrado*²⁴¹ (CMI en adelante), es por consiguiente que la ecosofía no trata solamente de la degradación de la naturaleza, sino que alcanza el

²³⁸ Cuando se publica *Las tres ecologías* en 1989, se puede notar que en tal escrito reúne sus líneas temáticas: su experiencia en *La Borde* y el psicoanálisis lacaniano; la escritura en conjunto con Gilles Deleuze de los volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia*; y el último, su relación con el autonomismo italiano, especialmente con Antonio Negri (Díez Montoya, 2020).

²³⁹ En *Las tres ecologías*, Guattari (199a) define a la heterogénesis como “procesos continuos de singularización” (p. 78) y en *Caosmosis* (1996b) alude a la “apertura hacia procesos irreversibles de diferenciación, necesarios y singularizantes” (p. 73), que en ambos casos no es más que la multiplicidad de subjetividades que escapan a la uniformización homogénea del CMI.

²⁴⁰ No confundir con los desarrollos de Arne Naess iniciados en los setenta para adelante. Gary Genosko (2009) ha mencionado que Guattari nunca se refiere directamente a Naess en *Las Tres ecologías*, por más que el término “ecosofía” se remita al pensador noruego, existen claras diferencias entre ambos autores. El autor de *Félix Guattari. A critical introduction* subraya que la perspectiva de Naess versa más sobre una especie de autorrealización cósmica de para y por los seres vivos, en cambio, la mirada guattariana se interesa más por los procesos de singularización que resisten a los marcos impuestos por la identidad. También Raimon Panikkar habla de ecosofía, pero desde una perspectiva cercana a una teología ecológica, muy alejado del planteamiento guattariano.

²⁴¹ En el artículo *Los nuevos mundos del capitalismo*, Guattari (2015e) explica el CMI de la siguiente manera: “El capitalismo postindustrial al que, por mi parte, prefiero cualificar como capitalismo mundial integrado (CMI), tiende cada vez más a descentrar sus focos de poder de las estructuras productiva de signos y de subjetividad -en especial, por el rodeo del control que ejerce sobre los medios masivos de comunicación, la publicidad, los sondeos, etc.” (p. 270).

entramado social y mental, ya que implica nuevas transformaciones mucho más complejas.

El planeta Tierra vive un período de intensas transformaciones técnico-científicas como contrapartida de las cuales se han engendrado fenómenos de desequilibrio ecológico que amenazan, a corto plazo, si no se le pone remedio, la implantación de la vida sobre su superficie. (Guattari, 1996a, p. 7)

Propiamente hablando, la ecosofía planteada por Guattari (1996a) es una redefinición de la ecología, en la cual se plantea una relación transversal de articulación ético-política, de las relaciones sociales, el medioambiente y la subjetividad humana, como se mencionaba al principio del artículo. Asumiendo así una configuración que no busca ser totalizante, sino todo lo contrario, trata de ser una perspectiva capaz de mostrar una elección por “la diversidad, del disenso creador, de la responsabilidad respecto de la diferencia de la alteridad” (Guattari, 2015a, p. 31). Gerald Raunig (2019) subraya que para el coautor de *Mil mesetas*, siempre se trató de comprender transversalmente el desarrollo y las catástrofes ecológicas, no analizar de manera aislada ni con una perspectiva unificadora, ya que esto tiende al moralismo y la paranoia²⁴². En una entrevista realizada por Emmanuel Videcoq y Jean-Yves Sparel en 1991, llamada ¿Qué es la ecosofía?, Guattari (2015b) explica lo que entiende por ecología, concibiéndolo por su carácter ecléctico y heterogéneo, y esto es clave porque permite entender sus distancias de las lecturas conservadoras²⁴³ y reaccionarias relacionadas con cierto retorno a los valores ancestrales, como también de cierto progresismo que busca recomponer una polaridad que sustituya el opuesto derecha-izquierda.

Si bien se mencionaba someramente lo que Guattari entendía por ecología, aquí se busca profundizar los tres registros de la ecosofía: lo medioambiental, lo social (relaciones sociales) y lo mental (subjetividad humana). Lo medioambiental hace alusión propiamente a la conservación y al desarrollo de una economía sostenible –es posible congeniar con lo ya planteado por Benítez-. En *Las tres ecologías* Guattari (1996a) ha dicho que la ecología ambiental, ha generalizado la cuestión ecológica actual, descentrando las luchas sociales y asumiendo su propio eje. Para el francés, los movimientos ecologistas tienen muchos méritos, sin embargo, no se puede abandonar una lucha a gran escala por movimientos arcaizantes y folkloristas, que muchas veces caen en posiciones reaccionarias, sin problematizar la economía, las estructuras sociales, el espacio urbano, la mentalidad y el consumo. Es importante traer a colación la siguiente

²⁴² El francés siempre reconoció la diversidad ecológica y lo ha valorado positivamente. La siguiente cita lo demuestra: “La ecología debe preservar la diversidad, la singularidad de los diferentes proyectos y no ir en la dirección de un consenso general, de una ideología masiva, global donde todo el mundo se pondría a marcar hacia el mismo objetivo”. (Guattari, 2015j, p. 424)

²⁴³ Guattari ha subrayado en varias ocasiones los peligros que trae cierta lectura conservadora de la ecología, por ejemplo la cuestión identitaria, que para él tiene resonancias fascistas. Ver Guattari, 2015 c y 2015d.

cita de Guattari (1996a): la “connotación de la ecología debería dejar de estar ligada a la imagen de una pequeña minoría de amantes de la naturaleza o de especialistas titulados” (p.50).

El posterior registro es el de la ecología social, y de la cual dice Guattari (1996a), consistiría en desarrollar prácticas que busquen modificar y a la par, reinventar las relaciones y formas de vida humana, en la pareja, en la familia, en el trabajo, etcétera. Todo esto debido a la gran degradación de la vida relacionada con el CMI y los *mass-media*, como bien lo dice al principio de su libro:

Las redes de parentesco tienden a reducirse al mínimo, la vida doméstica está gangrenada por el consumo «mass-mediático», la vida conyugal y familiar se encuentra a menudo «osificada» por una especie de estandarización de los comportamientos, las relaciones de vecindad quedan generalmente reducidas a su más pobre expresión... (Ibíd., p. 7)

Tal punto muestra que asumir una crisis ecológica global, siguiendo a Simón Díez Montoya (2020) permite cambiar las coordenadas convencionales de lo social: ya no Oeste/Este; ni Norte /Sur; ni Primer-Mundo/Tercer-Mundo; ni varón/mujer, etcétera..., ya que es imposible negar el triunfo del modo de valoración capitalista, ni negar que conviven zonas de riquezas y zonas de miseria, que dentro del feminismo existen límites entre los logros sociojurídicos y cierta inserción en la lógica capitalista (p. 234). Es así que una ecología social tiene que aportar elementos que pueden romper con los elementos patógenos que impiden la libre expresión y la innovación, recomponiendo y reajustando las finalidades de las luchas emancipadoras (Guattari, 1996a), atendiendo que el poder capitalista se ha deslocalizado, desterritorializado, ingresando al conjunto social, económico, cultural y por último, la infiltración en los estratos subjetivos más inconscientes. Guattari (1996a) subraya que esto es así, y que ya no se puede pretender oponerse nada más con prácticas sociales y políticas tradicionales, por eso la ecología social no debe olvidar los niveles del *socius*.

El tercer registro que alude Guattari es la ecología mental (subjetividad humana). Obviamente, aquí es latente la influencia de Bateson, el gran pensador que acuñó el término “ecología mental”. Para el autor de *Las tres ecologías* este registro se ve obligado a reinventar la relación entre:

(...) el sujeto con el cuerpo, el fantasma, la finitud del tiempo, los «misterios» de la vida y de la muerte. Se verá obligada a buscar antídotos a la uniformización «mass-mediática» y telemática, al conformismo de las modas, a las manipulaciones de la opinión por la publicidad, los sondeos, etc. (Guattari, 1996a, p. 20)



Aquí se subraya el papel de los *mass-media* en la configuración de la subjetividad, siendo capaz de acaparar la vida cotidiana individual, doméstica, conyugal, de vecindad, de creación y ética (Ibíd.), que nada más embrutece mediante un consenso infantilizante. Guattari (1996a) denomina a todo esto subjetividad capitalística, ya que se engendra por operadores que buscan cristalizar la existencia, es decir, no permitir intromisiones de acontecimientos que puedan trastocar y perturbar la opinión, “cualquier singularidad debería, o bien ser evitada, o bien pasar bajo la autoridad de equipamientos y de marcos de referencia especializados” (p. 46). En síntesis, la ecología mental, atendiendo a lo apuntado, es un esfuerzo por crear líneas de fuga y desarrollar formas de singularización inéditas que cuestionen la uniformidad cultural y subjetiva, efecto de los medios sociales de comunicaciones y del CMI.

Explicado los tres registros ecosóficos, se puede entender la preocupación guattariana. La ecosofía como apuesta multiescala será posible, dice Guattari (1996a), cuando se realice lo siguiente:

(...) una auténtica revolución política, social y cultural que reoriente los objetivos de la producción de los bienes materiales e inmateriales. Así pues, esta revolución no sólo deberá concernir a las relaciones de fuerzas visibles a gran escala, sino también a los campos moleculares de sensibilidad, de inteligencia y de deseo. (Guattari, 1996, p. 9-10)

En relación a lo referido, Díez Montoya (2020) ha subrayado que en los estudios actuales sobre ecología, la figura de Guattari casi no aparece y si lo citan es para relacionarlos con otros aspectos, por ejemplo: entender la ecosofía como elemento para reflexionar sobre los movimientos antiglobalización del presente, para plantear una relación con lo digital o con el posthumanismo. Este punto es importante, ya que muestra las posibles derivas del pensamiento guattariano y por supuesto, permite leerlo en clave situada y local con las reflexiones de Barrett, Roa Bastos y Benítez, y en especialmente lo que concierne a los avances técnicos o tecnológicos. Guattari (1996a) enfatiza: “de qué forma se va a vivir de aquí en adelante sobre este planeta, en el contexto de la aceleración de las mutaciones técnico-científicas y del considerable crecimiento demográfico” (p. 9). El autor francés es claro, no se trata de volver a fórmulas anteriores, es decir, universalizar formas de vida ancestrales, propias de comunidades indígenas, pero tampoco trata de negarlo, sino más bien reapropiarlo críticamente -aquí comparten posición Roa Bastos y Benítez-, esto trae consigo una recomposición de las prácticas sociales e individuales. Dice Guattari (2015a): “no se puede esperar recomponer una tierra humanamente habitable sin la reinención de las finalidades económicas y productivas, de los agenciamientos urbanos, de las prácticas sociales, culturales, artísticas y mentales” (p. 30). Su artículo *Ecología y movimiento obrero* aporta pistas importantes para superar las reducciones del ecologismo y las posturas tradicionales de cierto pensamiento obrero. Guattari (2015f)

menciona que las devastaciones ecológicas “no constituían entre los temas movilizadores para la izquierda sindical” (p. 311) y por otra parte, la ecología se presentó como “una disciplina científica especializada en el estudio de los ecosistemas naturales (...) o de la defensa del entorno y de las especies vivientes amenazadas de desaparecer” (Guattari, 2015f, p. 311). El francés sostiene que se debe replantear tales concepciones y prioridades, reivindicando una visión transversal que permita atender a las cuestiones vitales. Al respecto menciona Guattari:

Me parece que un nuevo eje progresista que sustituya a las viejas polaridades derecha-izquierda, solo podrá tomar consistencia a condición de que sean anudadas nuevas alianzas en el seno de las cuales un nuevo movimiento obrero, el feminismo y la ecología jugarán un papel determinante. (Ibíd., p. 312)

El autor de *Caosmosis* (1996b) es cuidadoso, tal alianza no busca promocionar una identidad homogénea, ni mucho menos un consenso, al contrario, busca asociar componentes heterogéneos, con la intención de generar un programa mínimo de acción común, manteniendo de relieve las diferencias, para explorar las riquezas del disenso (Guattari, 2015f). Los componentes heterogéneos plantean diversas visiones, enriqueciendo la recomposición ecosófica. La siguiente cita aclara lo mencionado anteriormente:

Los obreros de las ciudades, los técnicos, los investigadores, los campesinos, los movimientos negros, indígenas, el movimiento de las mujeres, la ecología ambientalista constituyen otros tantos ángulos de visión heterogéneos. La cuestión ecosófica que interpela cada uno de estos componentes no consiste únicamente en hallar puentes de acuerdo sobre objetivos comunes, sino de modo más fundamental, en poner en práctica procedimientos de conocimiento mutuo, de intercambio, de concertación, de búsqueda, que concurran en un enriquecimiento general. (Guattari, 2015f, p. 313)

No es intención proponer un modelo prefabricado, sino responsabilizarse del conjunto de los componentes ecosóficos con la clara intención de establecer nuevos sistemas de valorización, que puedan atender las transformaciones y las trampas tentaculares del CMI y la producción mass-mediática, que buscan serializar las formas de vida. Como bien dice Martínez (2008), la ecosofía guattariana combina a la vez práctica y especulación, dando lugar a nuevas subjetividades, es por eso que su ecosofía, antes de ser científica, es ética y estética, reemplazando a las viejas militancias, abriendo camino a la heterogénesis.

Es esta heterogénesis la que permite cartografiar y ampliar el proyecto ecosófico de Guattari con las reflexiones de Barrett, Roa Bastos y Benítez y poder pensar en nuevos relacionamientos con lo viviente. El enriquecimiento de la ecosofía se puede ver en todas sus vertientes, Barrett se anticipaba a los problemas del extractivismo, como también la relación entre naturaleza y lo social, tomando en cuenta lo ambiental y lo mental. Esto fue las bases para que un autor como Roa Bastos, subrayará los inconvenientes que existía entre la dicotomía entre naturaleza y cultura, como también la problemática medioambiental que alcanzaba a los pueblos originarios y sus formas de vida alternativas al dominante. Éstos aparecían como nuevos sujetos de enunciación y extenderían la apuesta de la democracia multiétnica mencionada en apartado de Roa Bastos y darían cabida a heterogéneos universos de valores. En cambio Benítez Martínez puntualizaba las limitaciones de la economía moderna, postulando en consecuencia una economía ecológica que tuviera en cuenta los aspectos espaciales y políticos. En este punto, lo conectaba con una democracia que va más de la representación, muy en sintonía con Roa Bastos, subrayando que una verdadera práctica democrática ecológica tiene que poner en juego a todos los actores (ya sea de clase, género o etnia). Las cartografías presentadas con relación a lo ecosófico no buscan generar una síntesis, sino respetar la singularidad de cada autor, con la intención de que permita abrir cauces para la creatividad social y generar un disenso con los sistemas dominantes y replantear nuevas formas de relacionamiento. O como lo dice, Guattari (2015f):

La cuestión ecosófica que interpela cada una de estas componentes no consiste únicamente en hallar puntos de acuerdo sobre objetivos comunes sino, de modo más fundamental, en poner en práctica procedimientos de conocimiento mutuo, de intercambio, de concertación, de búsqueda, que concurran en un enriquecimiento general. (p. 313)

Bibliografía

- Bareiro Saguier, R. (1984). Littérature et Société en Amérique Latine || Estructura autoritaria y producción literaria en Paraguay. *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, (42), 93–106. Doi:10.2307/40851182
- (1990). *De nuestras lenguas y otros discursos*. Asunción: Universidad Católica Ntra. Sra. De la Asunción.
- Barrett, R. (1988a). *Obras completas I*. Asunción: ICI – RP Ediciones.
- (1988b). *Obras completas II*. Asunción: ICI – RP Ediciones.
- (1989). *Obras completas III*. Asunción: ICI – RP Ediciones.
- (1990). *Obras completas VI*. Asunción: ICI – RP Ediciones.

- Benisz, C. D. (2017). Roa Bastos ensayista. Entre el mito y la recurrencia al marxismo. *Revista Paraguay desde las Ciencias Sociales*, revista del Grupo de Estudios Sociales sobre Paraguay, n° 8, 2017, pp. 35-42.
- (2018). La “literatura ausente”: *Augusto Roa Bastos y las polémicas del Paraguay post-stronista*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: SB Editorial.
- Benítez Martínez, J. M. (2014) *Un modelo ecológico para la reformulación de lo político* (tesis doctoral). Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, España.
- (2017). Pasos hacia una tecnología ecológica, más allá de la tecnofilia y la tecnofobia. *Actas del VII Coloquio de Filosofía de la Técnica y del I Conversatorio Internacional sobre Tecnoestética y Sensorium Contemporáneo: tecnología, política y cultura: arte, literatura, diseño, tecnologías*. pp. 89-97.
- (2019). Ecología: hacia una ontología inmanente de lo social. Ponencia presentada en el *III Congreso Latinoamericano De Teoría Social “Desafíos contemporáneos de la teoría social”*, del 31 de julio al 2 de agosto de 2019. Buenos Aires.
- Berti, G. (2012). Introducción: el imaginario Guattari. En: Berti, G. (Coord.). *Félix Guattar. Ecos del pensar. Entre Filosofía, arte clínica*. (pp. 7-28). Barcelona: HabaBooks.
- Bouvet, N. (2009). *Estética del plagio y crítica política de la cultura en Yo el Supremo*. Asunción: Servilibro- Fundación Roa Bastos.
- Brítez, B. (2014). Dialéctica del novecentismo y anarcosindicalismo. En: Ortega, G., (coord.). *Pensamiento crítico en el Paraguay. Memoria del Ciclo de Conversación 2014*. Asunción: BASE-IS.
- Cabrera, D. (2016). Literatura Paraguay/guaraní - transversalidades. *Revista Estudos Culturais*, (3). Recuperado de <https://www.revistas.usp.br/revistaec/article/view/149559>
- Capdevila, L. (2010). *Una guerra total, Paraguay 1864-1870: ensayo de historia del tiempo presente*. Asunción/Buenos Aires: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica/Editorial Sb.
- Corral, F. (1994). *El pensamiento cautivo de Rafael Barrett. Crisis del fin del siglo, juventud del 98 y anarquismo*. Siglo Veintiuno: España.
- Delgado, L. (2012). Prólogo. En Barrett, R., *Crónicas de la naturaleza*. Montevideo: Biblioteca Artigas.
- Díez Montoya, S. (2020). De vuelta a Las tres ecologías: aspectos ecosóficos de la crisis ecológica global. *Eidos: Revista de Filosofía*, n° 34, pp. 222-253.
- Ferrer Agüero, L. M. (1981). *El universo narrativo de Augusto Roa Bastos* (tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.



- Ferrer, C. (2014). *Cabezas de tormenta. Ensayos sobre lo ingobernable*. Buenos Aires: Utopía libertaria.
- Fogel, R. (2012). *Cambio climático, alteraciones ambientales y pobreza en el Paraguay*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- (2019). (Cord.). Efectos socio ambientales del modelo neo extractivista de desarrollo. *Cuadernos de investigación* 5. Recuperado de <https://www.flacso.edu.py/wp-content/uploads/2019/08/5.-Publicaciones-FLACSO-Fogel.pdf>
- Freud, S. (1996). *Obras completas. Tomo XXI. El porvenir de la ilusión, el malestar de la cultura y otras obras (1927-1931)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Genosko, G. (2009). *Félix Guattari. A critical introduction*. London: Pluto Press.
- Fernández García, Eugenio. (2001). En torno al malestar: aproximaciones de Nietzsche y Freud. *Revista Mal Estar e Subjetividade*, 1(1), 10-42.
- Guattari, F. (1982). *Félix Guattari entrevista Lula*. Sao Paulo: Editora brasiliense.
- (1996a). *Las tres ecologías*. Valencia: PRE-TEXTOS.
- (1996b). *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial.
- (2015a). Prácticas ecosóficas y restauración de la ciudad subjetiva. En: *¿Qué es la ecosofía? Textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud*. (pp. 29-48). Buenos Aires: Cactus.
- (2015b). ¿Qué es la ecosofía?. En: *¿Qué es la ecosofía? Textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud*. (pp. 59-64). Buenos Aires: Cactus.
- (2015c). Hacia una autopoietica de la comunicación En: *¿Qué es la ecosofía? Textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud*. (pp. 101-114). Buenos Aires: Cactus.
- (2015d). Vertigo de la inmanencia. Refundar la producción del inconsciente. En: *¿Qué es la ecosofía? Textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud*. (pp. 233-250). Buenos Aires: Cactus.
- (2015e). Los nuevos mundos del capitalismo. En: *¿Qué es la ecosofía? Textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud*. (pp. 269-272). Buenos Aires: Cactus.
- (2015f). Ecología movimiento obrero. Hacia una recomposición ecosófica.? En: *¿Qué es la ecosofía? Textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud*. (pp. 309-320). Buenos Aires: Cactus.
- (2015g). Por una refundación de las máquinas sociales. En: *¿Qué es la ecosofía? Textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud*. (pp. 175-389). Buenos Aires: Cactus.



- , (2015h). La Tierra-Patria en peligro. En: *¿Qué es la ecosofía? Textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud.* (pp. 423-432). Buenos Aires: Cactus.
- , (2015j). Praxis-eco. En: *¿Qué es la ecosofía? Textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud.* (pp. 423-432). Buenos Aires: Cactus.
- Marcos, J. M. (2015). Paraguay. En: D. W. Foster (Ed.), *Handbook of Latin American Literature.* (pp. 469-492). New York & London: Garland Publishing Inc.
- Martínez, J. M. (2008). *Hacia una era post-mediática. Ontología, política y ecología en la obra de Félix Guattari.* Barcelona: Montesinos.
- Nadaud, S. (2015). Félix Guattari, el ecósofo. En: *Guattari, F. ¿Qué es la ecosofía? Textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud.* (pp. 11-25). Buenos Aires: Cactus.
- Nietzsche, F. (2000). *Ecce homo.* Madrid: Alianza.
- , (2001). *La ciencia jovial.* Madrid: Biblioteca Nueva.
- Noranbuena, M. Á. (1998). Introducción. En: *Guattari, F. El devenir de las subjetividades.* (pp. 9-22). Santiago de Chile: Dolmen Ediciones S.A.
- Quevedo, C. (2017a). Las alternativas desde la perspectiva ecosocialista. En: Guillermo Ortega (Org.), *Pensamiento Crítico en el Paraguay. Memoria del Ciclo de Conversatorios,* (pp. 105-116). Asunción: Arandura.
- Quin, A. (2019). Guerra, biopolítica e inadaptación: los yerbales paraguayos de Rafael Barrett. *Latin American Literary Review.* Volume 46 / Number 92, pp. 13 – 21.
- Rauning, Gerald (2019). *Por una nueva ecología política.* <https://transversal.at/blog/por-una-nueva-ecosofia-politica>
- Rivarola, M. (1993). *Obreros, utopías y revoluciones.* Asunción: Centro de documentación y estudio CDE.
- , (2007). *Augusto Roa Bastos. Escritos políticos.* (Comp.). Asunción: Servilibro.
- Roa Bastos, A. (2002). *Rafael Barrett. Descubridor de la realidad social del Paraguay.* Actual. Revista de la Dirección de Cultura. Universidad de los Andes, n° 51 (35), pp. 243-265.
- , (2011). Introducción. En Roa Bastos, A. (comp.), *Las culturas condenadas* (pp. 21-30). Asunción: Fundación Augusto Roa Bastos.
- , (2017a). Los grandes cementerios bajo la luna. En: *Ecología y cultura.* (pp. 13 -18). Asunción: Servilibro.
- , (2017b). Una raza de hombres más antiguos sabios. En: *Ecología y cultura.* (pp. 19-27). Asunción: Servilibro.
- , (2017c). La invasión destructora. En: *Ecología y cultura.* (pp. 33-37). Asunción: Servilibro.

De Barrett a Guattari: cartografías ecosóficas para problematizaciones de formas de relacionamiento viviente
Raúl Acevedo



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

- . (2017d). Hemos llegado al límite. En: *Ecología y cultura*. (pp. 38-43). Asunción: Servilibro.
- . (2017e). Federación americana de Entidades ecológicas. En: *Ecología y cultura*. (pp. 44-55). Asunción: Servilibro.
- . (2017f). Paraguay: una sociedad multicultural y pluriétnica. En: *Ecología y cultura*. (pp. 56-69). Asunción: Servilibro.
- Rojas Villagra, L. (2014). *La tierra en disputa. Extractivismo, exclusión y resistencia*. Asunción: Bases-is.
- Schwartzman, G. (2017b). Las alternativas desde la perspectiva ecosocialista. En: Guillermo Ortega (Org.), *Pensamiento Crítico en el Paraguay. Memoria del Ciclo de Conversatorios*, (pp. 115-135). Asunción: Arandura.
- Silvero Arévalos, J. M. (Septiembre, 2019). Transhumanismo y cuidado del medio ambiente. Ponencia presentada en el X Congreso Mundial de Bioética. Gijón.
- Vara, A. M. (2013) *Sangre que se nos va. Naturaleza, literatura y protesta social en América Latina*. Sevilla: CSIC.

RAÚL ACEVEDO

Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Asunción (UNA). Docente auxiliar en la materia de Estética en la Facultad de Filosofía, UNA. Vicedirector ejecutivo e investigador del Centro de investigaciones en Filosofía y Ciencias Humanas (CIF-Paraguay). Ha presentado trabajos académicos en universidades locales e internacionales. Su campo de investigación gira alrededor de la filosofía francesa contemporánea: sus adecuaciones, bifurcaciones y mutaciones latinoamericanas. Específicamente lo vinculado entre procesos de subjetivación, estética, tecnologías y gubernamentalidad en hibridación con cuestiones paraguayas.