

- , and FELIX GUATTARI. *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Trans. Brian Massumi. Minneapolis: U of Minnesota P, 1987.
- . *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. Trans. Robert Hurley, Mark Seem, Helen R. Lane. Minneapolis: U of Minnesota P, 1983.
- . *Rhizome. Introduction*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1976.
- GROSZ, ELIZABETH. *Volatile Bodies. Towards a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana UP, 1994.
- IRIGARAY, LUCE. *This Sex Which is Not One*. Trans. Catherine Porter with Carolyn Burke. Ithaca: Cornell UP, 1985.
- LAMBERT, GREGG. "Create, She Said. Deleuze and Feminism (On Dorothea Olkowski's *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation*)." 6 September 2010. <mhtml://D:\Lambert - Create, She Said_ Deleuze and Feminism - JCRT 4_2.mht>.
- MARTÍN CASAMITJANA, ROSA MARÍA. Introducción. *Poesía*. De Lucía Sánchez Saornil. Valencia: Pre-Textos; IVAM, 1996. 7-28.
- NASH, MARY. "Dos intelectuales anarquistas frente al problema de la mujer: Federica Montseny y Lucía Sánchez Saornil." *Convivium* 44-45 (1975): 72-99.
- . *Mujer, familia y trabajo en España (1875-1936)*. Barcelona: Anthropos, 1983.
- OLKOWSKI, DOROTHEA. *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation*. Berkeley: U of California P, 1999.
- SÁNCHEZ BLANCO, LAURA. "El anarcofeminismo en España: las propuestas anarquistas de Mujeres Libres para conseguir la igualdad de géneros." *Foro de Educación* 9 (2007): 229-38.
- SÁNCHEZ SAORNIL, LUCÍA. "La cuestión femenina en nuestros días." *Mujer, familia y trabajo en España (1875-1936)*. De Mary Nash. Barcelona: Anthropos, 1983. 74-77.
- . *Poesía*. Ed. Rosa María Martín Casamitjana. Valencia: Pre-Textos; IVAM, 1996.
- SAN-SAOR, LUCÍA DE. "El autor y el lector frente al libro." *La Gaceta Literaria* 5.99 (15 de febrero 1931): 14.
- SULEIMAN, SUSAN. *Subversive Intent. Gender, Politics, and the Avant-Garde*. Cambridge: Harvard UP, 1990.

Ecocrítica y epistemología subalterna en Eduardo Galeano

El presente artículo presenta un análisis ecocrítico de algunas de las narraciones breves del escritor uruguayo Eduardo Galeano seleccionadas de El libro de los abrazos (1989) y Patas arriba. La escuela del mundo al revés (1998). En primer lugar, se hace hincapié en la representación de la subalternización sistemática de epistemologías ecocéntricas por parte del discurso occidental. En segundo lugar, se muestra la manera en que la obra de Galeano revisita y recrea dichas formas de conocimiento alternativo que fueron excluidas al ser consideradas premodernas. Por último, se destaca la paradoja de que, recientemente, el pensamiento (pos)moderno y poshumanista esté llegando a las mismas conclusiones que eran obvias para algunas epistemologías indígenas latinoamericanas premodernas. De esta manera, se explora la convergencia de la ecocrítica "posmoderna" y la epistemología ecocéntrica "premoderna" en la obra de Galeano. Ambas reconocen la imposibilidad teórica y práctica de separarse de la naturaleza y, en consecuencia, critican el reduccionismo instrumentalista de un capitalismo global social y ecológicamente insostenible.

Una de las voces más interesantes del panorama latinoamericano actual pertenece a Eduardo Galeano (Montevideo, 1940). Galeano, como su obra, rehúye cualquier clasificación y es, entre otras muchas cosas, periodista, ensayista, artista gráfico, escritor y activista por los derechos humanos. En la formación autodidacta de Galeano escritura e imagen siempre fueron inseparables y, desde una edad muy temprana, el escritor desempeñó funciones tanto de editor como de dibujante de viñetas en varios medios críticos con el sistema hegemónico. El estilo poscanónico de Galeano mezcla la ficción y el periodismo, la imagen y la palabra, la lírica y el ensayo político, la ironía que desvela las aporías de un sistema deshumanizante y la emoción que emana de la memoria de las comunidades humanas. Los libros de Galeano se comienzan a publicar a principios de los sesenta, pero será en 1971 con *Las venas abiertas de América Latina* cuando el escritor uruguayo empiece a disfrutar de una visibilidad considerable e internacional. A pesar de ello, y de ser un escritor especialmente prolífico, hasta hace muy poco, y por varios motivos, la obra de Galeano había recibido escasa atención crítica, como ya notaron Daniel Fischlin

y Martha Nandorfy (8) en el primer libro en inglés publicado sobre el autor uruguayo en el año 2002. Esta negligencia académica hacia la obra de Galeano contrasta con una recepción extraordinaria por parte del público (González 99-100, Martin 148, Palaversich 11).

El presente artículo se centrará en algunas de las narraciones breves que se incluyen en *El libro de los abrazos* (1989) y *Patatas arriba. La escuela del mundo al revés* (1998). En primer lugar, se resaltarán el modo en que Galeano desvela los mecanismos mediante los cuales el discurso occidental, sistemáticamente, denigra y somete las formas de conocimiento y de vida alternativas y ecológicamente sostenibles por considerarlas premodernas. En segundo lugar, se enfatizará la manera en que Galeano articula la urgente necesidad de reconocer dichas perspectivas subalternas como alternativa a un sistema insostenible social y ecológicamente. Esto será enmarcado por las ideas de Walter Mignolo con respecto a los conocimientos subalternos y el pensamiento fronterizo. Si bien es obvia la problemática tentación académica de calificar de posmoderna la obra de Galeano (González 101, Palaversich 11-20), el problema radica precisamente en que la posmodernidad supone una crítica eurocéntrica al eurocentrismo (Mignolo 37; Santos, "A Non-Occidentalism" 104) o, si se prefiere, una de las múltiples descripciones que la modernidad occidental hace de sí misma (Luhmann, "Why Does Society" 39), mientras que lo que Galeano pretende es articular una manera de pensar y de sentir desde la diferencia colonial que emerge como reverso de dicha modernidad, es decir, desde el punto muerto observacional de la modernidad. Sea como fuere, merece la pena destacar la paradoja de que precisamente el pensamiento (pos)moderno y poshumanista en las últimas décadas, y mediante complejas teorías y tecnologías, está llegando a las mismas conclusiones que eran obvias para algunas epistemologías indígenas latinoamericanas que fueron denigradas y excluidas por considerarse premodernas. De esta manera, se expondrá el modo en que ecocrítica "posmoderna" y epistemología ecocéntrica "premoderna" convergen en la obra de Galeano de manera muy fructífera. Por otro lado, a pesar de que la teoría poscolonial elabora un marco conceptual capaz de iluminar algunos aspectos relevantes de la obra de Galeano, las narraciones del autor uruguayo sobrepasan las limitaciones de dicha teoría gracias a un poderoso estilo expresivo híbrido y holístico que crea universos difíciles de teorizar. Como bien nota Fischlin en relación a los trabajos históricos de Galeano, son tan polifónicos, sincréticos y alegóricos que resultan "impossible to summarize as a total object of critical scrutiny" (119).

El libro de Walter Mignolo *Local Histories/Global Designs* se considera una de las obras centrales del pensamiento poscolonial latinoamericano. En dicho libro Mignolo se sirve, entre otras cosas, de varios conceptos emergentes en

Latinoamérica a finales de los noventa, como el de colonialidad (el reverso oscuro de la modernidad), de Aníbal Quijano, el de trasmodernidad, de Enrique Dussel, o las reflexiones de Gloria Anzaldúa sobre cómo pensar, sentir y expresarse desde la frontera y el mestizaje. Mignolo asevera que: "By 'colonial differences' I mean ... the classification of the planet in the modern/colonial imaginary, by enacting coloniality of power, an energy and a machinery to transform differences into values" (13). De esta manera, algunas historias y conocimientos locales se transforman en diseños globales que se imponen a otras historias y conocimientos también locales que se ven obligadas a adaptarse (Mignolo 17). Así, el poder colonial genera parámetros con los que medir y someter a la alteridad al tiempo que construye su superioridad en la comparación jerárquica. Según Mignolo (279-80), la cristiandad será el primer diseño global del sistema mundial moderno/colonial, al que seguirá la misión civilizadora del pensamiento ilustrado, la teoría desarrollista y, finalmente, la del mercado global. En otras palabras, la colonización no termina con las independencias, sino que el poder colonial se transforma en nuevas formas de neocolonialismo. Aunque estos diseños globales sucesivos reorganizan las estructuras de poder y modifican las fronteras interiores y exteriores del sistema moderno/colonial (Mignolo 281), son simplemente diferentes caras de la colonialidad del poder que sistemáticamente perpetúa y rearticula la diferencia colonial en beneficio de quien la impone. Es importante aclarar que dichos diseños globales (que no universales, pues recordemos que emergen de historias locales) no se sustituyen completamente unos a otros, sino que se solapan. Así, Mignolo llama la atención sobre "the coexistence of successive global designs that are part of the imaginary of the modern/colonial world system" (280).

Según Mignolo, la primera tesis de su libro es que desde finales del siglo XV hasta el momento presente la modernidad colonial "has built a frame and a conception of knowledge ... that has subalternized other kinds of knowledge" (13). Su segunda tesis asevera que "that long process of subalternization of knowledge is being radically transformed by new forms of knowledge in which what has been subalternized and considered interesting only as object of study becomes articulated as new loci of enunciation" (13). A esta emergencia de construcción de significado híbrido es a lo que Mignolo llama pensamiento fronterizo. Muy similar es el concepto de "Post-Abyssal Thinking," de Boaventura de Sousa Santos: "learning from the South through an epistemology of the South" ("Beyond Abyssal" 11). Ambas tesis parecen coincidir perfectamente con la visión crítica presentada por Galeano en gran parte de su producción literaria. Con el fin de mostrar hasta qué punto esto es cierto, se van a interpretar dos narraciones paradigmáticas de *El libro de los abrazos* – que son representativas de aspectos críticos recurrentes en toda la obra de Galeano – a la

luz de las dos tesis principales de Mignolo. La primera tesis va a hacerse visible en el análisis de "Los nadies" (59), la segunda en el de "Las tradiciones futuras" (121). Comencemos por "Los nadies":

Sueñan las pulgas con comprarse un perro y sueñan los nadies con salir de pobres, que algún mágico día llueva de pronto la buena suerte, que llueva a cántaros la buena suerte; pero la buena suerte no llueve ayer, ni hoy, ni mañana, ni nunca, ni en lloviznita cae del cielo la buena suerte, por mucho que los nadies la llamen y aunque les pique la mano izquierda, o se levanten con el pie derecho, o empiecen el año cambiando de escoba.

Los nadies: los hijos de nadie, los dueños de nada.

Los nadies: los ningunos, los ninguneados, corriendo la liebre, muriendo la vida, jodidos, rejodidos:

Que no son, aunque sean.

Que no hablan idiomas, sino dialectos.

Que no profesan religiones, sino supersticiones.

Que no hacen arte, sino artesanía.

Que no practican cultura, sino folclore.

Que no son seres humanos, sino recursos humanos.

Que no tienen cara, sino brazos.

Que no tienen nombre, sino número.

Que no figuran en la historia universal, sino en la crónica roja de la prensa local.

Los nadies, que cuestan menos que la bala que los mata. (59)

El título de la narración ("Los nadies") ya indica que se va a revelar el lado oscuro de la modernidad, la colonialidad subalterna, pues a los "nadies" se les niega la subjetividad, como a todo lo no humano, para pasar a ser objetos de estudio y explotación para el sujeto moderno cartesiano que emerge como entidad subjetiva sólida ("algo") al distinguirse a sí mismo del mundo observado. Al hacer esta distinción entre sujeto cognoscente y objeto conocido, la ciencia moderna deja de percibir la interdependencia e interconexión de todo a muchos niveles, incluidos el observador y lo observado (ese punto muerto se hará visible nuevamente para la ciencia occidental al adquirir protagonismo el pensamiento sistémico en la segunda mitad del siglo XX). De este modo las dicotomías jerárquicas y las disciplinas académicas desconectadas entre sí operan en la constante discriminación de cualquier epistemología holística que no conciba dicha fragmentación reduccionista de la realidad en compartimentos estancos que caracteriza el academicismo occidental. Es decir, que el primer movimiento del poder colonial al entrar en contacto con la alteridad es ningunearla y negarle su posición de sujeto: "Que no son, aunque sean," como dice Galeano. Esta dinámica de negación del otro es común a todos los

diseños globales que coexisten, lo que no significa que no presenten particularidades dependiendo de las condiciones e intereses de las historias locales en que emerge la epistemología hegemónica en cuestión. En "Los nadies" Galeano ejemplifica cómo esta coexistencia de los varios diseños globales contribuye a denigrar la alteridad a varios niveles. Por ejemplo, aunque el cristianismo ya no es el diseño global dominante, continúa, sin embargo, solapado a los diseños posteriores y contribuye a la subalternización de los nadies, los cuales "no profesan religiones, sino supersticiones." Lo mismo ocurre con la misión civilizadora que reemplaza la hegemonía de la misión cristiana, pues los nadies "no hablan idiomas, sino dialectos"; "no hacen arte, sino artesanía"; "no practican cultura, sino folclore." Como bien afirma Mignolo, "Christian mission and civilizing mission are not ideas of the past, although they may not have the same force that they had in the sixteenth and the nineteenth centuries respectively" (280). En las tres últimas citas de la narración de Galeano se aprecia claramente la referencia a la subalternización de lenguas, conocimientos y culturas colonizadas llevada a cabo por la misión civilizadora con su visión lineal de la historia, para la que solo las lenguas, conocimientos y culturas "modernas" han progresado hasta el estado más avanzado o "desarrollado" de la civilización humana, mientras que el resto continúa en un estadio infantil o inferior (dialecto, artesanía, folclore). A partir de finales del siglo XVIII el tiempo se transforma en la esencia de la modernidad al concebirse la historia universal como una línea temporal ascendente (Mignolo 285). Esto posibilita que se menosprecien las formas alternativas de producción, transmisión o práctica de conocimientos, las cuales no se consideran como formas de conocimiento diferentes y valiosas en sí mismas, sino como etapas subdesarrolladas que deben evolucionar o progresar siguiendo el modelo del diseño global hegemónico. Es por ese mismo motivo por el que los nadies "no figuran en la historia universal."

Durante el siglo XX los procesos coloniales que tenían la misión de cristianizar, civilizar y modernizar el mundo se transforman en un neoliberalismo cuya función pasa a ser "to 'marketize' the world" (Mignolo 220). Al cambiar el énfasis de la civilización al mercado, el ciudadano pasa a ser consumidor o, en el caso de los nadies, objetos de consumo, pues quien no consume no es. De este modo continúa negándoseles la subjetividad a los nadies, los cuales ahora son valorados únicamente según su función en el mercado global: "Que no son humanos, sino recursos humanos. Que no tienen cara, sino brazos." En la actualidad la deshumanización se lleva al extremo debido a un sistema financiero asimétrico y global que resulta insostenible a muchos niveles. Se trata de un sistema que impone demandas absurdas de crecimiento económico ilimitado en un mundo con recursos limitados, pues su

regla de cálculo no tiene en cuenta la realidad material y biológica que lo posibilita y de la que forma parte, y mucho menos el bienestar humano. De ahí que su único criterio sea abstracto y numérico (se valora el crecimiento del Producto Interior Bruto de un país, pero no otros muchos factores como su cohesión social), hasta el punto de privar a los nadies de cualquier identidad fuera de su función con respecto al mercado – incluida la industria armamentística – pues “no tienen nombre, sino número” y “cuestan menos que la bala que los mata.”

La última cita del párrafo anterior, que coincide con el final de la narración de Galeano, se refiere explícitamente a la violencia con la que los diseños globales se imponen a las historias locales. Según Santos (“Beyond Abyssal” 1), el pensamiento moderno occidental o “abyssal thinking” continúa operando de manera similar a como lo hacía en época colonial, es decir, marcando líneas abisales que dividen lo humano y lo subhumano. Mientras que en el primer lado de la división se aplica la dicotomía regulación/emancipación, en el otro lado funciona otra, la de apropiación/violencia. Lo curioso es que la represión violenta del otro lado se hace invisible para el lado que la ejerce debido a que sucede en su punto muerto observacional, donde el otro lado de la línea desaparece al estar conceptualmente excluido. Dicha división en líneas abisales separa lo humano de lo subhumano de tal manera que, para el pensamiento occidental, los principios humanos y legales de los que hace gala no queden comprometidos o deslegitimados por sus prácticas inhumanas siempre que ocurran al otro lado de la línea (Santos, “Beyond Abyssal” 4). En “Los nadies,” en cambio, Galeano deconstruye y subvierte esas líneas de manera que el lado invisible, el de los nadies, donde opera la dicotomía entre apropiación/violencia, salga a la luz mostrando la inhumanidad del supuesto lado humano. El propio Galeano lo declara en una entrevista: “We should be careful about the so-called globalization. It’s not internationalism, but rather the universal imposition of a culture of consumerism and violence” (Manrique 58).

Queda claro el modo en que la epistemología moderna somete (mediante el poder colonial) cualquier otro tipo de conocimiento alternativo, conformando así la diferencia colonial que posibilita el imaginario del sistema global moderno/colonial (la primera tesis de Mignolo). “As a consequence, a massive epistemicide has been under way for the past five centuries, whereby an immense wealth of cognitive experiences has been wasted” (Santos, “Beyond Abyssal” 16). Veamos ahora cómo emerge lo que Mignolo llama “border thinking” (38-39), lo cual posibilita nuevas dimensiones epistemológicas al observar la colonialidad del poder desde la perspectiva subalterna. La descolonización y desubalternización del pensamiento solo es posible al hacerse visible la diferencia colonial, pues “it is the recognition of the colonial difference

from subaltern perspectives that demands border thinking” (Santos, “Beyond Abyssal” 6). Este pensamiento fronterizo al que Santos llama “Post-abyssal thinking ... is a non-derivative thinking; it involves a radical break with modern Western ways of thinking and acting ... [This] means to think from the perspective of the other side of the line, precisely because the other side of the line has been the realm of the unthinkable in Western modernity” (“Beyond Abyssal” 11).

Fischlin y Nandorfy (39) ya reconocieron la coherencia con la que la escritura de Galeano sugería esta manera de pensamiento fronterizo con todas sus dificultades. Pasemos a hacer una lectura de “Las tradiciones futuras” desde el punto de vista de esta segunda tesis de Mignolo.

Hay un único lugar donde ayer y hoy se encuentran y se reconocen y se abrazan, y ese lugar es mañana.

Suenan muy futuras ciertas voces del pasado americano muy pasado. Las antiguas voces, pongamos por caso, que todavía nos dicen que somos hijos de la tierra, y que la madre no se vende ni se alquila. Mientras llueven pájaros muertos sobre la ciudad de México, y se convierten los ríos en cloacas, los mares en basureros y las selvas en desiertos, esas voces porfiadamente vivas nos anuncian otro mundo que no es este mundo envenenador del agua, el suelo, el aire y el alma.

También nos anuncian otro mundo posible las voces antiguas que nos hablan de comunidad. La comunidad, el modo comunitario de producción y vida, es la más remota tradición de las Américas, la más americana de todas: pertenece a los primeros tiempos y a las primeras gentes, pero también pertenece a los tiempos que vienen y presente un nuevo Nuevo Mundo. Porque nada hay menos foráneo que el socialismo en estas tierras nuestras. Foráneo es, en cambio, el capitalismo: como la viruela, como la gripe, vino de afuera. (121)

“Las tradiciones futuras” comienza con una crítica a la visión lineal del tiempo y a su separación del concepto de espacio, es decir, a la concepción epistemológica moderna. El mismo título implica la deconstrucción del concepto lineal de “progreso” o “desarrollo,” pues el futuro no es el fin de la historia con el triunfo absoluto del neoliberalismo (como clamaba Francis Fukuyama en el mismo año de la publicación de *El libro de los abrazos*), sino la esperanza de un mañana espaciotemporal como “lugar donde ayer y hoy se encuentran y se reconocen y se abrazan.” Precisamente la primera condición para que sea posible un pensamiento “post-abyssal” es, según Santos, la co-presencia radical: “Radical co-presence implies equating simultaneity with contemporaneity, which can only be accomplished if the linear conception of time is abandoned” (“Beyond Abyssal” 11). De hecho, la esperanza de un

mañana depende de ser capaces de recuperar ciertos valores ecocéntricos del pasado que, a pesar de situarse en el punto muerto de la modernidad, resurgen con fuerza al observar el presente desde la perspectiva subalterna. El pensamiento fronterizo es capaz de ver los puntos muertos observacionales del poder colonial, su reverso. De este modo, los discursos modernos, cuando hablan de crecimiento económico, progreso o libertad individual, no ven la relación directa de ello con la crisis ecológica y social que genera. En cambio, desde el pensamiento fronterizo que emerge al observar estos discursos desde perspectivas epistemológicas amerindias "premodernas" se hace visible lo ilógico del suicidio colectivo que supone la "lógica" capitalista a varios niveles. Pues no solo envenena el sistema ecológico del que depende su supervivencia, sino que además contamina también el alma humana al deshacer el sentido de comunidad. De hecho, Michel Serres hace una distinción muy relevante entre "hard pollution" y "soft pollution" (41-42). El primer tipo de contaminación hace referencia al envenenamiento del medio ambiente debido a una relación abusiva e instrumentalizada por parte del ser humano; "soft pollution," en cambio, se refiere a la colonización de la mente humana que, contaminada mediante constantes imágenes y sonidos, perpetúa (y es causada por) un sistema neoliberal que cada vez nos desconecta más del medio ambiente del que dependemos y del que somos parte integrante. Ambos tipos de contaminación son denunciados recurrentemente en la obra de Galeano en general y en "Las tradiciones futuras" en particular.

Galeano rechaza la concepción moderna de la temporalidad al afirmar que "nos anuncian otro mundo posible las voces antiguas que nos hablan de comunidad," voces que "pertenecen a los primeros tiempos," pero también a "los tiempos que vienen." De este modo, el futuro no se aleja linealmente de un pasado obsoleto, sino que su existencia dependerá, precisamente, de su capacidad de recordarlo, abrazarlo y reactivarlo, lo que indica una concepción no lineal del tiempo. Como bien nota Martha Nandorfy, la declaración de Galeano cuando reconoce que la comunidad "es la más remota tradición de las Américas, la más americana de todas," expresa una reapropiación del término "'American' for people to share throughout the Americas, and defends American tradition in direct opposition to 'The American Way'" (187). Las teorías del decrecimiento han enfatizado en los últimos años esta relación directa y estrecha que denuncia Galeano entre el capitalismo y la desarticulación y el debilitamiento inducidos de los valores comunitarios. De hecho, Fernando Cembranos afirma que "la soledad aumenta el PIB. Cuanto más rota esté la estructura comunitaria, más crece la actividad económica. Las estructuras colectivas, vecinales, permiten resolver numerosas necesidades en su propio seno ... Cuando aquellas se rompen, las necesidades han de ser resueltas

a través de la actividad mercantilizada. El individualismo es un gran dinamizador del mercado" (174). Por ese motivo, el incremento del PIB supone el desgarramiento equivalente del tejido social, además de ser un buen indicador del aumento del miedo, la inseguridad, la insatisfacción y el deterioro ambiental. De ahí el irónico comentario de Cembranos al sugerir que "tal vez el producto interior bruto sea bruto de verdad" (180) y abogar por la urgencia de encontrar "nuevos indicadores de medición" (180) que tengan en cuenta factores totalmente ignorados por el PIB, tales como la salud y el bienestar social y medioambiental, la eficiencia energética, la justicia y la sostenibilidad. Los indicadores de medición del mercado global resultan, obviamente, absurdos e inconcebibles desde el punto de vista del pensamiento fronterizo ecocéntrico que Galeano atribuye a algunas voces del pasado americano que "nos dicen que somos hijos de la tierra, y que la madre no se vende ni se alquila." Galeano aun va más allá al intuir que el capitalismo emerge como una historia local occidental que se transforma en diseño global y se impone mediante el poder colonial a otras historias locales. "Porque nada hay menos foráneo que el socialismo en estas tierras nuestras. Foráneo es, en cambio, el capitalismo: como la viruela, como la gripe, vino de afuera." Desde el punto de vista de la colonialidad subalterna, entonces, el capitalismo es una enfermedad que no se puede adaptar por ser incompatible con el sistema inmunológico del nuevo cuerpo al que pretende colonizar, pues es un diseño global que no es tolerado más que por la historia local que lo produce y la cual se beneficia parasitariamente de dicho diseño. Para el resto de historias locales es, en cambio, desastroso. Además, según Dussel, tanto el marxismo como el comunismo soviético son también diseños globales incompatibles con la tradición latinoamericana, pues Mignolo concibe "Dussel's view of Marxism as ingrained in 'modern thinking' (el pensar moderno) and not alien to it" (178). Esta visión parece coincidir con el pensamiento de Galeano, pues no habla de comunismo ni de marxismo, sino de formas de vida ecocéntricas y comunidades humanas enmarcadas en una concepción histórica no lineal o teleológica (factores que suelen quedar en el punto muerto observacional tanto del capitalismo como del marxismo).

Valga mencionar que en años recientes han aparecido algunas voces críticas con las ideas de Walter Mignolo y que revelan ciertas incongruencias, esencialismos y contradicciones en su seno. Scott Michaelsen y Scott Cutler Shershow aseveran lo siguiente: "Mignolo's project as a whole evidently succumbs to what Derrida calls 'ethnocentric oneirism,' the dream and myth of 'a speech originally good, and of a violence which would come to pounce upon it as a fatal accident'" (48). Si bien no se puede ignorar dicha crítica - especialmente en lo referente a la dificultad de definir "border thinking" (48) de manera no

ambigua – esto no significa que el libro de Mignolo no siga siendo muy sugerente al proponer la posibilidad de epistemologías alternativas no dogmáticas que aboguen por un cambio necesario en la dinámica global. Obviamente, los amerindios tampoco estaban exentos de cierto logocentrismo (Michaelsen y Shershow 43-44), pues según la teoría de sistemas y otras teorías constructivistas ningún observador puede escapar de los puntos muertos generados por las distinciones derivadas de toda operación observacional (Luhmann, *Theories* 136). Pero lo que sí parece evidente es que algunas epistemologías amerindias eran profundamente ecocéntricas en comparación al pensamiento moderno occidental, bastante más antropocéntrico. Esto es precisamente lo que pretende explorar la segunda parte del presente artículo atendiendo a varias narraciones que aparecen en *Patatas arriba*, de Galeano. Además, esta necesidad urgente de adoptar un paradigma ecocéntrico – que permea la obra de Galeano, pero que no ha recibido atención crítica adecuada – se estudiará tanto desde perspectivas subalternas como desde teorías poshumanistas que surgen desde el lado de la (pos)modernidad. Así, en lugar de enfatizar las dicotomías eurocéntricas modernas y la complementariedad del pensamiento amerindio, que es parte del esencialismo que se critica a Mignolo (Michaelsen y Shershow 48), se hará hincapié en la necesidad de un pensamiento integrador o, en palabras de Santos, una ecología de conocimientos “founded on the idea that knowledge is inter-knowledge” (“Beyond Abyssal” 11). Si todos somos parte del sistema global moderno/colonial, para que cambie el sistema deben cambiar las dinámicas que co-forman e informan dicho sistema. Si modernidad y colonialidad son dos caras interdependientes de la misma moneda, como reitera Mignolo a lo largo de su libro, será necesario modificar simultáneamente ambos lados para que cambie la estructura de dicha moneda. En otras palabras, ¿es posible construir un diseño global que emerja simultáneamente desde las diferentes historias locales situadas a ambos lados del sistema moderno/colonial? ¿Es posible un diseño global sostenible social y ecológicamente basado en la “diversalidad” de una trasmodernidad “plurilógica” (Mignolo 247)? En caso de que sea posible, dicho diseño deberá construirse desde la inclusión de todas las historias locales y desde ambos lados de la modernidad/colonialidad. Por ello es necesario abrazar tradiciones ecocéntricas (pre)modernas y teorías ecocríticas (pos)modernas, y poner el mundo *patatas abajo* siguiendo la expresión de Galeano. La oportunidad está, precisamente, en la actual crisis ecológica y social – reconocida tanto desde las fronteras interiores como exteriores del sistema moderno/colonial.

En el momento actual el diseño global dominante percibe su propia insostenibilidad, lo cual posibilita que estén surgiendo simultáneamente paradigmas epistemológicos perfectamente compatibles desde diferentes

perspectivas y cuya finalidad coincide en su intención de modificar el diseño global hegemónico. Ya sea desde el concepto amerindio de *pachamama* (madre tierra) o desde la teoría de sistemas, resulta crucial el reconocimiento de que el ser humano no es independiente del medio ecológico, sino totalmente interdependiente. La interdisciplinariedad, el pensamiento holístico, la interdependencia de lo humano y de lo no humano que forma las diferentes redes poshumanas o la ecología profunda, son algunos de los aspectos que están uniendo formas de conocimiento subalterno y formas de pensamiento (pos)moderno en su oposición a un neoliberalismo reduccionista, insostenible y miope. El articular todas estas formas de pensamiento ecocrítico está contribuyendo a deconstruir los discursos del pensamiento único economicista desde varios frentes. En *Patatas arriba* Galeano lleva a cabo esta deconstrucción de una manera muy sugerente y efectiva. Veamos algunos ejemplos en los que el escritor uruguayo hace visible el modo en que los diseños globales hegemónicos “modernos” se imponen a prácticas ecocéntricas amerindias “premodernas,” las cuales son despreciadas y sometidas, precisamente, por no saber desconectarse teóricamente de la naturaleza. Después se señalará cómo esa imposibilidad teórica y práctica de separarse de la naturaleza es también reconocida desde el pensamiento poshumanista más reciente que, paradójicamente, surge en el seno de la (pos)modernidad.

Galeano escribe que “los *incapaces de civilización* [como había llamado Kant a los amerindios] vivían en comunión con la naturaleza y creían, como muchos de sus nietos creen todavía, que sagrada es la tierra y sagrado es todo lo que en la tierra anda o de la tierra brota” (*Patatas arriba* 48). Esto, desde la perspectiva del poder colonial, lejos de verse como inteligencia ecológica digna de admiración se percibe, en cambio, como prueba de subdesarrollo. En otras palabras, ser moderno equivale a despreciar formas de conocimiento sostenibles ecológicamente. Varios estudios recientes (Gardner, Pedrosa Bartolomé) han enfatizado cómo muchos relatos míticos, rituales y tabúes ancestrales funcionaban como garantes de la sostenibilidad medioambiental en que se enmarcaban sus practicantes. Este tipo de rituales ecocéntricos son sistemáticamente despreciados por los diseños globales y sirven como excusa para imponer impunemente el poder colonial: “¿Esas paganas exaltaciones de la naturaleza, esas peligrosas celebraciones de la pasión humana? Pueden parecer pintorescas, y hasta simpáticas, en la forma, pero en el fondo son meras expresiones de la ignorancia y del atraso” (*Patatas arriba* 60). No importa desde cuál de los diseños globales hegemónicos se juzguen, las prácticas ecocéntricas amerindias son siempre percibidas como síntomas de inferioridad. Mediante esta dinámica se invierten los defectos de la epistemología hegemónica al transformarse en virtudes, al tiempo que las virtudes de la alteridad subalterna se

convierten en defectos: “¿Ignoran el derecho de propiedad, y comparten todo, y carecen de afán de riqueza? *Porque son más parientes del mono que del hombre*” o “¿Adoran a la naturaleza, a la que tienen por madre, y creen que ella es sagrada? *Porque son incapaces de religión y solo pueden profesar la idolatría*” (63). En el primer pasaje la ironía de Galeano revela la separación moderna entre lo humano y lo no humano, y supone que la esencia reconocible del ser humano moderno es la codicia. Es precisamente esa ansia de acumular y poseer el que parece distinguir lo humano de lo no humano desde una perspectiva mercantilista. En el segundo pasaje otra vez vemos un ejemplo del desprecio de las prácticas ecocéntricas, esta vez desde el punto de vista de la misión cristiana, al considerarlas heréticas. En cambio la idolatría del dinero – que ha probado ser ecológicamente insostenible y socialmente catastrófica – no parece considerarse un defecto, sino que se ve como algo intrínseco y deseable para la modernización. Desde el pensamiento fronterizo se revela dicha aporía, pues “el mercado está celebrando más sacrificios humanos que los aztecas” (*Patas arriba* 160) debido a un sistema en el que “se privatizan las ganancias, [y] se socializan las pérdidas” (161). Curiosamente, esto lo publica Galeano diez años antes de la crisis financiera global del 2008 como si de una profecía se tratase. En el 2009, en una entrevista, el escritor uruguayo lo reafirma: “The world, which is the private property of a few, suffers from amnesia. It is not an innocent amnesia. The owners prefer not to remember that the world was born yearning to be a home for everyone” (“Entrevista”).

En las últimas décadas el diseño global imperante del neocapitalismo global, basado en una cultura consumista, ha devastado el medio ambiente a un ritmo sin precedentes en la historia de la humanidad (Assadourian 38-39). Esta destrucción del sistema ecológico del que depende el ser humano ha ido creciendo exponencialmente, hasta llegar a un punto quizá irreversible, en nombre del desarrollo y del mercado global. Además, la degradación medioambiental cada vez afecta a más personas generando, con ello, el incremento de las víctimas de la denominada “injusticia medioambiental.” Pero Galeano va más allá al afirmar que “la salvación del medio ambiente está siendo el más brillante negocio de las mismas empresas que lo aniquilan” (*Patas arriba* 196). Algunos de los ejemplos que se ofrecen son los siguientes: “el grupo General Electric tiene cuatro de las empresas que más envenenan el aire del planeta, pero es también el mayor fabricante americano de equipos para el control de la contaminación del aire” y “otro gigante multinacional, Westinghouse, que se ha ganado el pan vendiendo armas nucleares, vende también millonarios equipos para limpiar su propia basura radiactiva” (197). Esto indica la hipocresía inherente a un sistema que lo único que valora es el beneficio económico por encima de cualquier factor o consecuencia. De hecho, cuanto

más escasos sean los recursos vitales para la supervivencia humana, como el agua potable o el suelo cultivable, más beneficios obtendrán las multinacionales que los monopolizan y comercializan como si se tratase de meras mercancías. Galeano denuncia “la impunidad de los exterminadores del planeta” (*Patas arriba* 221), que no solo no son castigados por crímenes que son peores en escala y en consecuencias que el genocidio – el ecocidio – sino que además son admirados como modelos a imitar de éxito y triunfo dentro de los parámetros del sistema. En otras palabras, si una persona comete un crimen directo normalmente será sometida a un proceso legal, pero si una compañía envenena los recursos naturales de una región y como consecuencia mueren y enferman incontables personas rara vez habrá consecuencias legales para los responsables de dicha empresa (la cual, si los beneficios económicos son cuantiosos, servirá como modelo de éxito empresarial). “Las empresas que más éxito tienen en el mundo son las que más asesinan al mundo; y los países que deciden el destino del planeta son los que más méritos hacen para aniquilarlo” (*Patas arriba* 221). Obviamente, un sistema insostenible que destruye constante y sistemáticamente los recursos de todo el planeta para el beneficio económico de cada vez menos personas y a costa del sufrimiento de la inmensa mayoría no parece tener sentido: “En nombre de la libertad de empresa, la libertad de circulación y la libertad de consumo, se está haciendo irrespirable el aire del mundo” (*Patas arriba* 243). Galeano, constantemente, expone el profundo antieocentrismo del sistema dominante, sistema cuyo centro parece ser el mercado, pues todo está a su servicio, tanto lo humano como lo no humano:

La diversidad cultural fue descalificada como ignorancia y penada como herejía, en nombre del dios único, la lengua única y la verdad única, mientras la naturaleza, bestia feroz, era domada y obligada a convertirse en dinero. La comunión de los indígenas con la tierra constituía la certeza esencial de todas las culturas americanas, y este pecado de idolatría mereció castigo de azote, horca o fuego. (*Patas arriba* 335)

En los últimos decenios el sistema hegemónico se ve obligado a reconocer su propia insostenibilidad y fomenta un tipo de ecología superficial que no solo no compromete sus prioridades mercantiles, sino que le reporta cuantiosos beneficios económicos. Este tipo de ecología hiperreal y antropocéntrica solo reacciona a los síntomas y sigue ignorando las raíces profundas de la crisis ecológica y social, debido a que la ecología superficial no cuestiona el paradigma epistemológico que genera y perpetúa dicha crisis. Por ello Galeano revela que:

Ya no se habla de *someter* a la naturaleza: ahora sus verdugos prefieren decir que hay que *protegerla*. En uno y en otro caso, antes y ahora, la naturaleza está *fuera* de nosotros: la

civilización que confunde a los relojes con el tiempo, también confunde a la naturaleza con las tarjetas postales. (*Patatas arriba* 335)

Si consideramos este pasaje de Galeano, junto a los ya analizados anteriormente, el escritor parece estar confirmando el argumento que desarrolla Bruno Latour en *We Have Never Been Modern*. Según Latour (41), la modernidad surge al intentar cancelar las concepciones premodernas, en las que se mezcla lo natural y lo social, por considerarse incoherentes, pero, al hacer esto, paradójicamente, se multiplican dichas mezclas. Estas redes híbridas poshumanas que mezclan lo natural, lo social y lo discursivo son cada vez más visibles en la actualidad, y lo único que parece diferenciarlas de su pasado premoderno es su multiplicación. Dichas amalgamas heterogéneas características de lo premoderno y de lo (pos)moderno parecen estar desesperando al pensamiento moderno occidental que no da abasto en su intento de dicotomizar lo natural y lo social. Por tanto, desde algunas ramificaciones del pensamiento (pos)moderno parece estar emergiendo un nuevo paradigma epistemológico poshumanista y holístico que no se centra en los objetos o individuos, sino en las relaciones. Así, la teoría de sistemas concibe una ecología profunda que “no separa a los humanos – ni a ninguna otra cosa – del entorno natural. Ve el mundo, no como una colección de objetos aislados, sino como una red de fenómenos fundamentalmente interconectados e interdependientes” (Capra 29). De igual modo, la teoría de redes de Latour, presentada como “Actor-Network Theory,” propone la necesidad de considerar “at once the actor and the network in which it is embedded” (*Reassembling* 169). Timothy Morton (8) va más allá al equiparar ecología y texto debido a que en ambos es imposible diferenciar las fronteras entre dentro o fuera, entre texto y contexto, entre organismo y medioambiente. Cuanto más se investiga la ecología y cuanto más se deconstruyen los discursos textuales “the less those forms can be said to have a single, independent and lasting identity” (Morton 1). Por ello, la modernidad, al haberse obcecado en reduccionismos y al haber situado al sujeto moderno fuera de la naturaleza, ha dejado de percibir las redes y sus conexiones, donde todo sucede. Quizá por ello Morton afirma lo siguiente: “One thing that modernity has damaged, along with the environment, has been thinking” (1). Las narraciones de Galeano, en cambio, conciben y celebran estas redes híbridas y estas comunidades poshumanas en constante metamorfosis, de las que fluye un pensamiento fronterizo (en una ecología de conocimientos) que germina tanto desde el pasado (pre)moderno como desde el presente (pos)moderno. Sus “tradiciones futuras” parecen incoherentes desde un pensamiento moderno occidental, pero resultan en cambio obvias tanto desde el pasado premoderno como desde el nuevo paradigma epistemológico sistémico. En palabras de

Bruce Clarke, “The forms taken by premodern tales of metamorphosis anticipate and overlap modern and contemporary stories of posthuman transformation” (2).

Desde el nuevo paradigma se pueden entender mejor no solo los textos de Galeano, sino también los grabados e imágenes que suelen acompañarlos y en los que abundan los ejemplos de metamorfosis poshumanas. Pero esto también ocurre en la otra dirección; las narraciones de Galeano parecen impulsar el nuevo paradigma más que la propia teoría, al menos en el terreno no académico (y no elitista). De este modo, la manera en que Galeano interconecta en sus historias fragmentos y materiales heterogéneos (González 103), palabras e imágenes, tiempos pasados y presentes (Nandorfy 183-84), memorias de diversas comunidades, y otros muchos elementos, supera ciertas limitaciones teóricas en expresividad y coherencia crítica. Por ello resulta más fructífero acceder a la obra de Galeano navegando entre el posmodernismo y el poscolonialismo (Palaversich 13) que reducirla a una sola dimensión teórica. En cierto sentido, las historias de Galeano iluminan la teoría poscolonial más que a la inversa, pues las conceptualizaciones teóricas siempre chocan con sus límites epistemológicos – por ello la dificultad de definir “border thinking” – mientras que las narraciones de Galeano suponen un ejercicio práctico, expresivo y holístico de pensamiento fronterizo. En otras palabras, la teoría poscolonial dice, de manera más o menos clara, lo que debería hacerse (el cómo llevarlo a la práctica no queda tan claro) mientras que Galeano, efectivamente, lo lleva a cabo de manera creativa, original e impactante: “to defamiliarize the canonic tradition of monocultures of knowledge, politics, and law, without stopping there, as if such defamiliarization were the only possible familiarity” (Santos, “Beyond Abyssal” 17).

Capra afirma que hay una “sorprendente conexión entre los cambios de pensamiento y de valores” (31). Si el nuevo/antiguo paradigma ecocéntrico se hace dominante y el pensamiento asertivo moderno predominantemente racional, analítico, reduccionista y lineal es sustituido por un pensamiento integrativo holístico y no-lineal, quizá los valores asociados al primero (expansión, competición, cantidad, dominación) sean desplazados por valores integrativos (conservación, cooperación, calidad, asociación) como sugiere Capra (31). De este modo quedará claro que el yo y lo otro (humano o no humano) no tienen sentido por separado, sino que emergen juntos y co-evolucionan; se co-forman. Por ello, tanto Dussel como Galeano conciben un tipo de amor por lo otro como algo sagrado (*agape*): “Such a notion of love necessarily overflows the dualism of self and other in Dussel’s and Galeano’s communitarian ethics, since persons are persons by virtue of their interrelationships” (Fischlin y Nandorfy 344). Por tanto, habrá que intentar

impulsar el nuevo paradigma epistemológico y hacer que nazca desde una "diversalidad" que incluya en un abrazo lo premoderno y lo posmoderno, y desde el reconocimiento de que "nunca hemos sido modernos." Esa sería la peor pesadilla para el sistema capitalista global, pues vería reflejada en el espejo su propia barbarie al tiempo que se horrorizaría al ver surgir con fuerza, desde el pasado y desde el presente, al híbrido poshumano que más teme: la comunidad solidaria, humana y no humana, de los hijos de la tierra.

Westminster College

OBRAS CITADAS

- ASSADOURIAN, ERIK. "Auge y caída de la cultura consumista." *La situación del mundo 2010. Cambio cultural. Del consumismo hacia la sostenibilidad*. Informe anual del Worldwatch Institute sobre el progreso hacia una sociedad sostenible. Trad. Isabel Bermejo y Mar Garzón. Barcelona: Icaria, 2010. 35-63.
- CAPRA, FRITJOF. *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Trad. David Sempau. Barcelona: Anagrama, 1998.
- CEMBRANOS, FERNANDO. "Decrecimiento e indicadores económicos. Pérdidas que hacen crecer el PIB." *Decrecimientos. Sobre lo que hay que cambiar en la vida cotidiana*. Dir. Carlos Taibo. Madrid: Catarata, 2010. 169-81.
- CLARKE, BRUCE. *Posthuman Metamorphoses. Narrative and Systems*. New York: Fordham UP, 2008.
- FISCHLIN, DANIEL. "History's 'Refuse': Benjamin, Galeano, and the 'Power to Create.'" *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 26.1-2 (2002): 107-22.
- , and MARTHA NANDORFY. *Eduardo Galeano: Through the Looking Glass*. Montréal; New York; London: Black Rose, 2002.
- FUKUYAMA, FRANCIS. "The End of History?" *The National Interest* (Summer 1989). 15 Sept. 2010. <www.wesjones.com/eoh.html>
- GALEANO, EDUARDO. Entrevista con Parul Sehgal. *Publisher Weekly* 120. April 27, 2009. <www.publishersweekly.com/mirrors>.
- . *El libro de los abrazos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1989.
- . *Patatas arriba. La escuela del mundo al revés*. Madrid: Siglo XXI, 1998.
- GARDNER, GARY. "Los rituales y los tabúes como guardianes ecológicos." *La situación del mundo 2010. Cambio cultural. Del consumismo hacia la sostenibilidad*. Informe anual del Worldwatch Institute sobre el progreso hacia una sociedad sostenible. Trad. Isabel Bermejo y Mar Garzón. Barcelona: Icaria, 2010. 79-88.
- GONZÁLEZ, JOSÉ RAMÓN. "La estrategia del fragmento. *El libro de los abrazos* de Eduardo Galeano." *Castilla: Estudios de literatura* 23 (1998): 99-107.

- LATOUR, BRUNO. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory*. New York: Oxford UP, 2005.
- . *We Have Never Been Modern*. Trans. Catherine Porter. Cambridge: Harvard UP, 1993.
- LUHMANN, NIKLAS. *Theories of Distinction. Redescribing the Descriptions of Modernity*. Ed. and Intro. William Rasch. Trans. Joseph O'Neil et al. Stanford: Stanford UP, 2002.
- . "Why Does Society Describe Itself as Postmodern?" *Observing Complexity: System Theory and Postmodernity*. Ed. Rasch, William and Cary Wolfe. Minnesota: U of Minnesota P, 2000. 35-49.
- MANRIQUE, JAIME. "Eduardo Galeano." *BOMB* 75 (2001): 54-59.
- MARTIN, GERALD. "Hope Springs Eternal: Eduardo Galeano and the History of Latin America." *History Workshop* 34 (1992): 148-58.
- MICHAELSEN, SCOTT, and SCOTT CUTLER SHERSHOW. "Rethinking Border Thinking." *South Atlantic Quarterly* 106.1 (Winter 2007): 39-60.
- MIGNOLO, WALTER D. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledge, and Border Thinking*. Princeton: Princeton UP, 2000.
- MORTON, TIMOTHY. "Ecology as Text, Text as Ecology." *The Oxford Literary Review* 32.1 (2010): 1-17.
- NANDORFY, MARTHA. "Grafted Images and Gathered Voices: The Realism of Need in Eduardo Galeano's *The Book of Embraces*." *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 28.1 (2003): 173-90.
- PALAVERSICH, DIANA. "Eduardo Galeano: entre el posmodernismo y el poscolonialismo." *Indiana Journal of Hispanic Literatures* 1.2 (1993): 11-24.
- PEDROSA BARTOLOMÉ, JOSÉ MANUEL. "Ecomitologías." *Ecocríticas. Literatura y medio ambiente*. Ed. Carmen Flys Junquera, José Manuel Marrero Henríquez y Julia Barella Vigil. Madrid: Iberoamericana, 2010. 313-37.
- SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA. "A Non-Occidental West?: Learned Ignorance and Ecology of Knowledge." *Theory, Culture & Society* 26.7-8 (2009): 103-25.
- . "Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges." *Eurozine* (2007): 1-33. 15 Sept. 2010. <www.eurozine.com/pdf/2007-06-29-santos-en.pdf>.
- SERRES, MICHEL. *Malfeasance. Appropriation Through Pollution?* Trans. Anne-Marie Feenberg-Dibon. Stanford: Stanford UP, 2011.