

# Zonas de sacrificio y sufrimientos invisibles. El caso de Nonogasta, Provincia La Rioja, Argentina\*

## Sacrifice zones and invisible sufferings. The case of Nonogasta, La Rioja Province, Argentina

CLARA OLMEDO\*\*  
IÑAKI CEBERIO DE LEÓN\*\*\*

\* El presente trabajo es el resultado de una investigación llevada a cabo entre 2012 y 2015, en el marco del proyecto “¿SILENCIO PACTADO? Contaminación: Historias de Sufrimiento Ambiental y Laboral. El Caso de la Industria Curtidora de Cueros Asentada en la Localidad de Nonogasta, Provincia La Rioja, Noroeste Argentino”. Financiado en su primera etapa, por la Dirección de Investigación y Desarrollo de la Universidad Austral de Chile, Valdivia-Chile (DID-S 2012-54) y patrocinado por el Centro de Estudios Ambientales de esta misma Universidad. En su segunda etapa, financiado por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Chilecito (Ficyt-UNDeC.-Expediente Nro. 911/12).

### Resumen

La noción de “zona de sacrificio” es una interesante categoría teórica para abordar las nuevas formas-rostros de desigualdades causadas por los desastres socioambientales, como el que observamos en Nonogasta (noroeste argentino), donde una industria curtidora de cueros está produciendo una verdadera tragedia socioambiental. A modo de “caso testigo”, en esa comunidad, y en un doble movimiento de las instituciones modernas, el sacrificio y sufrimiento de los habitantes y territorio se legitima, al tiempo que se invisibiliza.

Apelamos al pensamiento crítico para pensar esta categoría, inscribiéndola en las lógicas globales-extraterritoriales e institucionales que, en Nonogasta, se expresan en la invisibilización del sufrimiento de sus habitantes y su territorio, como sucede en otros lugares del Sur Global, donde ubicamos a Latinoamérica. Desde el pensamiento crítico, proponemos extender la noción de “zonas de sacrificio”, reinterpretándola desde las lógicas de invisibilización del sacrificio y contestada por las resistencias de los habitantes locales.

\*\* Dra. Clara Olmedo, Departamento de Ciencias de la Educación y la Salud de la Universidad Nacional de Chilecito, Argentina; Investigadora asociada al Centro de Estudios Ambientales de la Universidad Austral de Chile. Dirección postal: Universidad Nacional de Chilecito, 9 de Julio 22, Chilecito, La Rioja, Argentina. C.P. 5360. E-mail: crolmedo@undec.edu.ar ORCID <https://orcid.org/0000-0002-3530-1386>

\*\*\* Dr. Iñaki Ceborio de León, Departamento de Ciencias de la Educación y la Salud de la Universidad Nacional de Chilecito, Argentina; Investigador asociado al Centro de Estudios Ambientales de la Universidad Austral de Chile. Dirección: Universidad Nacional de Chilecito, 9 de Julio 22, Chilecito, La Rioja, Argentina. C.P. 5360. E-mail: iceberio@undec.edu.ar. ORCID <https://orcid.org/0000-0002-4030-475X>

**Palabras clave:** zona de sacrificio, sufrimiento invisible, contaminación, necropolítica, pensamiento crítico.

## Abstract

The notion of “sacrifice zone” is an interesting theoretical category to address the new face-forms of inequalities caused by socio-environmental disasters such as the one we observed in Nonogasta (northwestern Argentina), where a leather industry is producing a real socio-environmental tragedy. As a “witness case”, in that community, and in a double movement of modern institutions, the sacrifice and suffering of the inhabitants and territory are legitimized, while they are made invisible.

We appeal to critical thinking to address this category, inscribing it in the global-extraterritorial and institutional logics that, in Nonogasta, are expressed in the invisibility of the suffering of its inhabitants and territory, as happens in other places in the Global South, where we locate Latin America. From critical thinking, we propose to extend the notion of “sacrifice zones”, reinterpreting it from the logics of invisibility of sacrifice and contested by the resistance of local inhabitants.

**Keywords:** sacrifice zone, invisible suffering, pollution, necropolitic, critical thinking.

## 1. Pensar el sacrificio de los pueblos y sus territorios desde las lógicas sistémicas transterritoriales de invisibilización

En el mundo actual, el cuidado, la salud y el disfrute de los bienes naturales-comunes

(bosques, ríos, lagos, montañas, aire) parece ser un “privilegio” vedado a poblaciones pobres, a quienes se les impone sacrificios en nombre del progreso. La literatura, en especial la referida a América Latina, está sobrepoblada de estudios sobre desigualdad, pobreza y marginalidad, pero en ese conocimiento aún no se procesan íntegramente las nuevas formas de desigualdad y sufrimiento que están causando los desequilibrios ecológicos. Poblaciones enteras sometidas a un sufrimiento ambiental (Auyero y Swistun 2008) que no se refleja en las grandes estadísticas nacionales; un sufrimiento invisibilizado, difícil de no “sentir” cuando el conocimiento se acerca a pensar desde el lugar y sentires de los sacrificados.

El abordaje de “casos testigos” como el desastre socioambiental de Nonogasta demanda enfoques críticos, que integren a los *corpus* teóricos saberes y vivencias de los pueblos sacrificados. Ello, en el convencimiento que para este “subconjunto de humanidad” los daños y sufrimientos ambientales revisten mayor gravedad, en tanto vulneran aún más su ya precaria condición humana. Como dicen Auyero y Swistun, “los pobres no respiran el mismo aire, no toman la misma agua, ni juegan en la misma tierra que otros” (2008: 39). En Nonogasta viven cerca de diez mil habitantes, ubicados en la provincia La Rioja (noroeste argentino).

Este pueblo sufre los efectos de la contaminación causada por una industria curtidora de cueros que se asentó en el lugar en 1987, de la mano del Grupo Económico Yoma, familia política del expresidente Carlos Menem. En el año 2007 esta empresa se declara en quiebra<sup>1</sup>, y en el

<sup>1</sup> La Nación. 9-2-2007. Después de una larga crisis. Dictarán hoy la quiebra de la curtiembre del Grupo Yoma- Disponible en: <https://www.lanacion.com.ar/economia/dictaran-hoy-la-quiebra-de-la->

2008 el grupo brasileño Bom Retiro pasa a ser el dueño de la firma<sup>2</sup>, bajo la actual denominación de Curtume CBR SA. Por más de tres décadas, esta industria ha utilizado el territorio local como un basurero industrial a cielo abierto y tierra descubierta para verter sus residuos líquidos y sólidos. La curtiembre ha acumulado toneladas de residuos tóxicos en un predio de 40 hectáreas aproximadamente; esos residuos drenan a las capas freáticas y se volatilizan en el ambiente, afectando a la comunidad local y pueblos aledaños<sup>3</sup>. Pero a pesar de las dimensiones y gravedad de este desastre ambiental, el sacrificio humano y natural se invisibiliza con discursos y acciones de poder que niegan o minimizan la contaminación y su impacto en la vida de este pueblo. En otras palabras, un sufrimiento silenciado que denota una trama de poder y complicidad entre gobierno y empresa, avalado por la Justicia local y parte de la ciencia y la prensa.

Apelamos al pensamiento crítico que, como plantea Acosta, hunde sus raíces en la condición humana y “asegura la radicalidad de la crítica”, consistente como se sabe, en pensar los problemas desde la raíz” (2019: 11). Situando este planteo en Latinoamérica, Acosta argumenta que si bien la condición humana es un:

(...) *a priori* respecto de las construcciones deformantes y destructivas que de ella hacen las lógicas institucionales cuando se totalizan en el espíritu de las lógicas

curtiembre-del-grupo-yoma-nid882114/. (Consultado en marzo de 2020).

<sup>2</sup> La Nación. 4-08-2008. Tras una larga crisis. La curtiembre Yoma, con dueños brasileños. Disponible en: <https://www.lanacion.com.ar/economia/la-curtiembre-yoma-con-duenos-brasilenos-nid1036313/>. (Consultado en marzo de 2020).

<sup>3</sup> Prefectura Naval Argentina. 2019. Informe técnico solicitado por el Oficio Judicial N° 875/2019 en el marco del Expte. N° FCB 23103/2017 caratulado “IMPUTADO: CURTIEMBRE CURTUME sobre infracción Ley 24.051 – Denunciante U.F.I.M.A.

estructurales y sistémicas transterritoriales con las que el *statu quo* de la globalización capitalista en curso procura reproducirse, profundizarse y consolidarse, se manifiesta *a posteriori* al experimentar esos efectos de negación, invisibilización y destrucción (2019: 11).

Y es desde esas lógicas sistémicas-transterritoriales que van emergiendo imaginarios que, encarnados en diferentes estrategias y actores (empresas, prensa, justicia, ciencia), hacen invisible el sacrificio de los pueblos. Un sacrificio vuelto “tributo”, que los pueblos deben rendir a la modernidad, a sus estructuras e instituciones, las que en un doble y contradictorio movimiento los consagra “humanos”, sacrificando su “condición humana” e invisibilizando ese sacrificio.

El acercamiento a la tragedia socioambiental de Nonogasta, en tanto “caso testigo” de tantas otras zonas sacrificadas, nos muestra que en el mundo ya comienzan a verse y sentirse esas otras desigualdades que emergen no solo de sus realidades sometidas históricamente a las lógicas del capitalismo, hoy globalizado, sino de miradas críticas que señalan la grave crisis ecológica global y sus particulares manifestaciones-sufrimientos en los territorios locales. En este marco, es necesario subrayar que la aproximación crítica:

Se encuentra tensionada entre lógicas institucionales estructurales y sistémicas transterritoriales, de efectos globales y locales que procuran construirla a su imagen y semejanza en una dirección, y lógicas de resistencia a aquellas en lo que las mismas suponen de negación, exclusión, homogeneización, fragmentación, invisibilización, explotación y dominación como violencia estructural y sistémica institucionalizada (Acosta 2019: 10-11).

Reconocer y procesar esas tensiones en nuestros contextos nos exige algo más que pensar críticamente. Quizás debamos repensar

categorías de análisis en un diálogo con otros saberes y sentires, incluso lejanos para el pensamiento científico. Esos otros saberes que también han quedado invisibilizados por un sistema de conocimiento que traza una línea divisoria entre “lo visible” y lo “invisible”, constituyendo lo que De Sousa Santos llama el pensamiento abismal, donde se constituye lo “no existente como radicalmente excluido” (2009:160). Y desde ese lugar construido como “no existente”, el llamado es a reescribir:

Desde las articulaciones constructivas de las poblaciones territorializadas que trasuntan historicidad como posibilidad, desde la condición humana en su diversidad de identidades, de imaginar, pensar y construir alternativas que supondrán disputar con éxito (en términos de sustentabilidad económica, social, política, cultural y fundamentalmente humana y ambiental en el largo plazo) las instituciones y su espíritu, en cuanto mediaciones indispensables para la afirmación y reproducción de la condición humana” (Acosta 2019: 11).

Una tarea que supone tensionar no solo las dimensiones teóricas, sino también los fundamentos ontológicos y políticos desde donde erigimos nuestras prácticas sociales y también científicas. En este marco de análisis, la categoría de zona de sacrificio (Lerner 2012; Hooks y Smith 2004; Fox 1999) sirve para dar cuenta de las dinámicas políticas, sociales y ecológicas que fueron configurando algunos territorios como zonas sacrificables. La noción de zona de sacrificio fue mencionada por primera vez en Estados Unidos de Norteamérica, en el marco de la Guerra Fría, para dar cuenta de los efectos que causaba en la población la actividad nuclear (lluvia radioactiva) y luego, en los años setenta se la planteó para abordar los impactos socioambientales de la actividad carbonífera en ese país (Huntington Smith, H 1975). Por su parte, la ONG internacional “Oceana. Protegiendo los Océanos del Mundo”

indica en su página web que el término “Zonas de Sacrificio” ha sido acuñado para reflejar aquellos lugares que concentran una gran cantidad de industrias contaminantes, afectando siempre a aquellas comunidades más pobres o vulnerables<sup>4</sup>. Pero la idea de sacrificio está inscrita en diferentes culturas y tradiciones religiosas y espirituales desde tiempos inmemoriales. Desde la antropología, el sacrificio ha sido abordado en su relación con lo sagrado, lo profano, los rituales de muerte y su función en las dinámicas socioculturales de diversas comunidades (Mathur 2013; Girard 2012). No obstante, Girard advierte cierto sentimiento de fracaso a la hora de comprender el sacrificio desde el pensamiento moderno:

El *logos* ha de abrir su férrea estructura lógica cuando se enfrenta al sacrificio para su comprensión. El pensamiento de lo sagrado se ha de enfrentar a lo que es, a lo que se ve, sin intentar someterlo a lo que se piensa previamente (Girard 2012: 5).

Quizás la reflexión en torno al sacrificio en nuestro tiempo deba situarse críticamente en lógicas epistemológicas e ideológicas que lo constituyen, al tiempo que lo niegan. Reconociendo que el sacrificio del que hablamos hoy sigue manteniendo aquel carácter de “tributo” u “ofrenda”, pero invertido el principio de acuerdo social con el que se lo aceptaba: a cambio de un bien futuro y mayor al que se sacrificaba (Silveira et al: 2017).

En esta línea, tomamos como referencia principal el libro de Lerner, *Sacrifice Zones. The front lines of toxic chemical exposure in the United States* (2012). Lerner ofrece a la academia norteamericana la noción de zona

<sup>4</sup> Oceana (S/F). “Zonas de sacrificio”. Disponible en: <https://chile.oceana.org/zonas-de-sacrificio-0>. (Consultado en marzo de 2020).

de sacrificio, reconociendo que la misma ha sido primeramente nombrada por autoridades del gobierno norteamericano para dar cuenta de zonas peligrosamente contaminadas por las actividades de minería y procesamiento de uranio, destinada a la construcción de armas nucleares en el marco de la guerra fría. Al nombrarlas como “zonas de sacrificio”, el gobierno norteamericano reconocía que “lamentablemente” la producción de armas exigía, a un “pequeño” número de ciudadanos, sacrificios económicos y de salud en nombre de la seguridad nacional. Pero Lerner demuestra en su libro que el gobierno norteamericano ignora que ese sacrificio se está imponiendo a un “gran” número de personas, y que la mayoría de ellas pertenecen a minorías y sectores de bajos ingresos. Esto significa que ese sacrificio responde a un paradigma ambiental atravesado por diferencias raciales y de clase. Al plantear que los riesgos de la exposición a la contaminación son, ante todo, un problema racial y de clase, la investigación de Lerner (2012) puso en debate, sobre la base de evidencias científicas, la idea de que no todas las comunidades americanas son iguales.

A lo largo de dos años Lerner visitó doce comunidades, desde Nueva York a Alaska, para recopilar historias de residentes que viven en algunos de los lugares más contaminados y envenenados de Estados Unidos. Así pudo comprobar que las zonas de sacrificio son a menudo comunidades de bajos ingresos y personas de color que viven en los ‘puntos calientes’ de contaminación química, adyacentes a industrias o bases militares altamente contaminantes y contaminadas. Este patrón de protección desigual constituye un racismo ambiental (Bullard 2011: 266).

Uno de los aspectos más interesantes del trabajo de Lerner es la recopilación de voces y experiencias de las comunidades, señalando sus particularidades y las formas en que cada

una de ellas vive, se organiza y resiste el “sacrificio”; “las condiciones en cada zona de sacrificio son únicas”, dice Lerner (2012: 7). Así, la noción de zona de sacrificio se aborda desde escenarios impulsados por los movimientos de justicia ambiental, surgidos en los años 80, señalando las dimensiones de raza y clase en el universo de las injusticias sociales, poniendo el énfasis en la desigual distribución de los costos de la contaminación y confrontando con el movimiento ecologista norteamericano (Bullard 2011; Bullard, Warren y Johnson 2005).

Las injusticias y racismo ambiental que devela la noción de zona de sacrificio, abren un terreno fértil para repensarla desde contextos y dinámicas sociales diferentes a las de los Estados Unidos de Norteamérica. En particular, el desafío que aquí proponemos es abordarla desde comunidades que De Sousa Santos (2020) aglutina bajo la noción de “Sur Global”, cuya existencia está signada por las lógicas transterritoriales del capitalismo hoy globalizado, las cuales atraviesan a los territorios locales en la medida que éstos “encajen” en las dinámicas y objetivos de la acumulación. El concepto de Sur Global no refiere a ninguna zona geográfica en particular; “es una metáfora del sufrimiento injusto causado por la explotación capitalista, la discriminación racial y la discriminación sexual” (De Sousa Santos 2020: 45). A lo largo y ancho del mundo y desde los confines de la historia moderna, con esta “metáfora” el autor condensa una urdimbre de dominación donde se combinan el colonialismo (hoy neocolonialismo), el capitalismo y el patriarcado que, bajo diferentes formas, se sigue manifestando en el Sur Global. No se debe confundir el concepto de Sur Global con el de Tercer Mundo, el que sí conlleva una connotación geopolítica. En cambio, los habitantes del tercer mundo

somos parte del sur global, de esa humanidad sufriente y saqueada que habita, incluso, las regiones más ricas del mundo. Con la metáfora de Sur Global Sousa Santos nos invita a volver la mirada a las/los humillados del mundo, para analizar y comprender las lógicas que las/los han victimizado e invisibilizado. Un llamado inscrito en el esquema crítico de “Las Epistemología del Sur” propuesto por De Sousa Santos (2011, 2009). Bajo este esquema, en este trabajo tomamos la noción de “sur global” para referirnos a contextos actuales y nombrarlos con categorías como “capitalismo colonial”, “capitalismos globalizado” o, simplemente “modernidad”, donde las lógicas de acumulación reactualizan y refuerzan la triple opresión colonial-capitalista-patriarcal, expresada en el racismo, el clasismo y el sexismo.

Desde esa porción de Sur Global llamada América Latina, autores como Espinoza (2016); Svampa y Viale (2014); Svampa (2012; 2011); Di Riso et. al. (2012); Montaña et al (2005) abordan la noción de zona de sacrificio, planteando que la acumulación capitalista, materializada en los modelos extractivistas, remite a la noción de “territorios sacrificables” o “áreas de sacrificio”, en tanto las lógicas de zonificación u ordenamientos territoriales desplegados determinan las zonas receptoras de las actividades extractivas, sometiénolas al sufrimiento que supone la depredación ambiental, la apropiación y expropiación de sus bienes comunes. En línea con la idea de “tributo”, Silveira et. al. (2017) señalan que:

el poder define – a través de la planificación nacional – espacios, territorios y pueblos que necesitan ser descartados en pos del bien nacional, obteniendo así la autorización tácita y el silencio cómplice de la población (2017: 4).

En la misma línea, Harvey (2000) argumenta que el ordenamiento territorial crea espacios de capital que, por la propia dinámica de acumulación, terminan destruyendo la vida de las personas y territorios que trasuntan su vida material, simbólica y espiritual. Una dinámica productiva que, como argumenta Acosta (2019), ha definido su propia justicia, la del mercado, un sistema desterritorializado que responde estrictamente a la racionalidad económica y no admite alternativas.

Si bien el libro de Lerner (2012) nos permite visualizar las lógicas de constitución de las zonas de sacrificio, creemos que éste no devela una dimensión más perversa de esas lógicas: la invisibilización que se despliega con un doble propósito: 1) invisibilizar el sacrificio y 2) negar las resistencias que se van gestando en respuesta a ese sacrificio. Este planteo lo formulamos desde la vivencia del desastre ambiental de Nonogasta, un sacrificio que por más de tres décadas ha sido negado por teóricos, jueces, profesionales de la salud y autoridades. En el campo de la academia, y a diferencia de otros sacrificios que los teóricos (Svampa 2019; Ramos y Gian 2013; Gudynas 2011; 2010; 2009) encuadran en el extractivismo (minería, fumigaciones, agronegocios o pasteras), la tragedia de Nonogasta tiene casi nula existencia. En este sentido, contundentes son las palabras de De Sousa Santos:

hoy vivimos un problema complicado, una discrepancia entre teoría y práctica social que es dañina para la teoría y también para la práctica. Para una teoría ciega, la práctica social es invisible; para una práctica ciega, la teoría social es irrelevante (2006: 16).

Una teoría ciega que se hace preguntas, pero no puede preguntarse por el fundamento de esas preguntas. Una dificultad inherente al

pensamiento occidental moderno, que no puede pensar más allá de las dicotomías sur-norte; mujer-hombre; esclavo- amo (De Sousa Santos 2011, 2009).

Ente esas dificultades, desde las Epistemologías del Sur nos convocan a “buscar” otras realidades, más allá y en contra de las totalidades de la razón moderna, apoyándonos en lo que De Sousa Santos (2006) denomina la Sociología de las Ausencias, un camino para visibilizar lo históricamente invisibilizado, revelar lo negado.

La sociología de las ausencias, que es también una sociología insurgente y de las emergencias, nos pone frente al desafío de mirar y sentir esos mundos producidos como “no existentes” o “invisibles”. Una invitación que, si bien puede tener cierto eco en el campo de la ciencia hegemónica, debe excavar en las bases del pensamiento crítico, desde donde se reconocen esfuerzos por desarrollar alternativas al paradigma dominante. Como dice Tamayo:

El científico social portugués cree que no es posible concebir estrategias emancipadoras genuinas en ese ámbito, pues todas terminan transformándose en estrategias reguladoras dictadas por el propio sistema y al servicio del paradigma dominante, que tiene más de excluyente que de acogedor en todos los campos (2011: 43).

En ese convencimiento, De Sousa Santos (2009) apunta su crítica a la razón moderna, también llamada por él “razón metonímica” que, bajo las lógicas productivas del capitalismo colonial-patriarcal, opera con la idea de totalidad y jerarquías, produciendo y legitimando diferentes formas de “no existencias”: lo no creíble, lo ignorante, lo residual, lo local y lo improductivo. Esas ‘no existencias’ se corresponden con cinco formas de monocultura (del saber; del progreso; de la naturalización de las

jerarquías; de lo universal como único válido; y de la productividad) que resultan en una ausencia radical: la ausencia de humanidad, la subhumanidad moderna (De Sousa Santos 2006 y 2009; Tamayo 2011). “La negación de una parte de la humanidad es un sacrificio” (De Sousa Santos 2006: 28). Y desde la sociología de las ausencias:

Se trata de transformar objetos imposibles en objetos posibles, objetos ausentes en objetos presentes. La no-existencia es producida siempre que una cierta entidad es descalificada y considerada invisible, no-inteligible o desechable. No hay por eso una sola manera de producir ausencia, sino varias. Lo que las une es una misma racionalidad monocultural (De Sousa Santos 2009: 30).

Una racionalidad que retroalimenta las lógicas sistémicas-transterritoriales que procuran construir a su imagen y semejanza las configuraciones históricas y culturales de los territorios locales (Acosta 2019). En el caso particular del sacrificio invisible de Nonogasta, esas lógicas se sustentan en diversas instituciones, entre ellas la justicia. Una determinada justicia; la justicia del mercado que, más allá del campo de las leyes, crea imaginarios donde se combinan la aceptación-legitimación con la invisibilización del sacrificio, que está llevando a la muerte a ese territorio y sus gentes. Muerte que, como plantea Hinkelammert (2008), es la última instancia de toda ley e institucionalidad que, en sí misma, es administración de muerte.

Es por ello que argumentamos que la noción de zona de sacrificio adquiere mayor poder explicativo y potencia comprensiva si la abordamos desde esas lógicas sistémicas-transterritoriales, pues son ellas las que nos permitirán comprender los mecanismos sociales, políticos e ideológicos que, localmente,

construyen cuerpos, territorios o paisajes invisibles (Lindón 2009). En otras palabras, lógicas que construyen zonas invisibles y obligan a vivir bajo el signo de la invisibilidad (Butler 2002), o la nada marmórea (dura-fría) del proyecto histórico del capital (Segato 2018), que no les reconoce el carácter plenamente humano a esos subconjuntos humanos, haciendo aceptable su envenenamiento en nombre del progreso (Klein 2015). Así reinterpretada, la noción de zona de sacrificio nos permite volver nuestras miradas a las/los invisibilizados del mundo, del Sur Global, como dice De Sousa Santos (2011), para comprender las lógicas que han hecho de sus cuerpos, territorios y vidas esa “nada marmórea” que habita en cualquier punto del tiempo y espacio del proyecto del capital. En otras palabras, las zonas de sacrificio se nos vuelven visibles donde quiera que existan, allí donde las lógicas del capitalismo, hoy globalizado, lo invisibilizan en nombre del progreso, ya se trate de sacrificios en países pobres o en países ricos.

Sin embargo no podemos dejar de señalar que las zonas de sacrificio invisible son construcciones históricas que se remontan a la colonización, un momento de cosificación-mercantilización de nuestros territorios y cuerpos, a partir de lo cual la vida en todas sus expresiones se redujo a un simple conjunto de fuerzas productivas fácilmente dominables, desechables. Un proceso que se actualiza al ritmo de la acumulación capitalista y las dinámicas institucionales que la regulan. En esa línea de reflexión resulta interesante el planteo del filósofo africano Achille Mbembe (2011), quien argumenta que los Estados modernos tienen como objetivo el control y gestión de la población en cuanto recurso, junto al territorio y lo bienes que en él se hallan. Y en la urdimbre de

los Estados modernos se teje lo que Mbembe denomina la “necropolítica”, un esquema de acciones u omisiones para “dejar vivir y dejar morir”, según las necesidades de un mundo que ha cosificado-mercantilizado nuestra condición humana. Un mundo enseñoreado en la soberbia de la “racionalidad de la destrucción de la vida”, ya que en su proyecto no tiene pensada la reproducción de la vida (Grosfoguel 2016).

En Nonogasta, los campos aledaños a la curtiembre son esa porción de territorio que solo adquiere existencia en tanto “depósito de desechos industriales” que le permite a la empresa ahorrar dinero, al no tener necesidad de invertir en tecnologías y procedimientos para un adecuado tratamiento de sus residuos industriales. La curtiembre ha convertido ese lugar en un paisaje de destrucción y muerte (Lindón 2009), donde la otrora geografía de bosques y fauna autóctonos ha sido sumergida en lagunas atestadas de pestilente y tóxicos residuos industriales, sin ningún tipo de tratamiento (ver figura 1). Pero lo que sorprende es que ese paisaje, muy cercano a las viviendas (no más de 300 mts), se fue invisibilizando, incluso para muchos habitantes locales. Aquí cabe la reflexión de Lindón, quien tomando la invisibilidad como eje del análisis del paisaje se pregunta

¿para quién es invisible lo que puede ser visible para otros? La pregunta ubica el tema en una mirada: la invisibilidad no es independiente del punto de vista, no puede ser considerada al margen del sujeto que ve o no ve (Lindón 2009: 220).

Por ello, señalamos que el punto de vista de las instituciones de gobierno, la justicia, parte de los medios de comunicación y de la ciencia son claves en la invisibilización del paisaje de destrucción en Nonogasta y, en consecuencia,

la negación del sacrificio del territorio y el sufrimiento de sus habitantes.

**Fig. 1.** Descarga de efluentes industriales sin tratar de la curtiembre de Nonogasta.



**Fuente:** Fotografía propia, enero de 2014.

En la negación-invisibilización del sacrificio en Nonogasta se deja ver la trama política-institucional que constituye el esquema de necropolítica (Mbembe 2011), expresado en la decisión de dejar morir ese territorio, cuyo único valor es ser “receptor gratuito” de los desechos tóxicos (líquidos y sólidos) de una actividad altamente contaminante como es el curtido industrial de cueros. Y aunque los volcamientos de ese tipo de residuos están prohibidos por toda la normativa ambiental argentina, los gobiernos y la justicia dilatan toda acción bajo argumentos legales como el de las jurisdicciones de aplicación de las diferentes leyes y la imposibilidad de determinar “científicamente” el alcance de la contaminación. Mientras tanto, el territorio local se sacrifica bajo las lógicas de un Estado que ya decidió quién vive y quién muere en esta porción del Sur Global

llamada Nonogasta. Nuevamente tomamos y parafraseamos el argumento Hinkelammert, “la última instancia de toda ley e institucionalidad es la administración de la muerte” (2008: 215), o en palabras de Mbembe (2011), la “necropolítica”.

La otra cara de la invisibilización del sacrificio y sufrimiento es la negación de la resistencia de las comunidades que pugnan por otras formas de habitar y sentir el territorio. Bajo esas lógicas, las resistencias locales de personas-cuerpos afectados por la contaminación de la curtiembre se procesan en imaginarios sociales y discursos institucionales que, muchas veces, enfrentan a esas víctimas con habitantes locales y con los propios trabajadores de la curtiembre, cuyo empleo arriesgan si los reclamos son escuchados. Así, las resistencias locales también se invisibilizan, tal como lo expresa “Yoni” un habitante de Nonogasta que lucha contra la contaminación:

Estamos defendiendo la naturaleza, un ambiente sano, limpio para las generaciones que vienen. Y estamos siendo ninguneados tanto de parte de la fábrica como de los gobiernos, como también de los mismos integrantes de Nonogasta, la sociedad que te pone contra la pared, de acuerdo a lo que ven ellos que es el progreso...

Para el gobierno y la empresa, los que “se quejan” son, en el mejor de los casos, una minoría y lo hacen sin pruebas científicas, instalando así la falsa idea de que quienes luchan contra la contaminación de la curtiembre están en contra del interés de la mayoría. Bajo discursos de “defensa de las fuentes de trabajo” (800 aproximadamente), la vida es sometida al sacrificio, y la comunidad es obligada al pago de un “tributo” a cambio de empleos. En ese escenario, su resistencia es negada y el “tributo” invierte el principio de aceptación a cambio de un bien futuro

mayor, pues lo que se devuelve es sufrimiento: enfermedades (cánceres de distinta índole, dermatitis, nacimientos con malformaciones), muertes y vivir en un ambiente tóxico. Incluso el sufrimiento de los trabajadores de la curtiembre se invisibiliza, pues ellos laboran en un ambiente tóxico y bajo precarias condiciones laborales. Así, las fuentes de trabajo son el recurso con el que las autoridades legitiman e invisibilizan el sacrificio de personas y territorio, forzándolos a vivir y morir en un ambiente tóxico. Y en una urdimbre de autoridades, empresarios, leyes, jueces, saberes y discursos, el Estado decide que el territorio y los habitantes de Nonogasta sean sacrificados y su sufrimiento y resistencias invisibilizados en nombre del progreso.

## **2. Desafío para el pensamiento crítico: visibilizar el sacrificio de los pueblos y sus territorios**

Si el pensamiento crítico, como argumenta Acosta (2019), hunde sus raíces en la propia condición humana, cabe preguntarnos cuál es el camino que debemos recorrer para visibilizar el sacrificio y sufrimiento impuesto a las vidas y territorios del Sur Global. Asunto complejo pues, como dice Segato, “es muy difícil encontrar las palabras para describir lo que no es nada...” (2018: 15). Pero ello no impide que nos adentremos en el mundo de esas existencias negadas, en el convencimiento que ése es el punto de partida, y también de llegada, para encontrarnos con los sacrificios, los sufrimientos y las resistencias cotidianas de los invisibles del mundo.

En este desafío, debemos reconocer el camino recorrido por la tradición crítica latinoamericana que, como bien plantea Mejía, “ha construido

a lo largo de su historia un pensamiento propio y prácticas de resistencia que se niegan a ser asimiladas a la lectura de la modernidad eurocéntrica” (2015: 157). De hecho, es en esta tradición donde se abrió la reflexión en torno a la categoría SUR, entendiendo que la misma trasciende el sur geográfico y deviene una apuesta política y epistemológica para construir marcos de pensamiento y alternativas desde otros lugares. Una reflexión que trasciende las fronteras Norte-Sur, une lo propio con otras latitudes que sufren las consecuencias del capitalismo global o las situaciones de colonialidad o neo-colonialidad (África, Asia) y emprende diversas formas de resistencia (Mejía 2015; De Sousa Santos 2009). La tradición crítica latinoamericana fue constituyendo un marco de resistencias que se expresan en el campo del saber y el conocimiento para dar cuenta de una identidad con otras características y posibilidades (Mejía 2015, Quijano 2012). Pero es nuestro convencimiento que esos marcos pueden expandirse para integrar en ellos saberes, interpretaciones y sentires de aquellos que resisten en la oscura invisibilidad del Sur Global, a esos que “el colonialismo les robó el pasado y la globalización les roba el presente” (De Sousa Santos 2012)<sup>5</sup>.

En un esfuerzo por releer la categoría de “zonas de sacrificio”, situándola en contextos particulares como Nonogasta, proponemos abordarla desde las resistencias locales. Esto supone reconocer, en primer lugar, que la condición humana de los habitantes del Sur ha sido negada desde el comienzo del proyecto colonial hasta nuestros días. En segundo lugar,

<sup>5</sup> De Sousa Santos, B. 2012. Conferencia magistral: Para una teoría socio-jurídica de la indignación. [UAMVIDEOS: Archivo de vídeo]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=rt94Y-7ORs4> (Consultado en marzo de 2020).

advertir que esa invisibilización se corporiza en los diferentes proyectos de homogeneización productiva, epistemológica, política y cultural en los que se pretende subsumir no solo las identidades sino las resistencias del sur. Una homogeneización que solo concede existencia al “otro” en tanto encaje y se subyugue a las lógicas estructurales y sistémicas transterritoriales con las que el *statu quo* de la globalización capitalista procura reproducirse, profundizarse y consolidarse (Acosta 2019). Por último, y muy importante, reconocer que, por encima de la diversidad inherente del Sur, a sus pobladores los identifica una historia cultural y política plasmada en las resistencias al proyecto colonial, que se tradujeron en visiones de mundo, saberes y conocimiento situado, que las matrices de pensamiento occidental-moderno negaron o silenciaron por no “encajar” en sus esquemas epistemológicos, políticos y culturales homogeneizantes (De Sousa Santos 2009 y 2006; Argumedo 1996).

### 3. Resistir es Re-existir: conspirando por la vida

Yo creo que desde que tenemos uso de razón ya venimos luchando por un lugar en la sociedad (testimonio de “Yoni”, integrante de Asamblea El Retamo).

Acercarnos al sacrificio y sufrimiento de las comunidades y territorios locales desde las resistencias supone retornarles una existencia robada a esas otras visiones y sentires de los sujetos que, por encima de las dificultades, conspiran contra las formas predatoras y de mercantilización de la vida. Esas formas que se traman y nutren en el oscurantismo-sacralizante de la razón logocéntrica, hecha cuerpo en las instituciones como la ciencia hegemónica, la justicia o el gobierno que, de manera

coordinada, han “eyectado a los seres humanos de la trama de la vida” (Hernández 2007: 37). Mirar desde las resistencias de los invisibles también supone imaginar que “otro mundo es posible”, como se planteó en los Foros Sociales Mundiales desde su primer encuentro en Porto Alegre, 2001, donde los movimientos sociales hicieron suyo el *dictum* zapatista de un

[mundo donde caben muchos mundos], objetivando la radicalidad de la crítica desde la condición humana propiamente tal, que es al mismo tiempo la referencia para la imaginación, pensamiento y construcción de alternativas (Acosta 2019: 24).

Imaginar “otro mundo posible” es también, como propone Hinkelammert concebir la vida como última instancia de la vida” y “escapar de la muerte como la última instancia de las leyes e instituciones de la modernidad.

Administración de la muerte, sin la cual no se puede vivir, pero en cuya lógica tampoco se puede vivir. Expulsar una muerte que es inevitable no es un proyecto, sino la idea regulativa del cambio (Hinkelammert 2008: 215).

Mirar desde las ventanas que abren las resistencias de los invisibles del Sur Global también supone acercarnos a las formas en que las comunidades locales participan y conspiran por la vida, colándose por los intersticios del capitalismo global y sus lógicas institucionales. La idea de conspiración por la vida está contenida en el paradigma de la complejidad (Morin 2007) plasmado en el pensamiento ambiental (Leff 2000), en el cual autores como Hernández señala que

La conspiración ciudadana significa reconstruir la red de relaciones de la trama de la vida, comprender los principios de organización de las comunidades ecológicas como guía para construir las comunidades humana sostenibles (2007: 39).

Una conspiración que supone poner la vida por delante de la vida, expulsando la muerte a la que nos están llevando las formas de expropiación de nuestro planeta. “La realidad del ser humano en tanto ser viviente es la de un *ser para la vida*, fundamentando una contracultura que hace de la vida la última instancia de la vida” (Acosta 2019: 23). Erigiendo así un nuevo paradigma que sintetiza los principios trascendentales de acción de diferentes pueblos del Sur Global que, a lo largo de la historia, configuraron diversas y fecundas resistencias, invisibilizadas y barbarizadas por la “civilización eurocéntrica”.

Reflexionar y sentir el sufrimiento de Nonogasta desde las resistencias es también colarnos por las fisuras de la razón cartesiana y abrirnos a otras razones (todavía consideradas por la ciencia como sin-razones) para dejar emerger otros sentires y solidaridades existentes en la trama de la vida (Capra 1998), que son en sí mismas expresión de fisuras de los actuales modelos de desarrollo (Hernández 2007). Navegar por esas resistencias locales nos permitirá acceder no solo a los sentidos que los invisibles del mundo le dan al sacrificio y sus sufrimientos, sino a las formas en que ellos contestan a las lógicas de invisibilización, a las barreras que encuentran para acceder a la justicia y a una vida digna. Desandar ese camino es también conspirar por la vida en el campo de la academia, donde la tragedia de Nonogasta tiene escasa atención.

La contaminación producida por la curtiembre de Nonogasta no es solo la expresión de una práctica irresponsable de una empresa, sino la connivencia de instituciones como la justicia y diferentes gobiernos que, a lo largo de tres décadas, articularon un *pacto de silencio* que impusieron a la comunidad como estrategia de dominación para obturar todo intento de

resistencia. Una comunidad que veía como, año tras año, devastaban su patrimonio natural, su aire se volvía tóxico, el sufrimiento (enfermedades como cáncer, broncoespasmos, dermatitis crónicas, muertes súbitas o abortos involuntarios) pasaba a formar parte de su cotidianidad, al tiempo que ese sufrimiento fue y sigue siendo negado por las autoridades y la empresa<sup>6</sup>. Pero ese pacto de silencio tiene fisuras, y por ellas se colaron los ecos de resistencias en otros lugares de la provincia y el país. En particular la resistencia a la megaminería en Famatina (Pcia. La Rioja) que, con consignas como “El Famatina No se Toca” y “El Agua Vale más que el Oro”, alcanzó en 2011 visibilidad nacional e internacional. ¡¡La participación activa de habitantes de Nonogasta en el movimiento de Famatina hizo eco!! Un puñado de vecinos comenzó a organizarse en Nonogasta allá por el 2012; y así nació la Asamblea El Retamo de Nonogasta. Otra semilla de resistencia que, haciendo suyo los aprendizajes de otras asambleas y luchas, fue germinando nuevos saberes ambientales, solidaridades, lenguaje, praxis y formas de debatir y confrontar con el poder (Escobar 2011, 2003). En este territorio y en el espacio asambleario, las visiones universales del desarrollo y progreso se diluyen ante la urgencia de sobrevivir al sufrimiento que provoca la contaminación y la necesidad de sobreponerse al sacrificio del territorio que amenaza el presente y el futuro. Así, en el corazón del movimiento asambleario late el mandato de “expulsar la muerte”, que se traduce en la “defensa de la vida”, “la defensa del agua”, “la defensa del bosque”, “la defensa del territorio y lo bienes comunes”. Defienden

<sup>6</sup> Diario Chilecito. 7-5-2015. “Si digo que la curtiembre contamina... contamina! No me hagas quedar como un p3107u#0!! Disponible en: <http://www.diariochilecito.com/articulo/25278.html>. (Consultado en marzo de 2020).

la vida para trascender la inevitable muerte, proyectándose en la vida y territorios de las futuras generaciones. Así lo expresa “Yoni” de la Asamblea El Retamo cuando le preguntamos qué significa para él luchar, ser parte de una asamblea:

Y es algo lindo, algo que satisface porque está haciendo a futuro una obra linda porque le vas a dejar, como siempre decimos los de asambleas, a lo mejor no lo vemos pero le vas a dejar a las generaciones que vienen, tus niños, tus nietos, tus vecinos algo... esperemos que se solucione... es lindo estar... es feo porque te ningunean de todos lados, pero es lindo porque uno se siente que está haciendo una obra buena.

Y en esas luchas se allana el camino para visibilizar los sacrificios y sufrimientos (ver figura 2 y 3) impuestos a la condición humana de nuestros pueblos. Luchas que José Martí definió con la noción de “hombre natural” en su obra *Nuestra América* (1891), donde dice

Viene el hombre natural indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada en los libros, porque no se la administra de acuerdo con las necesidades patentes del país (Martí 1891: 135).

**Fig. 2.** Manifestación de Asamblea El Retamo de Nonogasta en acto oficial.



**Fuente:** Fotografía propia, febrero de 2014.

**Fig. 3.** Corte de ruta de Asamblea El Retamo.



**Fuente:** Fotografía propia, octubre de 2016.

Indignación y resistencia que se expresan tanto en los cuerpos y las voces de los sacrificados, como en las memorias de los habitantes de Nonogasta que registran un pasado armónico con su entorno natural, que se sacrificó en nombre del desarrollo con promesas de progreso y trabajo que llegarían con la instalación de la curtiembre, allá por segunda mitad de la década del ochenta. Memoria que está viva en los habitantes mayores, no obstante, como es lógico, se desdibuja en los que nacieron en un medio contaminado y tóxico. Realidad que con sencillez expresa un niño de Nonogasta que mira, atónito, registros audiovisuales del desastre ambiental de su pueblo y pregunta: “¿Alguna vez Nonogasta fue un pueblo sano?”

En los testimonios recogidos se puede percibir una trama donde el sufrimiento también va mostrando fisuras de esperanza, donde la vida se empecina con la vida. Así lo expresa María, una integrante de la Asamblea El Retamo:

No puedo evitar imaginarme un Nonogasta verde, por más que veo todo negro actualmente. Hoy en día Nonogasta

para mí representa lo que vemos a diario para seguir la lucha, que son las 200 lagunas negras con químicos que abarcan muchísimos metros, hectáreas. Casi el tamaño de lo que es el pueblo de Nonogasta. Decir Nonogasta hoy es imaginarnos algo negro, oscuro, contaminado. Pero aun así no puedo evitar imaginarme un futuro sin contaminación, limpio, sano, cambiado...

Ese empecinamiento de la vida, que encuentra en la muerte de esas lagunas negras la razón para resistir y re-existir, nos muestra la necesidad de un nuevo paradigma o “gran vuelco” científico que nos permita comprender la complejidad ambiental desde la integración y relación-regulación de nosotros con los otros humanos y no humanos, tal como percibimos en el testimonio de María, que entreteje su trama de vida con la Pacha (Madre Tierra), con su territorio:

No puedo evitar imaginarme un futuro sin contaminación. Y lo saco de la misma Pacha, siempre que vamos a ver esa muerte en esas lagunas, siempre en el medio encontramos una flor. Aun en medio de la contaminación, de la tierra agrietada encontramos flores. La Pacha nos habla siempre que transitamos esos lugares y nos va diciendo que nunca debemos perder la esperanza, porque ella nos está enseñando de que, justamente aun en medio de la mugre, la podredumbre nace una flor, nace el verde y yo creo que eso va a pasar en Nonogasta.

Para María, como para tantas otras personas que hacen de la resistencia una forma de existencia o re-existencia, la fuerza y belleza de la Pacha son la guía para luchar y construir comunidades humanas sostenibles (Hernández 2007). Un empecinamiento y conspiración por la vida que están plagados de saberes y sentires a los que el conocimiento científico aún no integra. Pues la ciencia sigue haciéndose preguntas sin cuestionarse los fundamentos ontológicos-epistemológicos-éticos-políticos de sus preguntas, y apoyándose en una concepción de naturaleza como objeto a dominar, ignorando la complejidad e

interrelaciones de las comunidades ecológicas con las humanas (Hernandez 2007; Capra 1998). Y en los fundamentos de esa ignorancia-razón logocéntrica-moderna reside la ruptura con el vínculo espiritual del que nos habla el teólogo brasileño Leonardo Boff (2009), conocedor tanto del sacrificio y sufrimiento, como de la vida y sabiduría de los pueblos originarios de nuestra región:

Esos pueblos originarios son portadores de una gran sabiduría ancestral y presienten lo que puede ocurrir con los humanos y con la naturaleza. Ellos hablan dentro del paradigma de la gran tradición de la humanidad (de los espíritus y de la vida en las selvas, en los ríos, en toda la naturaleza) que se combina bien con la visión de la nueva cosmología y la biología que entrevén la vida y el espíritu que se muestran en niveles propios en el universo y en todos los seres (Boff 2019)<sup>7</sup>.

Lo espiritual es una dimensión perdida o negada en la razón moderna, orgullosa de haberse alzado desde la antítesis “razón vs espíritu”, glorificando la primera cómo símbolo de una batalla ganada al mundo medieval. Un orgullo que le cegó la mirada a la ciencia para distinguir entre religión y espiritualidad, y guiar a sus seguidores (científicos) hacia un entendimiento pleno de la trama de la vida. En la reciente profecía del Cacique Amazónico Raoni Metuktire, del Pueblo Kayapó en el Estado de Mato Grosso-Amazonía brasileña podemos sentir el desgarrador clamor por un retorno a esa dimensión perdida en la razón moderna, expresada en el reciente y dramático incendio de la selva amazónica:

Lo que ustedes están haciendo cambiará el mundo entero y destruirá nuestras casas, y destruirá sus casas también. Pedimos que ustedes paren de hacer lo que

<sup>7</sup> Boff, L. 20-09-2019. Profecía del cacique Raoni Metuktire de los Kayapó sobre nuestro futuro. Disponible en: <http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=951> (Consultado en marzo de 2020).

están haciendo, paren la destrucción, paren su ataque a los espíritus de la Tierra. Cuando ustedes cortan los árboles, atacan a los espíritus de nuestros ancestros. Cuando ustedes buscan minerales, empalan el corazón de la Tierra. Y cuando ustedes derraman venenos en la tierra y en los ríos – productos químicos de la agricultura y mercurio de las minas de oro – debilitan los espíritus, los animales, las plantas y a la propia Tierra. Cuando ustedes debilitan a la Tierra de esta manera, ella empieza a morir. Si la Tierra muriese, si nuestra Tierra muere, ninguno de nosotros será capaz de vivir, y todos nosotros moriremos (Boff 2019)<sup>8</sup>.

Y así como la dimensión espiritual es la contracara de la razón, allí también se dibujan las emociones para escindirlas de todo intento de práctica racional/moderna que intente explicar los problemas del mundo. Pero quién puede negar que “la trama de la vida” (Capra 1998) condensa pensamiento, espiritualidad, emociones y prácticas. Pero es justamente el desconocimiento de esa trama de la vida lo que impone una determinada orientación a la reflexión y práctica científica, donde los vínculos entre vida, espiritualidad, sentimientos, naturaleza, sufrimiento y resistencia no pueden ser comprendidos y son, por tanto, arrojados a esos mundos inexistentes, invisibles que construye la realidad hegemónica del mundo (De Sousa Santos 2006). Así, la resistencia como la que emprendió la Asamblea El Retamo no es vista como una reacción “racional” al sacrificio-sufrimiento del territorio, sino como un obstáculo o acción política minoritaria contra el progreso y los deseos de las mayorías. Visión que contrasta rotundamente con la de María, quien traza un vínculo natural entre sufrimiento y resistencia.

Por ejemplo, anoche era tan fuerte el olor que me tuve que tapar hasta la cabeza, y así me dormí, me ardían los ojos, la garganta. No se puede respirar fuera de tu casa, dentro de tu casa...Y de repente también se cruza por nuestra mente la imagen de las personas involucradas, responsables y culpables de que nosotros tengamos que vivir así... Se siente mucho dolor, mucha impotencia de vivir en Nonogasta, se siente dolor porque vemos gente morir y sabemos que es por negligencia de una empresa... Se siente mucho dolor... por esa injusticia esa impunidad. Y bueno todos esos sentimientos que nos hacen nacer ellos, las actitudes egoístas que estos empresarios que hay en todo el mundo que por ganar matan y contaminan nuestra tierra, nuestros pueblos.

Son sentimientos de indignación (Poma y Gravante 2015; Holloway 2011) como los de María y otros integrantes de la Asamblea El Retamo, que los impulsan a conspirar por la vida, colisionando con las lógicas de negación-invisibilización del sacrificio y sufrimiento al que ha sido sometido el pueblo de Nonogasta. En sus testimonios se reinstala “una poética de lo común, de lo colectivo, de lo vivo en las relaciones-regulaciones de nosotros con los otros, con lo otro”, como dice Hernández (2007:38). Esa relación con lo “otro” naturaleza que, claramente, se vuelve nosotros ante la amenaza devastadora de proyectos como el de la curtiembre; ese otro-nosotros donde la vida se despliega y la supervivencia se ve amenazada por la devastación tóxica de los campos de Nonogasta, la contaminación del aire y el agua y las tensiones entre los pobladores.

Las voces de las personas entrevistadas están cargadas de sentimientos, emociones, como la esperanza por un Nonogasta diferente o el dolor por la situación actual. Acceder a las emociones es otro de los desafíos del pensamiento crítico para acercarnos a los sacrificios invisibilizados y los sufrimientos negados en los territorios locales. Y aun cuando la razón occidental se resiste a incorporar dimensiones que

<sup>8</sup> Boff, L. 20-09-2019. Profecía del cacique Raoni Metuktire de los Kayapó sobre nuestro futuro. Disponible en: <http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=951> (Consultado en marzo de 2020).

escapan a sus lógicas de pensamiento, hay interesantes esfuerzos por comprender las múltiples dimensiones que condensan los movimientos de resistencia y las dinámicas de los nuevos movimientos sociales. Es el caso de las emociones, abordado en diferentes investigaciones. Por ejemplo, enfoques sociológicos como los de Poma y Gravante (2015), Jasper (2012) y Hochschild (1979, 1975) que buscan comprender el trasfondo emocional de las resistencias, la participación o no en un movimiento social, la conformación de una identidad colectiva (un nosotros), los cambios que experimentan las personas a largo de las luchas y el empoderamiento de los grupos que resisten.

En este punto es necesario señalar que el movimiento de resistencia en Nonogasta no involucra a la mayoría de los pobladores locales. Y si bien este trabajo no busca comprender las razones por las que una parte importante de esa comunidad no participa, consideramos que el enfoque de las emociones es un importante camino para comprender, desde las vivencias de las personas, las razones y sentimientos que los impulsan o los detienen a involucrarse en acciones de resistencia. Claro está que este no es el objetivo de nuestro trabajo, desde donde consideramos que la importancia de agrupaciones como la Asamblea El Retamo no radica en su número, sino en sus formas de percibir, sentir y visibilizar el sufrimiento y sacrificio de su territorio. En los testimonios recopilados captamos entendimientos, solidaridades, emociones y relaciones entre lo humano y lo natural que, en el pensamiento-razón occidental han sido escindidos. Hay un vínculo emocional con la Pacha Mama; las enseñanzas que ella les entrega; el dolor de Yoni por el vecino enfermo o por el excompañero de

trabajo muerto a causa de la contaminación; la alegría de luchar por dejar un ambiente sano a los que vienen; o la inevitable esperanza de María que de esas “lagunas negras” emerja un futuro sin contaminación. Todo esto nos habla de sentires que se conjugan en sus luchas y van desestabilizando los imaginarios y discursos del desarrollo hechos carne en las instituciones del Estado, las empresas, la justicia o la ciencia. Un desarrollo que se impuso sobre la base de la dominación, eliminación e invisibilización de todo aquello que no encaje en la arrolladora lógica sistémica-transnacional del capitalismo.

Y desde esas lógicas de negación-invisibilización debemos mirar las zonas de sacrificio, senti-pensándolas, como nos invita Fals Borda (2009), con nuevos esquemas que permitan integrar pensamientos, sentimientos y acciones de esos otros negados. Y desde esos esquemas podremos, como magistralmente dice Galeano:

Desatar las voces, desensoñar los sueños: escribo queriendo revelar lo real maravilloso, y descubro lo real maravilloso en el exacto centro de lo real horroroso de América. En estas tierras, la cabeza del dios Eleggúa lleva la muerte en la nuca y la vida en la cara. Cada promesa es una amenaza; cada pérdida, un encuentro. De los miedos nacen los corajes; y de las dudas, las certezas. Los sueños anuncian otra realidad posible, y los delirios, otra razón (...) En esa fe fugitiva creo. Me resulta la única fe digna de confianza (2004: 111).

En las resistencias de Nonogasta se conjugan pensamientos, emociones, espiritualidad y prácticas que exudan dolor y esperanza, de una manera a la que no solo podremos comprender desde la razón científica, sino acercándonos a esos modos de sentir-percibir el sacrificio del territorio y el sufrimiento negado. Y las herramientas que proponen la sociología sentipensante de Fals Borda (2009),

“que combina la razón y el amor, el cuerpo y el corazón” (Moncayo 2009: 10) y la sociología de las ausencias de De Sousa Santos (2006), que restituye existencias y nos abren caminos. ¡El desafío es desandarlos!

## Agradecimientos

Agradecemos a la Asamblea El Retamo de Nonogasta por la ayuda ofrecida y su ejemplo de lucha.

---

## Bibliografía

- Acosta, Y. 2019. “La condición humana como lugar de la crítica”. *Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico* 10: 09-26.
- Argumedo, A. 1996. *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*. Buenos Aires: Ediciones del Pensamiento Nacional.
- Auyero, J. y Swistun, D. 2008. *Inflamable. Estudio del sufrimiento ambiental*. Buenos Aires: Paidós.
- Boff, L. 2009. *Evangelio del cristo cósmico. Hacia una nueva conciencia planetaria*. Madrid: Trotta.
- Bullard, R. D. 2011. Sacrifice Zones: The Front Lines of Toxic Chemical Exposure in the United States. (Book Review).
- Bullard, R. D., Warren, R. C., y Johnson, G. S. 2005. The quest for environmental justice. *Human Rights and the politics of pollution*.
- Butler, J. 2002. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- Capra, F. 1998. *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Anagrama.
- De Sousa Santos, B. 2020. *La cruel pedagogía del virus*. Buenos Aires: CLACSO.
- \_\_\_\_\_. 2012. Conferencia magistral: Para una teoría socio-jurídica de la indignación. [UAMVIDEOS: Archivo de vídeo]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=r94Y-7ORs4> (Consultado en marzo de 2020).
- \_\_\_\_\_. 2011. *Epistemologías del sur. Utopía y praxis latinoamericana*, 16 (54):17-39.
- \_\_\_\_\_. 2009. Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. 2006. Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social. Buenos Aires: CLACSO.
- Di Riso, D., Gavaldà, M., Perez-Roig, D., y Scandizzo, H. 2012. *Zonas de sacrificio. Impactos de la industria hidrocarbúrica en Salta y Norpatagonia*. Buenos Aires, Neuquén: OPSur.
- Escobar, A. 2011. Ecología política de la globalidad y la diferencia. La naturaleza colonizada. *Ecología política y minería en América Latina*, 61-92.
- \_\_\_\_\_. 2003. Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula rasa* 1: 51-86.
- Espinoza, L. 2016. “Derrame de petróleo en la bahía de Quintero-Oil spill in Quintero bay”. *Estudios sociales contemporáneos*, (15).
- Fals Borda, O. 2009. *Una sociología sentipensante para América Latina. Antología 1925-2008*. Moncayo, V. M. (Comp.). Bogotá: Siglo del Hombre Editores y CLACSO.
- Fox, J. 1999. “Mountaintop removal in West Virginia. An Environmental Sacrifice Zone”, *Organization & Environment*, 12 (2): 163-n
- Galeano, E. 2004. *El libro de los abrazos*. Montevideo: Del Chanchito.
- Girard, R. 2012. *El sacrificio*. Madrid: Encuentro.
- Grosfoguel, R. 2016. “Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico”. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo (RICD)*, 1(4): 33-45.
- Gudynas, E. 2011. “Más allá del nuevo extractivismo: transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo”. *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina*: 379-410.
- \_\_\_\_\_. 2010. “El nuevo extractivismo progresista”. *El Observador del OBIE*, 8: 1-10.
- \_\_\_\_\_. 2009. “Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo”. *Extractivismo. Política y sociedad*, 187.
- Harvey, D. 2000. *Spaces of hope*. Edinburgh: University of Edinburgh Press.
- Hernández, J. G. V. 2007. “Conflictos ambientales: praxis, participación, resistencias ciudadanas y pensamiento ambiental”. *Revista Luna Azul*, (24): 35-41.
- Hinkelammert, F. J. 2008. *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad: materiales para la discusión*. México: Driada.
- Hochschild, A. R. 1979. Emotion work, feeling rules, and social structure. *American Journal of Sociology*, 85(3), 551-575.
- \_\_\_\_\_. 1975. The sociology of feeling and emotion: Selected possibilities. *Sociological Inquiry*, 45(2-3), 280-307.
- Holloway, J. 2011. La otra política, la de la digna rabia. Festival de la Digna Rabia. San Cristóbal de las Casas, Chis. Disponible en: <http://www.johnholloway.com.mx/2011/07/31/la-otra-politica-la-de-la-digna-rabia/> (Consultado en marzo de 2020).
- Hooks, G. y Smith, C.L. 2004. “The Treadmill of Destruction: National Sacrifice Areas and Native Americans”, *American Sociological Review*; Aug; 69, 4; Research Library Core: 558-575.
- Huntington Smith, H. 1975. “The Wringing of the West”. *The Washington Post*. Washington, DC: -1-B4.

Jasper, J. M. 2012. Las emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e investigación. *Revista latinoamericana de estudios sobre cuerpos, emociones y sociedad*, 4(10), 46-66.

Klein, N. 2015. *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*, Buenos Aires: Paidós.

Leff, E. (Coord.) 2000. *La complejidad Ambiental*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lerner, S. 2012. *Sacrifice Zones. The frontline of toxic chemical exposure in the United States*. Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press.

Lindón, A. 2009. "La construcción social de los paisajes invisibles del miedo", En Nogué, J., *La construcción social del paisaje*. Madrid: Biblioteca Nueva. 219-240.

Martí, J. 1891. *Nuestra América*. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal27/14Marti.pdf> (Consultado en marzo de 2020).

Mbembe, A. 2011. *Necropolítica*. Madrid: Melusina.

Mejía, M. R. 2015. "Reconfiguración del capitalismo globalizado y resistencias desde América Latina". *Nómadas (Col)*, 43: 149-165.

Moncayo, V. M. 2009. "Fals Borda: hombre hicotea y sentipensante". Fals Borda, O.. *Una sociología sentipensante para América Latina*: 9-19.

Montaña, E., Torres, L. M., Abraham, E. M., Torres, E., y Pastor, G. 2005. "Los espacios invisibles: Subordinación, marginalidad y exclusión de los territorios no irrigados en las tierras secas de Mendoza, Argentina". *Región y sociedad*, 17 (32): 03-32.

Morin, E. 2007. *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.

Poma, A., y Gravante, T. 2015. Las emociones como arena de la lucha política. Incorporando la dimensión emocional al estudio de la protesta y los movimientos sociales. *Ciudadanía Activa*,

*Revista Especializada en Estudios sobre la Sociedad Civil*, 3(4): 17-44.

Quijano, A. 2012. "El moderno Estado-nación en América Latina: cuestiones pendientes", en: Julio Mejía, *América Latina en debate: sociedad, conocimiento e intelectualidad*. Lima: Universidad Ricardo Palma.

Ramos, D., y Gian, C. 2013. *Ecología política del extractivismo en América Latina: casos de resistencia y justicia socio-ambiental*. Buenos Aires: CLACSO.

Segato, R. 2018. *La guerra contra las mujeres*. Buenos Aires: Prometeo.

Silveira, M. M., Moreano, M., Romero, N., Murillo, D., Ruales, G., y Torres, N. 2017. "Geografías de sacrificio y geografías de esperanza: tensiones territoriales en el Ecuador plurinacional". *Journal of Latin American Geography*, 16 (1): 69-92.

Svampa, M. 2019. *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. México: CALAS.

\_\_\_\_\_. 2012. "Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina". *OSAL* 32: 15-38.

\_\_\_\_\_. 2011. "Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales. ¿Un giro ecoterritorial hacia nuevas alternativas?". En: *Más allá del desarrollo*. Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, M. Lang. y D. Mokrani (eds.), pp. 185-218. Quito: Fundación Rosa Luxemburg y Editorial Abya Yala.

Svampa, M., y Viale., E. 2014. *Maldesarrollo: La Argentina del extractivismo y el despojo*. Buenos Aires, Argentina: Katz Ediciones.

Tamayo, J. J. 2011. "Boaventura de Sousa Santos: Hacia una sociología de las ausencias y las emergencias". *Utopía y praxis latinoamericana*, 16 (54): 41-49.