



# PLURIVERSO







ASHISH KOTHARI, ARIEL SALLEH, ARTURO ESCOBAR,  
FEDERICO DEMARIA y ALBERTO ACOSTA (coords.)

# PLURIVERSO

## UN DICCIONARIO DEL POSDESARROLLO



Icaria ✿ Antrazyt  
DECRECIMIENTO





Este libro ha sido impreso en papel 100% Amigo de los bosques, proveniente de bosques sostenibles y con un proceso de producción de TCF (Total Chlorine Free), para colaborar en una gestión de los bosques respetuosa con el medio ambiente y económicamente sostenible.

Este libro ha contado con el apoyo de:



Así como de l'Agència Catalana de Cooperació al Desenvolupament y l'Ajuntament de Barcelona



Esta obra se publica bajo licencia Creative Commons con algunos derechos reservados: se permite la libre reproducción, difusión, distribución y exhibición con la condición de que no sea para uso comercial, se acredite a los autores y la procedencia, y no se realicen obras derivadas sin el conocimiento y permiso expreso de los autores.

Título original: *Pluriverse: A Post-Development Dictionary*  
Traducción del inglés: Angello Ponziano

Ilustración de la portada de Noemí Giner Gil a partir del dibujo de la edición india hecho por Ashish Kothari.

© Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria, Alberto Acosta, Wolfgang Sachs, Nnimmo Bassey, Philip McMichael, Maristella Svampa, Vandana Shiva, José María Tortosa, Kirk Huffman, Teresa Anderson, Jeremy Gould, Ana Garcia, Patrick Bond, Hug March, Larry Lohmann, Erik Gómez-Baggethun, Sam Bliss, Giorgos Kallis Giacomo D'Alisa, Ulrich Brand, Miriam Lang, Deepak Malghan, John P. Clark, Sílvia Ribeiro, George C. Caffentzis, Renate Klein, Samantha Hargreaves, Luke Novak, Eric Ns. Ndushabandi, Olivia U. Rutazibwa, Pablo Dominguez y Gary J Martin, Víctor M. Toledo, Arvind Narrain, Gustavo Esteva, Xochitl Leyva-Solano, Massimo De Angelis, Cândido Grzybowski, Gueshe Dorji Damdul, Mónica Chuji, Grimaldo Rengifo, Eduardo Gudynas, Arturo Guerrero Osorio, David Barkin, Alain Caillé, Serge Latouche, Christos Zografos, Cormac Cullinan, Miloon Kothari, Janis Birkeland, Martha Chaves, Ted Trainer, Christelle Terreblanche, Ekaterina Chertkovskaya, Satish Kumar, John Seed, Brian Tokar, J.K. Gibson-Graham, Simone Wörer, Azize Aslan y Bengi Akbulut, Natalia Quiroga Díaz, Nadia Johanisova y Markéta Vinkelhoferová, Enric Duran, Michael Löwy, Fr. Seán McDonagh, Charles Eisenstein, Nawal Ammar, Julien-François Gerber, Yvonne (Tè Ruki Rangi o Tangaroa) Underhill-Sem, Betty Ruth Lozano Lerma, Vasudha Narayanani, Yuxin Hou, Mabrouka M'Barek, Grazia Borrini-Feyerabend, M. Taghi Farvar, Joan Martínez-Alier, Emily Caruso, Juan Pablo Sarmiento Barletti, Motoi Fuse, Giorgos Velegarakis, Eirini Gaitanou, Onofrio Romano, Deborah McGregor, Peter North, Geoffrey Pleyers, Rob Hopkins, Michelle Boulous Walker, Lau Kin Chi, Farhad Mazhar, Jan Pokorný, Claudia von Werlhof Karin Amimoto Ingersoll, Marco Deriu, Anne Poelina, Jonathan Dawson, Terry Leahy, Wendy Harcourt, Aseem Shrivastava, Theodoros Karyotis, Enrique Leff, Mario Blaser, Sit Tsui, Liang Yongjia, Eduardo Gudynas, Silvia Federici, Paty Gualinga, Patricia Botero Gómez, Daniela Del Bene, Juan Pablo Soler, Tatiana Roa, Laura Gutiérrez Escobar, Harry Halpin, Aram Ziai, Elina Vuola, Rabino Michael Lerner, Oscar Ugarteche Galarza, Ramiro Ávila-Santamaría, Lesley Le Grange, Sutej Hugu

© De esta edición  
Icaria editorial, s. a.  
Bailèn, 5 — 5 planta  
08010 Barcelona  
www.icariaeditorial.com

ISBN: 978-84-9888-884-3  
Depósito legal: B 8914-2019

Fotocomposición: Maribel Crusat

Impreso en Romanyà/Valls, s. a.  
Verdaguer, 1, Capellades (Barcelona)

*Printed in Spain. Impreso en España.*





## SOBRE ESTE LIBRO

### ÁFRICA

Este *Diccionario del posdesarrollo* cuestiona la ilusión económica del libre mercado de que el imperativo natural de supervivencia exige la posesión y el uso del dinero, permitiendo así perjudicar a otros seres humanos y la integridad de la naturaleza en una incesante acumulación de dinero. ¡Basta de pecunimanía!

Mogobe Ramose, filósofo nacido en Sudáfrica, autor de *African Philosophy through Ubuntu*, y *Wiping Away the Tears of the Ocean*.

Este libro habla sobre el tiempo. En un sentido, hace referencia a un futuro que murió hace mucho y a las crisis que afectan a los proyectos coloniales de progreso y universalidad. En otro sentido, señala la urgencia de fomentar lo opuesto: los múltiples mundos que disienten calladamente. Necesitaremos nuevas palabras irreverentes para cocinar adecuadamente esta insurgencia. Y este diccionario es el recetario de cocina.

Bayo Akomolafe, PhD., autor de *These Wilds Beyond our Fences: Letters to my Daughter on Humanity's Search for Home*.

### ASIA

El desarrollo se ha convertido en un principio ubicuo y una creencia generalizada; ha estructurado nuestro mundo, nuestras cosmovisiones y nuestras acciones. En estos tiempos críticos, este importante libro nos presenta una increíble variedad de alternativas, ayudándonos a repensar el valor de nuestras sociedades y el significado de ser humano.

Jingzhong Ye, profesor y decano de la Facultad de Humanidades y Estudios de Desarrollo de la Universidad Agrícola de China.





Esta antología reúne a un variado grupo de académicos con un profundo conocimiento de la filosofía, la sociología, el activismo y la política. Proporciona tanto una crítica despiadada del presente como una metodología para la invención de la esperanza, que secularmente llamamos «el futuro». Un libro caracterizado por su vasta generosidad de ideas. Es un regalo para celebrar y del que hablar.

Shiv Visvanathan, profesor en la Jindal Global University  
y autor de *A Carnival of Science*.

Una nueva mirada al ámbito del pensamiento posdesarrollista. Los autores del *Diccionario del posdesarrollo* enriquecen la sinfonía de conceptos sobre la sostenibilidad con historias que recuperan la fe en la capacidad humana para oponerse a la codicia, la hegemonía y el despotismo. Una valiosa contribución para construir una comunidad contra-epistémica.

Debal Deb, autor de *Beyond Developmentality: Constructing Inclusive Freedom and Sustainability*.

El desarrollo como solución a las crisis globales ha sido criticado durante mucho tiempo. Existe una gran cantidad de alternativas propuestas, e incluso si no todas son convincentes, agradezco a los editores por reunir las en un volumen, presentado por autores competentes.

Saral Sarkar, autor de *Eco-Socialism or Eco-Capitalism?*

## EUROPA

Para expresar un aliento, escribió un verso. Para empujar un cambio, recitó un verso. Para erradicar injusticias, cantó un verso. Versos todos recogidos en este libro que, cual tratado de cosmología, explica cuál será el origen de un futuro posible: una suma de versos, un Pluriverso.

Gustavo Duch, escritor catalán,  
activista por la soberanía alimentaria, aprendiz de hortelano

Un verdadero avance en el pensamiento posdesarrollista. Este refrescante libro disipa las numerosas ideas confusas que pretenden rescatar la ideología del desarrollo. En lugar de proponer un futuro, describe un pluriverso de mundos basado en la sabiduría vernácula, que restablecería nuestra pertenencia a la naturaleza y evitaría las crecientes desigualdades.

Gilbert Rist, profesor emérito del Graduate Institute of International and Development Studies en Ginebra,  
autor de *El desarrollo: Historia de una creencia occidental*.





A medida que las ideas lineales de progreso se vuelven contraproducentes, al estar impulsadas por los mercados capitalistas globales que, en última instancia, resultan destructivos para la vida en la Tierra, los críticos se encuentran atrapados en una crisis ideológica. He aquí un vasto menú de narrativas que le otorgan sentido a las opciones de futuro y nutren la esperanza.

Marina Fischer-Kowalski, profesora del Instituto de Ecología Social,  
Universidad de Recursos Naturales y Ciencias de la Vida, Viena.

Sí, sabemos que estamos en graves problemas, pero a pesar de eso seguimos actuando como si no lo supiéramos. Este libro trasciende este punto muerto y comienza a trazar caminos realmente posibles para una transición hacia un mundo ecológicamente más sano, políticamente más igualitario y socialmente más inclusivo.

Erik Swyngedouw, profesor de la Universidad de Manchester  
y autor de *Liquid Power* y *Promises of the Political*.

Este libro es un soplo de aire fresco. Abre muchas puertas conceptuales a un pluriverso de cosmovisiones y prácticas de todo el mundo, superando la ilusión del pensamiento convencional sobre el desarrollo como vía a un planeta ecológicamente sostenible. Tanto si estáis de acuerdo o no con la sabiduría de la pluralidad, este libro os dejará pensando sobre las transformaciones sociales radicales.

Lourdes Benería, profesora emérita, Department of City  
and Regional Planning, Cornell University.

Durante demasiado tiempo el Norte global ha impuesto su agenda única al Sur global. *Pluriverso* muestra que no hay una única alternativa al desarrollo, sino muchas. Este libro es un recurso indispensable para cualquier persona que se haya preguntado alguna vez: «¿Qué podríamos hacer de manera diferente?» Léalo y encontrará una gran cantidad de soluciones.

Dan O'Neill, profesor de economía ecológica en la Universidad  
de Leeds y coautor de *Enough is Enough*.





## AMÉRICA DEL NORTE

Entre el mundo convulso y maltratado del presente, y el alegre y sano mundo que late en nuestros sueños, *Pluriverso* tiende un puente a medida que avanzamos por lo semidesconocido. El magnífico contenido del libro ofrece posibilidades reales para construir un futuro donde podamos vivir en paz entre nosotros y con el planeta.

Medea Benjamin, Codirectora de CODEPINK: Mujeres por la Paz.

Reuniendo ideas, prácticas y visiones muy diversas, a la vez que respeta sus contextos epistémicos y geopolíticos, esta colección relativiza el impulso desarrollista que caracteriza a las economías y discursos políticos globales. Su desplazamiento estratégico hacia un pluriverso desestabiliza la pretensión de un conocimiento universal que justifica, y es difundido por, el desarrollo moderno.

Susan Paulson, profesora de la Universidad de Florida,  
autora de *Masculinities and Femininities in Latin America's Uneven Development*.

Treinta años de «desarrollo sostenible» consolidaron el control corporativo sobre la naturaleza. Al exponer las deficiencias de este reformismo, *Pluriverso* se centra en una multitud de enfoques transformadores, con el feminismo como una vía ecopolítica integral para crear un mundo justo y habitable.

Greta Gaard, autora de *Critical Ecofeminism*, profesora y coordinadora del Sustainable Justice Minor en la Universidad de Wisconsin, River Falls.

Un pluriverso es un mundo en el que se pueden sembrar diversas esperanzas, se pueden cultivar múltiples oportunidades y se puede lograr una pluralidad de vidas significativas por medio de personas tan diferentes y solidarias como somos. Hay muchas alternativas al dominador, especulador, globalizador y desempoderador «progreso» occidental.

Richard Norgaard, autor de *Development Betrayed*.  
Profesor Emérito de Energía y Recursos, Universidad de California, Berkeley.

Al abrir este volumen, mi corazón se aceleró. He aquí, por fin, una manera de entender el futuro alternativo que se está creando en todo el mundo. No me decepcionó. *Pluriverso* encarna de la mejor manera posible los principios y la diversidad que defiende. Un libro esencial para todos los que luchan por el mejor de los mundos.

Juliet Schor, profesora de sociología en Boston College  
y autora de *Plenitude: The New Economics of True Wealth*.







¡Brillante! Necesitamos urgentemente el pluriverso. El poder de las ideas, transmitido a través de las palabras, es la clave para entender cómo puede ser que, en conjunto, la humanidad esté creando un mundo que prácticamente ninguno de nosotros escogería individualmente. Las palabras transmiten cosmovisiones integrales, determinando lo que podemos y lo que no podemos ver. Ojalá este libro abra nuestras mentes, para que podamos ver lo que no podíamos ver, y elegir conscientemente aquello que está al servicio de la vida.

Frances Moore Lappé, fundadora del Small Planet Institute;  
autora de *Dieta para un pequeño planeta* y *Daring Democracy*.

El desarrollo, tal como se lo practica, no solo no ha logrado traer la prosperidad universal prometida, sino que además amenaza la viabilidad de los seres humanos y de otras vidas sobre la Tierra. Definir el camino a seguir requiere de las contribuciones de una multiplicidad de mentes reflexivas y creativas, como las representadas en esta ambiciosa antología.

David Korten, autor de *Cuando las corporaciones gobiernan el mundo*  
y de *Change the Story, Change the Future*.

La cuestión central de la convencional teoría del desarrollo: ¿Cómo crecemos? se ha convertido en un fundamento peligroso y despiadado para el proyecto humano. Estos tiempos difíciles exigen una respuesta nueva a una pregunta diferente: ¿Cómo debemos vivir? En este compendio esencial, diversos visionarios ofrecen tanto respuestas como inspiración.

Paul Raskin, presidente fundador del Instituto Tellus  
y coautor de *The Great Transition*.

## AMÉRICA CENTRAL Y DEL SUR

Es este un libro de amplitud deslumbrante, y de erudición provocativa y persuasiva.

Sylvia Marcos, activista feminista mexicana y académica.

Este volumen contiene un experimental vocabulario en movimiento sobre lo que hay después y más allá de la trampa del «desarrollo». Está constituido por términos interconectados que, al adoptar la interdependencia radical como política, describen un paisaje emergente: los mundos creados sobre la base de luchas concretas contra el capital y con un compromiso con la vida. Este *Diccionario* nos permite visualizar las múltiples geografías de la crisis y sus posibilidades en tiempo real.

Verónica Gago, autora de *El neoliberalismo desde abajo*, miembro del Colectivo Situaciones, y profesora de sociología en el Instituto de Altos Estudios, Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires.





He aquí una compilación cautivadora de ideas y prácticas sobre los significados del bienestar. Este *Diccionario* nos ayuda a repensar el desarrollo al hacer visibles otras formas de organizar la economía y la sociedad, basadas en experiencias reales arraigadas en el lugar y en la diferencia. Proporciona ideas estratégicamente importantes para cuestionar el actual giro conservador en la política global y para profundizar las transformaciones emancipatorias a favor del florecimiento de toda la vida.

Diana Gómez, antropóloga e historiadora, Universidad de los Andes, Bogotá.

Este *Diccionario del posdesarrollo* aborda la crisis sistémica en la que vivimos honrando las visiones culturales de todo el mundo, agudizando así el debate entre alternativas reformistas y transformadoras.

Pablo Solón, ex embajador de Bolivia en las Naciones Unidas, activista de la Fundación Solón y coautor de *Systemic Alternatives*.

El mundo es un pluriverso, un archipiélago emergente de mundos en lucha, habitado por una constelación de tejidos comunitarios que sustentan la vida en medio de la violenta negación de sus horizontes y deseos. He aquí una muy bien recibida contribución a los debates sobre el desarrollo y los peligros de sus conjuros reformistas. Nos ilustra sobre las polimórficas formas de vida que prosperan en todo tipo de lugares, a pesar de los universalismos devastadores.

Raquel Gutiérrez Aguilar, profesora de Sociología, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México; autora de *The Rhythm of the Pachakuti: Indigenous Uprising and State Power in Bolivia*.

Una estimulante mirada al notable espectro de experiencias, propuestas y conocimientos radicales que desafían a la actual crisis de civilización. *Pluriverso* permitirá fomentar el reconocimiento mutuo, los diálogos y las convergencias, sin los cuales «otro mundo» será difícilmente posible.

Edgardo Lander, profesor de la Universidad Central de Venezuela en Caracas; autor de *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*.

Un deleite: estimulante, importante. Los conceptos de progreso y desarrollo nos arrastran cada vez más hacia el desastre humano. Para encontrar una salida a la tragedia, necesitamos pensar y actuar contra el progreso-desarrollo. Este *Diccionario* nos facilitará la tarea.

John Holloway, profesor de sociología, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México; autor de *Cambiar el mundo sin tomar el poder* (2002) y *Agrietar el capitalismo: el hacer contra el trabajo* (2011).





Absolutamente fascinante. Es notable la selección de textos que presenta una diversidad filosófica, política, socioeconómica y ética de los enfoques, así como de vivencias, experiencias y sobre todo alternativas de los más diversos ámbitos geográficos y socioculturales, en cada caso críticos del «orden establecido». Y todo con una desafiante aproximación en apenas 1.000 palabras en cada entrada que no deja de sorprender por la capacidad de síntesis e incluso creatividad de los autores.

Jürgen Schuldt, economista peruano, profesor de la Universidad del Pacífico.

1. Somos parte de la sincronía de la simultaneidad dinámica de la complejidad integrada, de los tejidos espacio-temporales del pluriverso, en sus distintas escalas. En nosotros, en nuestros cuerpos el pluriverso inscribe sincronías singulares, únicas, irrepetibles; nosotros, al participar de los ciclos existenciales, de la materia viva, coagulación de energía, composición de cuerdas, que convierten al pluriverso en polifonía armónica, también incidimos en las recomposiciones de la sincronización magnífica del pluriverso.
2. No hay salida en la clausura del sistema-mundo moderno. La salida se encuentra en horizontes abiertos más allá de la modernidad; hay que desandar el camino, conformar otras condiciones de posibilidad históricos-culturales institucionalizables, sobre todo, que cumplan con la reinserción de las sociedades humanas a los ciclos vitales planetarios.

Raúl Prada Alcoreza, escritor boliviano, docente-investigador universitario.  
Demógrafo. Miembro de Comuna, colectivo vinculado a los movimientos sociales antisistémicos y a los movimientos descolonizadores de las naciones y pueblos indígenas.

Abrazo este «pluriverso», esta búsqueda incansable de filosofías y criterios que nos permitan unir «tantos vigos dispersos», como decía el gran nicaragüense Rubén Darío, en un sólo haz de luz radiante para iluminar los procesos de cambio y análisis en América Latina.

Gioconda Belli, escritora nicaragüense

Nuestra enfermedad civilizatoria se llama homogeneización. Tememos a lo diferente, a lo diverso y buscamos uniformar todo en nuestra pretensión por controlar la vida y evitar nuestro inexorable tránsito a la muerte. Este libro nos convoca a reconocernos en la otredad y así construir un pluriverso, que es el mejor regalo que podemos hacernos.

Antonio Elizalde, sociólogo chileno, ex rector universitario, coautor de la propuesta de desarrollo a escala humana, director de las revistas *Polis. Revista Latinoamericana* y *de Sustentabilidad(es)*.





Trastocar la supremacía cognitiva occidental o la violencia epistémica es la primera entrada que debemos considerar previo a plantearnos que «otro mundo es posible». La segunda es que se tenga presente que los pueblos originarios de las Américas somos portadores no sólo de «culturas» sino de sistemas de vida en lo económico, educativo, social, políticos; en los cuales se expresa la prolija labor cognitiva con que podemos aportar para construir una convivencia de civilizaciones. En el debate sobre «el crecimiento económico para superar la pobreza» les decimos: ¿se han preguntado alguna vez ¿cómo se aplican los principios «mirachina o yapana» en el sistema económico de la nacionalidad kichwa? Creo que no. Sin duda, es tiempo de empezar a trastocar la supremacía cognitiva como un factor sustancial para que otro mundo sea posible.

Nina Pacari, lideresa indígena kechwa ecuatoriana.  
Exministra de Relaciones Exteriores.

Resistencias y mundos nuevos: Al ponerse en marcha, los movimientos populares no sólo resisten la aplicación de políticas neoliberales y destituyen gobiernos conservadores o progresistas, sino que abren brechas en el modo de dominación. En ellas han sido capaces de construir alternativas de vida al extractivismo, mundos nuevos en los cuales practican formas de vida potencialmente no capitalistas.

Raúl Zibechi, escritor uruguayo, educador popular y periodista  
que trabaja con movimientos sociales.





*Dedicado a todas aquellas y aquellos que luchan  
por el pluriverso, resistiéndose a la injusticia y buscando sendas  
para vivir en armonía con la naturaleza.*







Muchas palabras se caminan en el mundo. Muchos mundos se hacen. Muchos mundos nos hacen. Hay palabras y mundos que son mentiras e injusticias. Hay palabras y mundos que son verdades y verdaderos. Nosotros hacemos mundos verdaderos. Nosotros somos hechos por palabras verdaderas. En el mundo del poderoso no caben más que los grandes y sus servidores. En el mundo que queremos nosotros caben todos. El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos.

[...] Bajito y lloviendo nos hablamos las palabras que encuentran la unidad que nos abraza en la historia y para desechar el olvido que nos enfrenta y destruye. Nuestra palabra, nuestro canto y nuestro grito, es para que ya no mueran más los muertos. Para que vivan luchamos, para que vivan cantamos.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional, EZLN; 1997\*

---

\* EZLN, Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1997) «Cuarta declaración de la selva Lacandona»: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>









# ÍNDICE

Sobre este libro 5

Prólogo: El *Diccionario del desarrollo* reconsiderado, *Wolfgang Sachs* 21

Prefacio de los editores

Introducción: Hallar senderos pluriversales, *Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria y Alberto Acosta* 35

## EL DESARROLLO Y SUS CRISIS: EXPERIENCIAS GLOBALES

1. África, *Nnimmo Bassey* 59
2. América del Norte, *Philip McMichael* 63
3. América del Sur, *Maristella Svampa* 67
4. Asia, *Vandana Shiva* 71
5. Europa, *José María Tortosa* 75
6. Oceanía, *Kirk Huffman* 79

## UNIVERSALIZAR LA TIERRA: SOLUCIONES REFORMISTAS

7. Agricultura climáticamente inteligente, *Teresa Anderson* 85
8. Ayuda al desarrollo, *Jeremy Gould* 89
9. BRICS, *Ana Garcia y Patrick Bond* 93
10. Ciudad inteligente, *Hug March* 97
11. Comercio de servicios ecosistémicos, *Larry Lohmann* 101
12. Desarrollo sostenible, *Erik Gómez-Baggethun* 105
13. Ecomodernismo, *Sam Bliss y Giorgos Kallis* 109
14. Economía circular, *Giacomo D'Alisa* 113
15. Economía verde, *Ulrich Brand y Miriam Lang* 117
16. Eficiencia, *Deepak Malghan* 121
17. Ética del bote salvavidas, *John P. Clark* 125
18. Geingeniería, *Silvia Ribeiro* 129





19. Gobernanza del Sistema Terrestre, *Ariel Salleh* 133
20. Herramientas digitales, *George C. Caffentzis* 137
21. Ingeniería reproductiva, *Renate Klein* 140
22. Neoextractivismo, *Samantha Hargreaves* 144
23. Transhumanismo, *Luke Novak* 148

## UN PLURIVERSO DE LOS PUEBLOS: ALTERNATIVAS TRANSFORMADORAS

24. Agaciro, *Eric Ns. Ndushabandi* y *Olivia U. Rutazibwa* 155
25. Agdales, *Pablo Dominguez* y *Gary J Martin* 159
26. Agroecología, *Víctor M. Toledo* 163
27. Amor queer, *Arvind Narrain* 167
28. Autonomía, *Gustavo Esteve* 170
29. Autonomía zapatista, *Xochitl Leyva-Solano* 174
30. Bienes comunes (Commons), *Massimo De Angelis* 177
31. Biocivilización, *Cândido Grzybowski* 181
32. Budismo: compasión basada en la sabiduría, *Gueshe Dorji Damdul* 185
33. Buen Vivir, *Mónica Chuji*, *Grimaldo Rengifo* y *Eduardo Gudynas* 188
34. Comunalidad, *Arturo Guerrero Osorio* 193
35. Convivencialidad, *David Barkin* 196
36. Convivialismo, *Alain Caillé* 200
37. Decrecimiento, *Federico Demaria* y *Serge Latouche* 204
38. Democracia directa, *Christos Zografos* 208
39. Democracia Ecológica Radical (Eco-swaraj), *Ashish Kothari* 212
40. Derechos de la Naturaleza, *Cormac Cullinan* 216
41. Derechos humanos, *Miloon Kothari* 220
42. Diseño ecopositivo, *Janis Birkeland* 224
43. Ecoaldeas, *Martha Chaves* 228
44. Ecoanarquismo, *Ted Trainer* 232
45. Ecofeminismo, *Christelle Terreblanche* 236
46. Ecología de la cultura, *Ekaterina Chertkovskaya* 240
47. Ecología jainista, *Satish Kumar* 244
48. Ecología profunda, *John Seed* 247
49. Ecología social, *Brian Tokar* 250
50. Economías Comunitarias, *J.K. Gibson-Graham* 254





51. Economía del don, *Simone Wörer* 258
52. Economía democrática en Kurdistán, *Azize Aslan y Bengi Akbulut* 262
53. Economía popular, social y solidaria, *Natalia Quiroga Díaz* 266
54. Economía social y solidaria,  
*Nadia Johanisova y Markéta Vinkelhoferová* 270
55. Ecosistemas cooperativos, *Enric Duran* 274
56. Ecosocialismo, *Michael Löwy* 278
57. Ecoteología cristiana, *Fr. Seán McDonagh* 281
58. Espiritualidad de la Tierra, *Charles Eisenstein* 284
59. Ética islámica, *Nawal Ammar* 288
60. Felicidad Nacional Bruta, *Julien-François Gerber* 291
61. Feminismos del Pacífico,  
*Yvonne (Te Ruki Rangi o Tangaroa) Underhill-Sem* 295
62. Feminismos latinoamericanos, *Betty Ruth Lozano Lerma* 299
63. Hinduismo y transformación social, *Vasudha Narayanan* 302
64. Hurai, *Yuxin Hou* 306
65. Ibadismo y comunidad, *Mabrouka M'Barek* 309
66. ICCA: Territorios de Vida,  
*Grazia Borrini-Feyerabend y M. Taghi Farvar* 312
67. Justicia ambiental, *Joan Martínez-Alier* 316
68. Kametsa Asaïke, *Emily Caruso y Juan Pablo Sarmiento Barletti* 320
69. Kyosei, *Motoi Fuse* 324
70. Localización abierta, *Giorgos Velegrakis y Eirini Gaitanou* 327
71. Mediterraneísmo, *Onofrio Romano* 331
72. Minobimaatasiiwin, *Deborah McGregor* 335
73. Monedas alternativas, *Peter North* 339
74. Movimiento Alterglobalización, *Geoffrey Pleyers* 343
75. Movimiento de Transición, *Rob Hopkins* 347
76. Movimiento Slow, *Michelle Boulous Walker* 351
77. Mujeres de Paz (PeaceWomen), *Lau Kin Chi* 354
78. Nayakrishi Andolon, *Farhad Mazhar* 358
79. Nuevo paradigma del agua, *Jan Pokorný* 362
80. Nuevos matriarcados, *Claudia von Werlhof* 366
81. Ontologías del mar, *Karin Amimoto Ingersoll* 370
82. Pacifismo, *Marco Deriu* 373
83. País, *Anne Poelina* 377





84. Pedagogía, *Jonathan Dawson* 381
85. Permacultura, *Terry Leahy* 385
86. Política del cuerpo, *Wendy Harcourt* 389
87. Poseconomía, *Alberto Acosta* 393
88. Prakritik Swaraj, *Aseem Shrivastava* 397
89. Producción dirigida por los trabajadores, *Theodoros Karyotis* 400
90. Produccion negentrópica, *Enrique Leff* 404
91. Proyectos de vida, *Mario Blaser* 408
92. Reconstrucción rural, *Sit Tsui* 412
93. Religiones chinas, *Liang Yongjia* 416
94. Revolución, *Eduardo Gudynas* 420
95. Salarios para el trabajo doméstico, *Silvia Federici* 424
96. Selva viviente - Kawsak Sacha, *Paty Gualinga* 428
97. Sentipensar, *Patricia Botero Gómez* 431
98. Soberanía energética, *Daniela Del Bene, Juan Pablo Soler, Tatiana Roa* 435
99. Soberanía y autonomía alimentarias, *Laura Gutiérrez Escobar* 439
100. Software libre, *Harry Halpin* 443
101. Subdesarrollar el Norte, *Aram Ziai* 447
102. Teología de la liberación, *Elina Vuola* 450
103. Tikkun Olam judaico, *Rabino Michael Lerner* 454
104. Transiciones civilizatorias, *Arturo Escobar* 458
105. Tribunal internacional de arbitraje de deuda soberana, *Oscar Ugarteche Galarza* 462
106. Tribunal por los Derechos de la Naturaleza, *Ramiro Ávila-Santamaría* 466
107. Ubuntu, *Lesley Le Grange* 470
108. Visión tao del mundo, *Sutej Hugu* 474





## PRÓLOGO: EL *DICCIONARIO* *DEL DESARROLLO* RECONSIDERADO

Wolfgang Sachs

«La idea de desarrollo se alza como una ruina en el panorama intelectual», escribíamos hace más de 25 años en la Introducción al Diccionario del desarrollo. Corría el otoño de 1988 y, felices y un poco ingenuos, estábamos sentados en el porche de la casa de Barbara Duden, cerca de la Universidad Estatal de Pennsylvania y proclamábamos el fin de la era del desarrollo. Entre pasta, vino tinto y aros de cebolla, rodeados de sacos de dormir, uno o dos ordenadores personales y muchas pilas de libros, comenzamos a redactar el borrador de un manual que desenmascararía la idea de desarrollo.

Hagamos memoria: en la segunda mitad del siglo XX, la noción de «desarrollo» reinaba sobre todas las naciones como un poderoso soberano. Era el programa geopolítico de la época poscolonial. Puesto que los diecisiete autores y autoras, provenientes de cuatro continentes, habíamos crecido con el concepto de «desarrollo», queríamos librarnos de las convicciones profundamente arraigadas de nuestros padres de posguerra. Considerábamos que el concepto de desarrollo había abierto el camino al poder imperial de Occidente sobre el resto del mundo. Además, sentíamos —más que saberlo— que el «desarrollo» conducía a un *cul-de-sac*, cuyas consecuencias nos afectarían en forma de injusticias, turbulencias culturales y degradación ecológica. En síntesis, nos habíamos percatado de que la idea de desarrollo estaba tomando una dirección no tan infrecuente en la historia de las ideas: lo que en algún momento había sido una innovación histórica se convertía, con el paso del tiempo, en una convención que finalmente desembocaba en la frustración general. Nuestro *spiritus mentor*, Ivan Illich, que se encontraba entre nosotros, comentó que esa idea encajaría maravillosamente en su arqueología de la modernidad, que tenía intenciones de escribir. Ya en esa época, Illich era de la opinión de que solo se debería hablar de desarrollo como una ocurrencia tardía en una nota necrológica.





## Retrospectiva

¿Cuándo comenzó la era del desarrollo? En nuestro *Diccionario del desarrollo* identificábamos al presidente estadounidense Harry S. Truman como el villano. Por cierto, en su discurso inaugural del 20 de enero de 1949 se refirió al hogar de más de la mitad de la población mundial como «áreas subdesarrolladas». Era la primera vez que el término subdesarrollo, que luego llegaría a convertirse en una categoría clave para justificar el poder, tanto internacional como nacional, era proclamado desde un escenario político prominente. Este discurso inauguró la era del desarrollo; una etapa de la historia mundial que siguió a la era colonial y que 40 años más tarde sería sustituida por la era de la globalización. Hoy existen indicios de que la globalización puede acabar reemplazada por una era de nacionalismos populistas.

¿En qué consiste la idea de desarrollo? Deberíamos considerar cuatro aspectos. Cronopolíticamente, todas las naciones del mundo parecen avanzar en la misma dirección. El tiempo imaginado es lineal; solo permite desplazarse hacia adelante o hacia atrás. La finalidad es el progreso técnico y económico que, sin embargo, son constantemente efímeros. Geopolíticamente, no obstante, los líderes en esta senda, las naciones desarrolladas, les muestran el camino a los países rezagados. La anteriormente apabullante variedad de pueblos del mundo es clasificada ahora en naciones ricas y naciones pobres. Sociopolíticamente, el desarrollo de una nación puede medirse según su desempeño económico, es decir, de acuerdo a su producto interior bruto. Las sociedades que acaban de escapar del colonialismo se tienen que centrar en el cuidado de su economía. Finalmente, si observamos a los actores, vemos que quienes promueven el desarrollo son principalmente expertos gubernamentales, bancos multinacionales y grandes empresas. Antiguamente, en tiempos de Marx o Schumpeter, desarrollo era usado como un sujeto intransitivo, como una flor que busca la madurez y por lo tanto se desarrolla. Ahora el término se usa transitivamente, como el reordenamiento activo de la sociedad que es necesario completar en unas décadas, si no en pocos años.

Mientras nosotros entonces cantábamos el adiós a la era del desarrollo, la historia del mundo no siguió el rumbo esperado. Al contrario, la idea de desarrollo consiguió un nuevo impulso. Precisamente en el momento en que acabábamos el primer borrador de nuestro diccionario, en noviembre de 1989, caía el Muro de Berlín. Acababa la Guerra Fría y comenzaba la época de la globalización. Se abrían de par en par las puertas para las fuerzas de mercado multinacionales, que llegarían a





todos los rincones del planeta. El Estado-nación se había vuelto poroso, la economía y también la cultura se verían determinadas cada vez más por los poderes globales. El desarrollo, hasta entonces una tarea de los estados, pasaba a estar desterritorializado. Las empresas multinacionales se expandieron y los estilos de vida se uniformaron: los todoterreno reemplazaron a los palanquines, los teléfonos móviles sustituyeron a los encuentros comunitarios, el aire acondicionado suplantó a la siesta. La globalización puede entenderse como desarrollo sin naciones-Estado. Las clases medias globales— ya sea su piel blanca o negra, amarilla o morena— son las principales beneficiarias. Compran en similares centros comerciales, adquieren productos electrónicos *high-tech*, miran las mismas películas y series de TV, se convierten a menudo en turistas, y disponen del medio decisivo de posicionamiento: el dinero. A grandes rasgos, en 2010 la mitad de la clase media global vivía en el Norte y la otra mitad ya era del Sur. Sin lugar a duda es este un gran éxito del pensamiento desarrollista, aunque su fracaso sea solo cuestión de tiempo.

## Decadencia

Desarrollo es una palabra plástica, un término hueco con significado positivo. Pese a ello, el desarrollo ha conservado su estatus como perspectiva mundial debido a que está incorporado en una red internacional de instituciones, desde la ONU y ministerios hasta ONG. Después de todo, miles de millones de personas han hecho uso de su «derecho al desarrollo», como consta en la resolución de la asamblea plenaria de Naciones Unidas de 1986. Fuimos demasiado impetuosos entonces al proclamar el fin de la era del desarrollo; no contábamos con que el coma duraría décadas. No obstante, de por sí, estábamos en lo cierto; por más que lo imaginásemos de otro modo.

La decadencia de la idea de desarrollo queda plenamente en evidencia en la Agenda 2030 de Naciones Unidas, los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS). Atrás quedaron los días en que el desarrollo implicaba una promesa. En cierta época, era el relato de las naciones jóvenes y ambiciosas que escogían la senda del progreso. Ciertamente, el discurso del desarrollo contenía una promesa histórica formidable: que finalmente todas las sociedades serían capaces de cerrar la brecha con los ricos y disfrutar de las bondades de la civilización industrial. Todo eso ha quedado atrás, ahora se trata de sobrevivir, no de progresar. Por más que las políticas de lucha contra la pobreza han tenido algunos éxitos, estos se han logrado al precio de una mayor desigualdad y de daños ambientales irreparables.





Además, el calentamiento global y la erosión de la biodiversidad arrojan serias dudas sobre la convicción de que las naciones desarrolladas son la máxima expresión de la evolución social. Al contrario, el progreso ha demostrado ser una regresión en diversas regiones, dado que la lógica del capitalismo del Norte global no es viable sin explotar la naturaleza. Desde *Los límites al crecimiento* en 1972 hasta *Los límites planetarios* en 2009 el análisis es claro: el desarrollo como crecimiento conduce a la insostenibilidad del planeta Tierra para los humanos. Los ODS, al incluir el desarrollo en su título, son una decepción semántica. En realidad, los *Objetivos de desarrollo sostenible* deberían llamarse OSS, *Objetivos de supervivencia sostenible*.

La geopolítica del desarrollo también ha implosionado. ¿Qué ha sucedido con el imperativo de equiparación (*catching up*), un elemento fundamental en la idea de desarrollo? Merece la pena citar un párrafo del documento que anunciaba los ODS: «Esta es una Agenda de alcance y trascendencia sin precedentes... Son estas metas universales que involucran al mundo entero, países desarrollados y en desarrollo por igual.» No se puede expresar más claramente la fractura mental: la geopolítica del desarrollo, según la cual las naciones industrializadas serían el brillante ejemplo a seguir por los países pobres, ha sido desechada. Del mismo modo que la Guerra Fría acabó en 1989, el mito de la equiparación se evaporó en 2015. Pocas veces un mito fue sepultado tan calladamente. ¿Qué sentido tiene el desarrollo si no existe ningún país que pueda definirse como sosteniblemente desarrollado? Más allá de esto, la razón es clara: la geografía económica del mundo ha cambiado. Hablando geopolíticamente, el rápido ascenso de China como la mayor potencia económica del mundo ha sido el hecho más espectacular. Los siete países recientemente industrializados más importantes son actualmente más poderosos que los estados industriales tradicionales, que como G-7 todavía pretenden ser hegemónicos en la economía global. La globalización prácticamente ha disuelto el esquema Norte-Sur antes prevaleciente.

Por otra parte, el desarrollo siempre ha sido un constructo estadístico. Sin la cifra mágica, el PIB, era imposible elaborar un ranking de las naciones del mundo. Comparar los ingresos, esta era la base del pensamiento desarrollista. Solo de esta forma era posible determinar la pobreza o riqueza relativa de un país. No obstante, ya en la década de 1970 surgió una dicotomía en el discurso del desarrollo, yuxtaponiendo la idea de desarrollo como crecimiento a la idea de desarrollo como política social. Instituciones como el Banco Mundial, el FMI y la OMC continuaron identificando la idea de desarrollo con crecimiento, mientras que el PNUD, el







PNUMA y gran parte de las ong apostaron por el desarrollo como política social. De tal modo, el término desarrollo se convirtió en una frase que todo lo abarca, refiriéndose tanto a la construcción de aeropuertos como a la perforación de pozos de agua potable. Los ODS también surgen de esta tradición. El crecimiento económico ya no es el objetivo del desarrollo, pero el pensamiento desarrollista no desaparece tan fácilmente. En lugar de cifras de PIB ahora tenemos indicadores sociales —nutrición, salud, educación, medio ambiente— con el fin de identificar el desarrollo de un país. Las cifras permiten hacer comparaciones, y estas determinan los déficits en una línea de tiempo, al igual que entre grupos y naciones. Reducir los déficits en el mundo, este ha sido el objetivo del desarrollo durante los últimos 70 años. En este sentido, el Índice de Desarrollo Humano es, sin diferenciarse mucho del PIB, un índice de déficits; clasifica a los países jerárquicamente y por lo tanto da por supuesto que solo existe una vía específica de evolución social. He aquí cómo el pensamiento desarrollista revela sus secretos: funciona de acuerdo a la dictadura de la comparación cuantitativa.

## Panorama

El mismo año en que se publicó el Diccionario, otro libro hacía furor: *El fin de la historia*, de Francis Fukuyama. Este libro caracterizó la atmósfera de la época: el triunfo de Occidente con su democracia y sus condiciones de vida. Más de veinticinco años después, ninguna de sus promesas se ha materializado. Al contrario, los desórdenes, y hasta el caos, reinan en el mundo; el miedo y la ira se han generalizado, a mucha distancia del triunfalismo de la década de 1990. Si tuviésemos que hallar una expresión para describir la actual atmósfera en el hemisferio norte y en partes del hemisferio sur esta sería: miedo al futuro. El temor a que las expectativas de vida se reduzcan y que los hijos y nietos vivan en peores condiciones que hoy. Entre las clases medias del mundo cunde una sospecha: que las expectativas suscitadas por el desarrollo no podrán satisfacerse. Vivir alienados de sus propias tradiciones e informados de los estilos de vida occidentales a través de sus smartphones, aunque en realidad estén excluidos del mundo moderno, es lo que se presenta como el destino de mucha gente, no solo de países pobres. De tal manera, la confusión cultural y las crisis ecológicas potencian aún más el miedo al futuro.

Hoy la modernidad expansiva se ha detenido. Es hora de establecer cuáles son las salidas hacia una modernidad diferente. Si no estoy equivocado, podemos identificar *grosso modo* tres alternativas que dan





respuesta a dicho miedo al futuro: los relatos de fortaleza, de globalismo y de solidaridad. El pensamiento fortaleza se manifiesta mediante el neonacionalismo e intenta revivir el glorioso pasado de un pueblo imaginario. Los líderes autoritarios alimentan el orgullo de sus pueblos; los chivos expiatorios son siempre los otros, ya sean los musulmanes o Naciones Unidas. Esto propicia el odio hacia el extranjero, a veces asociado con el fundamentalismo religioso. Se ha generalizado un tipo de «chovinismo opulento», especialmente entre las clases medias, según el cual los bienes materiales deben ser defendidos de los pobres. En contraste, en el globalismo encontramos la imagen del planeta como símbolo arquetípico. En lugar del mercantilismo de «EE UU primero» se promociona un mundo de libre mercado idealmente desregulado, cuyo objetivo sería continuar aportando riqueza y bienestar a las multinacionales y a los consumidores de todo el mundo. La élite globalizada podrá también sentir miedo al futuro, pero estas dificultades lograrían aparentemente superarse con un «crecimiento verde e inclusivo» y con las tecnologías inteligentes.

La narrativa de la solidaridad es diferente. El temor ante el futuro propugna la resistencia contra los poderosos, los defensores de la sociedad del cada uno para sí mismo y la búsqueda de beneficios que caracteriza al capitalismo. En su lugar, se priorizan los derechos humanos —colectivos e individuales— y los principios ecológicos; las fuerzas del mercado no son un fin en sí mismas, sino medios para alcanzar ciertos fines. Como bien lo expresa el lema «piensa globalmente, actúa localmente», se promueve un localismo cosmopolita mediante el cual la política local deba siempre tener en cuenta las necesidades de todo el mundo. Esto implica también el progresivo abandono de los estilos de vida imperiales de la civilización industrial, en favor de vías hacia la prosperidad frugal. Para decirlo con palabras del papa Francisco, hoy en día uno de los más importantes heraldos de la solidaridad, de su encíclica *Laudato si'*: «Sabemos que es insostenible el comportamiento de aquellos que consumen y destruyen más y más, mientras otros todavía no pueden vivir de acuerdo con su dignidad humana. Por eso ha llegado la hora de aceptar cierto decrecimiento en algunas partes del mundo aportando recursos para que se pueda crecer sanamente en otras partes (#193 *Laudato si'*).

Siento que este *Diccionario del posdesarrollo* está sólidamente basado en la narrativa de la solidaridad. Sus cien entradas ilustran el camino hacia una transformación social que fomente una mayor empatía entre los seres humanos y los no humanos. Se oponen con firmeza al nacionalismo xenófobo y al globalismo tecnocrático. Resulta intensamente alentador que la teoría y la práctica de la solidaridad, como bien lo testimonia la





diversidad geográfica de los autores y autoras, parece haber alcanzado todos los rincones del planeta.

### Lecturas complementarias

- MISHRA, P. (2017), *Age of Anger: A History of the Present*. Londres: Allen Lane.
- RASKIN, P. (2016), *Journey to Earthland: The Great Transition to Planetary Civilization*. Boston: Tellus: <http://www.greattransition.org/publication/journey-to-earthland>.
- SACHS, W. (ed.) (2010/1992), *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*. Londres: Zed Books. Edición en castellano: *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, PRATEC, Perú, 1996.
- SANTO PADRE FRANCISCO (2015), *Carta encíclica Laudato si' sobre el cuidado de la casa común*. [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.pdf](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.pdf).
- SPEICH-CHASSÉ, D. (2013), *Die Erfindung des Bruttosozialprodukts: Globale Ungleichheit in der Wissensgeschichte der Ökonomie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.







## PREFACIO DE LOS EDITORES

Nuestra convicción compartida a la hora de compaginar este libro es que el concepto de «desarrollo como progreso» requiere ser deconstruido y reemplazado por alternativas que respeten y nutran la vida sobre la Tierra. El modelo desarrollista occidental predominante es un constructo homogeneizador que ha sido adoptado por gente de todo el mundo bajo condiciones de coerción material. El término posdesarrollo resume una miríada de críticas sistémicas y estilos de vida alternativos. Este *Diccionario*, por lo tanto, pretende repolitizar el actual debate sobre la transformación socioecológica ofreciendo una guía de sus múltiples dimensiones. Está diseñado para generar y mantener viva la esperanza, para llegar tanto a estudiantes como a investigadores avanzados, inspirar a los movimientos por la justicia y la sostenibilidad, e iniciar a los curiosos y a quienes estando en el poder ya no se sienten a gusto con su mundo. Lo que está en juego es un profundo proceso de descolonización intelectual, emocional, espiritual y ética.

En absoluto es este libro el primero en tratar el tema del posdesarrollo. El *Diccionario del desarrollo* coordinado por Wolfgang Sachs, de cuya publicación se cumplen más de 25 años, fue uno de los primeros hitos. Otras obras a citar serían: *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo* de Arturo Escobar, *El desarrollo. Historia de una creencia occidental* de Gilbert Rist y *The Post-Development Reader* coordinado por Majid Rahnema y Victoria Bawtree. Las contribuciones desde el feminismo incluirían: *Abrazar la vida: Mujeres, ecología y desarrollo* de Vandana Shiva y *The Subsistence Perspective. Beyond the Globalised Economy* de Veronika Bennholdt-Thomsen y Maria Mies. Además, las obras de académicos y académicas activistas como Ashis Nandy, Serge Latouche, Gustavo Esteva, Rajni Kothari y Joan Martínez Alier contribuyen a definir los contornos de un futuro posdesarrollista.





Lo que hasta ahora se echaba a faltar era una amplia compilación transcultural de conceptos concretos, visiones del mundo y prácticas en todo el planeta que cuestionasen la moderna ontología universalista y defendiesen una multiplicidad de mundos posibles. De aquí la reivindicación de un pluriverso. La idea de preparar una compilación como esta fue primero debatida entre tres de nosotros, Alberto Acosta, Federico Demaria y Ashish Kothari, durante la IV Conferencia Internacional sobre Decrecimiento, realizada en Leipzig en 2014. Un año después, Ariel Salleh y Arturo Escobar se unieron al proyecto y comenzó de lleno la planificación. Contamos ahora con más de cien entradas. Somos plenamente conscientes de las lagunas temáticas y geográficas, pero ofrecemos este libro como una introducción, una invitación a explorar lo que nosotros percibimos como «maneras de ser» relacionales. Esto implica rehacer la política según conceptos profundamente asumidos. Fue así que al coordinar este libro —como sucede en todo acto de cuidado— nosotros mismos hemos tenido que confrontarnos con los límites de nuestra propia reflexividad cultural y nuestras vulnerabilidades para, a su vez, descubrir nuevas formas de comprensión y de aceptación. Como dicen las feministas, «lo personal es político».

El libro presenta una confluencia de visiones económicas, sociopolíticas, culturales y ecológicas de alcance global. Los autores y autoras de los ensayos son personas intensamente comprometidas con la visión del mundo o la práctica que describen; desde resistentes indígenas a rebeldes de clase media. Queremos reconocer la pasión y el compromiso de nuestros maravillosos autores y autoras, la mayoría de los cuales aceptó participar tan pronto se les invitó. A ninguno se le ofreció algún tipo de honorarios y se les concedió poco tiempo para que entregasen su aportación. Han sido muy pacientes con nuestros comentarios editoriales, con el «va y viene» que resulta inevitable cuando se trata de lograr comprensibilidad y coherencia. Los ensayos fueron escritos en varios idiomas, y apreciamos el papel de nuestros traductores y traductoras para lograr traducciones fieles de esos ensayos.

Nuestro cálido agradecimiento al equipo en Kalpavriksh, en Puna (India), especialmente a Shrishtee Bajpai y Radhika Mulay, por su tarea de seguimiento de los ensayos y también por aportar sus opiniones críticas en diversas ocasiones. Estamos particularmente agradecidos con Joan Martínez Alier, Marta Viana y la Escuela de Ecología Política del Instituto de Ciencia y Tecnología Ambientales (ICTA). Estos colegas de la Universitat Autònoma de Barcelona facilitaron nuestro encuentro editorial de mediados de 2017 con el respaldo económico del proyecto





EnvJustice (ERC 695446). Finalmente, agradecemos el apoyo entusiasta de nuestros editores de Icaria que contribuyeron a llevar el proyecto a su finalización.

El *Diccionario* se sale de lo que es convencional en su género al constar de tres partes. Estas son un reflejo del emocionante proceso histórico en el que actualmente se hallan inmersos académicos, académicas y activistas.

## **I. El desarrollo y sus crisis: experiencias mundiales**

Puesto que el concepto de «desarrollo» tiene ya varias décadas, por razones de urgencia política se hace necesario examinarlo y trascenderlo. En esta sección, un destacado académico-activista de cada continente reflexiona sobre la idea de desarrollo y su relación con las múltiples crisis de la modernidad.

## **II. Universalizar la Tierra: soluciones reformistas**

Aquí presentamos una gama de innovaciones concebidas principalmente en el Norte global, a menudo presentadas como progresistas o «soluciones a las crisis». Una lectura crítica de su retórica y su práctica sugiere que, en el mejor de los casos, estas propuestas demostrarán ser solo distracciones despilfarradoras y con ánimo de lucro.

## **III. Un pluriverso de los pueblos: alternativas transformadoras**

La sección principal del libro es un compendio de cosmovisiones y prácticas, viejas y nuevas, locales y globales, provenientes de comunidades indígenas, campesinas y pastoriles, colectivos vecinales urbanos y movimientos ecologistas, feministas o espirituales, que luchan por la justicia y la sostenibilidad de diversas maneras.

Las visiones y prácticas aquí presentadas no se centran en la aplicación de un conjunto de políticas, instrumentos e indicadores para escapar del «maldesarrollo». En su lugar, enfatizan la necesidad de respetar la diversidad de visiones sobre el bienestar planetario y explorar vías que nos conduzcan a él. Insisten en la importancia de integrar la actividad humana de acuerdo a los ritmos y límites de la naturaleza, respetando no solo a los seres humanos sino a todas las formas de vida como un todo fundamentalmente interconectado. Abogan por reconocer que las bases indispensables para la vida, incluyendo la naturaleza y el conocimiento,





deben mantenerse dentro del ámbito de los bienes comunes y no ser privatizados. Aspiran a la búsqueda de la satisfacción, la felicidad y la suficiencia en los aspectos cualitativos de la existencia, en lugar de la avidez por una cada vez mayor acumulación material. Proponen el reconocimiento de los colectivos y comunidades que nos sustentan y de los que nos sentimos responsables; la cooperación, en lugar de la competitividad, sería la norma. Consideran al trabajo como un agradable medio de vida en lugar de un aburrido «medio de muerte» del que escapar durante los fines de semana o en vacaciones ecoturísticas. Reconocen que cada uno de nosotros cuenta con talentos, capacidades y creatividad, expresadas de diversas maneras y que deben ser fomentadas, en lugar de destruidas por las instituciones educativas homogeneizantes.

El libro propone poner a prueba todos nuestros actos según los parámetros de equidad social, sabiduría ecológica, diversidad cultural y democracia económica y política. ¿Tiene acceso todo el mundo a medios de vida significativos? ¿Hay una distribución intergeneracional justa de lo bueno y lo malo? ¿Se están superando las discriminaciones —tradicionales o modernas— basadas en el género, la clase, la etnicidad, la «raza», la casta o la sexualidad? ¿Se inculcan la paz y la no violencia en todos los ámbitos de la vida comunitaria, por más que en determinadas y puntuales situaciones pueda justificarse la violencia como vía de autodefensa ante fuerzas opresoras? ¿Están los medios de producción y reproducción económica controlados y distribuidos de manera justa? ¿Se relacionan los humanos con los seres no humanos de forma respetuosa y mutuamente beneficiosa?

Ofrecemos este *Diccionario* con la esperanza de que contribuirá a fomentar la búsqueda colectiva de un mundo ecológicamente sensato y socialmente justo. Alimentamos la esperanza de que favorecerá una idea que va ganando terreno, en favor de una confluencia mundial de alternativas, según las líneas de la experiencia india de Vikalp Sangam (expresión en hindi por «Confluencia de alternativas»).<sup>1</sup> Al hacerlo, no subestimamos los desafíos epistemológicos, políticos y emocionales de tal confluencia, y menos aún los retos de coordinar este *Diccionario*. Como escribiese Mustapha Khayati en *Captive Words* (Palabras cautivas):

[...] toda crítica del viejo mundo ha sido hecha en la lengua de ese mundo, aunque estuviese dirigida en su contra... La teoría revolucionaria ha tenido que inventar sus propios términos, destruir el sentido dominante de otros términos y establecer nuevos significados... que correspondiesen a la nueva realidad embrionaria que reclamaba ser







liberada... Cada praxis revolucionaria ha sentido la necesidad de un nuevo campo semántico que permitiese expresar una nueva verdad; [...] porque *el lenguaje es la morada del poder*.<sup>2</sup>

«Estamos con vosotras en la lucha» Ashishkolthari (Pune), Ariel Salleh (Sidney), Arturo Escobar (Carolina del Norte), Federico Demaria (Barcelona) y Alberto Acosta (Quito).

Marzo de 2019  
thepluriverso.org

## Notas

1. Ver <http://kalpavriksh.org/index.php/alternatives/alternatives-knowledge-center/353-vikalp-sangam-coverage>, and [www.vikalpasangam.org](http://www.vikalpasangam.org).

2. Khayati, Mustapha (1966) *Captive Words*, Preface to a Situationist Dictionary, *International Situationists* #10, <https://theanarchistlibrary.org/library/mustapha-khayati-captive-words-preface-to-a-situationist-dictionary>.







## INTRODUCCIÓN: HALLAR SENDEROS PLURIVERSALES

Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria y Alberto Acosta

La crisis mundial actual es sistémica, múltiple y asimétrica; comenzó a gestarse hace mucho tiempo y hoy día afecta a todos los continentes. Nunca antes habían fallado simultáneamente tantos aspectos esenciales de la vida, ni las expectativas de la gente sobre el futuro de sus hijos habían sido tan inciertas. No podemos seguir ignorando los problemas ecológicos del planeta. Como un virus mutante, las manifestaciones de la crisis se perciben en todo tipo de ámbitos: ambiental, económico, social, político, ético, cultural, espiritual y personal. De igual modo, no podemos seguir barriendo debajo de la alfombra las abismales desigualdades que van en aumento a medida que el «desarrollo» abarca todas las regiones del planeta. Dada la ausencia de narrativas convincentes, estamos atravesando una crisis ideológica; una crisis sobre el sentido de la historia. Aquí nos referimos a la palabra «crisis» no solo en relación a su significado habitual de «una época de dificultad intensa o de peligro», sino también a sus orígenes etimológicos en medicina, específicamente «al punto de inflexión de una enfermedad en el que acontece un cambio importante, dando lugar a la recuperación o la muerte».<sup>1</sup> Por lo tanto, deberíamos centrar nuestros esfuerzos en convertir esta época de crisis en una época de oportunidad. Este libro es un gesto de renovación y de repolitización, en el que «lo político» es una lucha a favor de las clases de mundos que pretendemos crear.

La seductora naturaleza de la retórica del desarrollo, a veces llamada desarrollismo,<sup>2</sup> ha acabado siendo internalizada en prácticamente todos los países. Aun muchas personas que padecen las consecuencias del crecimiento industrial en el Norte global aceptan una interpretación unilineal del progreso. Muchas naciones del Sur se han opuesto a propuestas de regulación ambiental global sugiriendo que el Norte intenta evitar que el Sur alcance su propio nivel de desarrollo. El debate internacional se





desplaza entonces a las «transferencias monetarias y tecnológicas» del Norte hacia el Sur que, en beneficio del primero, no cuestiona las premisas básicas del paradigma del desarrollo. Estos términos, Norte y Sur globales, ya no se limitan a ser denominaciones geográficas, sino que son además económicas y geopolíticas.<sup>3</sup> Por lo tanto, la expresión Norte global puede referirse tanto a las naciones históricamente dominantes como a las élites dirigentes del Sur, colonizadas pero opulentas. De forma similar, para las nuevas alianzas alterglobalizadoras,<sup>4</sup> el Sur global puede ser una metáfora que engloba tanto a las minorías étnicas y las mujeres explotadas en los países ricos como a los países históricamente colonizados o «pobres».

Décadas después de que la noción de desarrollo se expandiese por todo el mundo, solo un puñado de los países llamados subdesarrollados, en vías de desarrollo o Tercer Mundo —para usar términos despectivos de la Guerra Fría— han alcanzado la calificación de desarrollados. Otros luchan por emular el modelo económico del Norte, con enormes costes económicos y sociales. El problema no está en la falta de implementación de las medidas sugeridas, sino en concebir al desarrollo como crecimiento lineal, unidireccional, material y financiero, impulsado por la mercantilización y los mercados capitalistas. A pesar de los numerosos intentos de resignificar al desarrollo, continúa siendo algo que los «expertos» gestionan en pos del crecimiento económico, y miden según el PIB (Producto Interior Bruto), un deficiente y engañoso indicador del progreso en el sentido de bienestar. En realidad, el mundo en su conjunto padece de «maldesarrollo», incluso los países muy industrializados cuyo estilo de vida supuestamente serviría de modelo a las naciones «atrasadas».

Un aspecto crítico de estas crisis múltiples reside en la noción misma de «modernidad», sin que esto sugiera que todo lo moderno es destructivo o injusto o que todo lo tradicional es positivo. Sin duda, factores modernos como los derechos humanos y los principios feministas han demostrado ser liberadores para mucha gente. Nos referimos aquí a la modernidad como aquella cosmovisión dominante surgida en Europa a partir de la transición renacentista entre la Edad Media y el período moderno temprano y que alcanzó su consolidación a fines del siglo XVIII. Además, entre estas instituciones y prácticas culturales se potenció la creencia en «el individuo» independiente del colectivo y en la propiedad privada, los mercados libres, el liberalismo político, el secularismo<sup>5</sup> y la democracia representativa. Otro rasgo esencial de la modernidad es la «universalidad», la idea de que todos vivimos en un único mundo, hoy globalizado, y fundamentalmente la noción de ciencia como única verdad fiable y precursora del «progreso».





Entre las causas tempranas de estas crisis encontramos la antigua premisa monoteísta de que un «Dios» padre creó la Tierra en beneficio de «sus» hijos humanos. Esta concepción se conoce como antropocentrismo.<sup>6</sup> Al menos en Occidente, esto derivó en el hábito filosófico de enfrentar a la humanidad con la naturaleza, dando origen así a dualismos como la separación de humanidad sobre naturaleza, sujeto sobre objeto, civilizado sobre bárbaro, mente sobre cuerpo, hombre sobre mujer. Estas categorías ideológicas clásicas sirven tanto para legitimar la devastación del mundo natural como para explotar las diferencias de sexo-género, raciales y culturales. Las feministas enfatizan el aspecto patriarcal de estos pares artificiales; los intelectuales del Sur global destacan su «colonialidad». De tal manera, el moderno sistema mundial colonial capitalista patriarcal<sup>7</sup> margina y degrada las leyes, ciencias, economías y formas de conocimiento —como los cuidados— consideradas no occidentales. Tal es el modelo político dominante, aunque ha habido «otras» formas alternativas en Europa, así como «modernidades» en América Latina, China y otras regiones.

Este libro pretende abarcar una diversidad de visiones que incluyan desde el actual modelo globalizador de desarrollo hasta alternativas no modernas y autodefinidas. Muchas cosmovisiones radicales incluidas en este libro encajarían en la segunda o la tercera de estas categorías. Al dar voz a esta diversidad, compartimos la convicción de que la actual crisis no es coyuntural ni gestionable dentro de los marcos de referencia institucionales hoy vigentes. Es una crisis histórica y estructural, que requiere de una profunda toma de conciencia cultural y de la reorganización de las relaciones, tanto dentro como entre las sociedades de todo el mundo, y también entre los seres humanos y el resto de la así llamada «naturaleza». Como humanos, la lección más importante que debemos aprender es hacer las paces con el planeta y entre nosotros. En todas partes, la gente está experimentando maneras de satisfacer sus necesidades a la vez que reivindica los derechos y la dignidad de la Tierra y de sus precarios habitantes. Estas búsquedas son una respuesta al colapso ecológico, el acaparamiento de tierras, las guerras por el petróleo y prácticas de extractivismo como la agroindustria y las plantaciones de variedades genéticamente modificadas. En términos humanos, estas desposesiones traen consigo la pérdida de medios de supervivencia en el ámbito rural y el incremento de la pobreza urbana. A menudo, el «progreso» occidental da lugar o fomenta trastornos de opulencia, alienación y desarraigo. Pero en la actualidad pueden encontrarse movimientos populares de resistencia en todos los continentes. El Atlas de la justicia ambiental registra más de 2.000 conflictos,<sup>8</sup> confirmando así la existencia de un movimiento mundial por la justicia ambiental, por más que no haya alcanzado todavía una voz única.





No existe ninguna garantía de que el desarrollo vaya a resolver la discriminación y la violencia tradicionales contra las mujeres, los jóvenes, los niños y las minorías intersexuales, como tampoco las que afectan a campesinos sin tierra, desempleados, razas, castas y grupos étnicos.<sup>9</sup> A medida que el capital globalizado desestabiliza las economías regionales, convirtiendo a las comunidades en poblaciones de refugiados, algunos optan por identificarse con el poder machista de la derecha política y su promesa de «recuperar los empleos» apropiados por los inmigrantes. A veces, también una izquierda de clase trabajadora puede llegar a adoptar esta postura. En todo el mundo se está dando una peligrosa deriva autoritaria, desde la India hasta Estados Unidos y Europa. La relativamente privilegiada clase tecnocrática puede promover una agenda neoliberal con sus quimeras de democracia representativa y una trayectoria innovadora en pos del crecimiento perpetuo. De todas formas, suele haber una línea difusa entre la derecha y la izquierda ortodoxas cuando se trata de la modernización y el progreso; además, ambas se fundamentan en valores eurocéntricos y masculinos.

Karl Marx nos recordaba que cuando una nueva sociedad surge desde dentro de la vieja, arrastra consigo muchos de los defectos del antiguo sistema. Posteriormente, Antonio Gramsci escribiría: «La crisis consiste precisamente en el hecho de que lo viejo está muriendo y lo nuevo no acaba de nacer; en este interregno surge una gran variedad de síntomas mórbidos».<sup>10</sup> Lo que estos intelectuales europeos no anticiparon es cómo hoy están surgiendo alternativas desde los márgenes políticos; tanto desde la periferia colonial como en la misma periferia interior del capitalismo. El análisis marxista continúa siendo necesario, pero no es suficiente. Requiere que se lo complemente con ideas —incluyendo al feminismo y otros imaginarios que surgen en el Sur global— como, por ejemplo, la perspectiva gandhiana. En una época de transición como la actual, la crítica y la acción requieren de nuevas narrativas, combinadas con soluciones materiales prácticas. Hacer más de lo mismo, aunque mejor, no es suficiente. El camino a seguir no se limita a lograr empresas multinacionales más transparentes o burocracias reguladoras fuertes; tampoco se ciñe a una cuestión de reconocimiento de la plena ciudadanía a las «personas de color», los «mayores», los «discapacitados», las «mujeres» o las «queer» según políticas liberales pluralistas. De igual modo, la conservación de unos pocos parches de naturaleza «prístinos» en los márgenes del capitalismo urbano de poco servirá para evitar el colapso de la biodiversidad.

Este diccionario aparece en un momento en que los dos grandes modelos del siglo XX —la democracia liberal representativa y el socialismo





de Estado— se han vuelto formas de gobierno incoherentes y disfuncionales. Por consiguiente, comienza con algunas reflexiones sobre la idea de desarrollo, basándose en la experiencia de un/una académico/a-activista de cada continente, exceptuando la Antártida. Estas voces son las de Nnimmo Bassey (África), Vandana Shiva (Asia), Kirk Huffman (Oceanía), José María Tortosa (Europa), Phil McMichael (América del Norte) y Maristella Svampa (América del Sur).

A continuación de estos análisis, el libro examina los límites del desarrollismo en su intento de hallar soluciones reformistas a las crisis globales. Veremos aquí al fantasma del desarrollo reencarnándose de infinitas maneras, mientras las miopes soluciones a la crisis propuestas por quienes detentan el poder intentan mantener el *statu quo* hoy vigente entre el Norte y el Sur. Esta sección contempla, entre otros temas, los mecanismos de mercado, la geoingeniería y la agricultura climáticamente inteligente, la cuestión demográfica, la economía verde, la ingeniería reproductiva y el transhumanismo. Aquí el tema primordial es el tan afamado gesto político del «desarrollo sostenible». Por supuesto, es probable que haya gente bienintencionada que (a veces inadvertidamente) proponga soluciones superficiales o falsas a los problemas globales. Pero, una vez más, no siempre resulta sencillo distinguir entre iniciativas convencionales o superficiales y aquellas «radicalmente transformadoras», especialmente cuando el complejo militar-industrial-mediático y el lavado de cara ecológico de la industria están en pleno apogeo seductor.

La crítica de la industrialización no es algo nuevo. Mary Wollstonecraft Shelley (1797-1851), Karl Marx (1818-1883) y Mohandas Gandhi (1869-1948), cada uno a su manera, expresaron sus reparos sobre ella, como lo han hecho también los movimientos populares durante los pasados dos siglos. En el último tercio del siglo XX el debate sobre la sostenibilidad estuvo fuertemente influenciado por el argumento que planteaba el informe al Club de Roma *Los límites del crecimiento*,<sup>11</sup> y a partir de la primera Conferencia de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo, realizada en Estocolmo en 1972, aun desde esferas oficiales se ha hecho pública la preocupación por las tecnologías de producción masiva y los patrones de consumo. Encuentros periódicos a nivel mundial volverían a destacar el desfase entre «desarrollo y medio ambiente», siendo el informe *Nuestro futuro común* (1987) el que más énfasis puso sobre tal asimetría. No obstante, ni los análisis de Naciones Unidas ni los gubernamentales han incluido nunca una crítica a las fuerzas sociales estructurales que favorecen la degradación ecológica. Los planteamientos siempre se han centrado en convertir al crecimiento económico y al





desarrollo en «sostenibles e inclusivos» mediante tecnologías adecuadas, mecanismos de mercado y reformas políticas institucionales. El problema es que este mantra de la sostenibilidad fue rápidamente asimilado por el capitalismo, que luego lo vació de su contenido ecológico.

A partir de la década de 1980 la globalización neoliberal se expandió agresivamente por todo el planeta. Fue entonces que Naciones Unidas desvió el foco hacia un programa de «mitigación de la pobreza» en los países en desarrollo, sin tampoco señalar como origen de dicha pobreza a una economía centrada en la acumulación, promovida por el Norte global acaudalado. Es más, se ha argumentado que los países deben alcanzar un elevado nivel de vida antes de poder destinar recursos para la protección del medio ambiente.<sup>12</sup> En tal sentido, el «crecimiento» económico fue reivindicado como un paso indispensable.<sup>13</sup> Este debilitamiento de los debates iniciales sobre los límites permitió la entrada del ecológicamente moderno concepto de «economía verde». El nuevo milenio ha visto un sinnúmero de semejantes propuestas keynesianas: la bioeconomía, la Revolución Verde para África, la promoción de la economía circular tanto en China como en Europa, y la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible.<sup>14</sup>

En la Conferencia de la ONU sobre Desarrollo Sostenible de 2012, esta hueca ideología de la sostenibilidad se convirtió en el marco de referencia para las discusiones multilaterales. Desde hace algún tiempo, el Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), junto con el sector empresarial, y hasta ciertos ámbitos de la izquierda política,<sup>15</sup> vienen hablando con entusiasmo de la necesidad de un «new deal verde». Como preparación de la cumbre Río+20, el PNUMA publicó un informe sobre la «economía verde», definiéndola como «la que tiene como resultado la mejora del bienestar humano y la equidad social, a la vez que reduce significativamente los riesgos ambientales y las carencias ecológicas».<sup>16</sup> En consonancia con las políticas favorables al crecimiento de los promotores del desarrollo sostenible, el informe conceptualiza a todas las formas naturales vivientes del planeta como «capital natural» y «activos económicos esenciales», intensificando de tal modo una mercantilización absoluta de la vida sobre la Tierra. No obstante, esta postura ha encontrado una feroz oposición por parte del sector altermundista.

La declaración final de Río+20 aboga por el crecimiento económico en más de veinte de sus artículos. Este enfoque se basa en una supuesta ecologización de la teoría económica neoclásica llamada «economía ambiental», es decir, la convicción en que el crecimiento se puede desvincular o desacoplar de la naturaleza mediante la desmaterialización y la descontaminación a través de lo que se define como «ecoeficiencia». Análisis







empíricos de los procesos «de la cuna a la tumba» y del metabolismo social demuestran que la producción se ha «desmaterializado» solo en términos relativos, utilizando menos energía y materiales por unidad de PIB; pero no ha reducido los volúmenes totales o absolutos de energía y materiales, que es lo que importa para la sostenibilidad. Históricamente, los únicos periodos de desmaterialización absoluta han coincidido con recesiones económicas.<sup>17</sup> La «eficiencia económica» no alcanza a respetar los límites biofísicos, tanto de la naturaleza y sus recursos, como de la capacidad de asimilación de los ecosistemas o los límites planetarios.

El modelo internacional de capitalismo verde propuesto en la declaración *Transformar nuestro mundo: La Agenda 2030 para el desarrollo sostenible*,<sup>18</sup> revela las siguientes deficiencias:<sup>19</sup>

- No analiza cómo las raíces estructurales de la pobreza, la insostenibilidad y la violencia multidimensional están históricamente asentadas en el poder estatal, los monopolios empresariales, el neocolonialismo y las instituciones patriarcales.
- Un énfasis insuficiente en la gobernanza democrática directa con la toma transparente de decisiones por parte de la ciudadanía y las comunidades autoconcientes, en contextos presenciales.
- El permanente énfasis en el crecimiento económico como impulsor del desarrollo, en contradicción con los límites biofísicos y con la arbitraria adopción del PIB como indicador de progreso.
- Dependencia permanente de la globalización económica como estrategia económica fundamental, lo que debilita los esfuerzos de los pueblos a favor de su autosuficiencia y autonomía.
- Sumisión permanente al capital privado y renuencia a democratizar el mercado mediante el control de los trabajadores-productores y de las comunidades.
- La ciencia y la tecnología modernas se presentan como panaceas sociales, que ignoran sus límites e impactos, y marginan «otros» conocimientos.
- Desprecio de la cultura, la ética y la espiritualidad, que son forzadas a someterse a los poderes económicos.
- Consumismo desregulado sin estrategias para revertir la desproporcionada contaminación generada por el Norte global a través de sus desechos tóxicos y sus emisiones a la atmósfera.
- Cada vez más estructuras neoliberales de gobernanza global fundamentadas en valores de gestión tecnocrática por parte de burocracias estatales y multilaterales.





El esquema de las Metas para el Desarrollo Sostenible (MDS), con un alcance hoy global, se basa en un falso consenso.<sup>20</sup> Si el desarrollo es considerado un término tóxico que debe ser rechazado,<sup>21</sup> entonces el desarrollo sostenible se convierte en un oxímoron. Más específicamente, el teórico del decrecimiento Giorgos Kallis señala:

El desarrollo sostenible y su reencarnación más reciente, el «crecimiento verde», despolitizan a los genuinos antagonismos políticos entre las visiones alternativas para el futuro. Convierten a los problemas ecológicos en algo meramente técnico, prometiendo soluciones mutuamente beneficiosas y la meta imposible de perpetuar el crecimiento económico sin perjudicar al medio ambiente.<sup>22</sup>

No es nuestra intención infravalorar el trabajo de aquellos que investigan nuevas soluciones tecnológicas para reducir los problemas, como sería el caso de las energías renovables, ni tampoco menospreciar los muchos elementos positivos contenidos en el esquema de las Metas para el Desarrollo Sostenible.<sup>23</sup> Más bien, lo que pretendemos es destacar que si no se da una transformación sociocultural fundamental, la innovación tecnológica y en la gestión no nos ayudará a salir de las crisis.<sup>24</sup> A medida que los estados-nación y la sociedad civil se preparan para las MDS, resulta imperativo establecer criterios que ayuden a la gente a distinguir las opciones.

\* \* \*

En contraposición al discurso de la razón política convencional, la sección principal de nuestro Diccionario reúne toda una gama de nociones y prácticas complementarias que prefiguran alternativas radicales y sistémicas.<sup>25</sup> Algunas de estas recuperan o hacen una reinterpretación creativa de arraigadas cosmovisiones indígenas, otras provienen de recientes movimientos sociales y otras reconsideran antiguas tradiciones filosóficas y religiosas. Todas ellas se preguntan ¿por qué nuestra vida cotidiana está tan mal actualmente?, ¿quién es el responsable?, ¿cómo sería una vida mejor? y ¿cómo lograr su realización? Recordemos la pregunta planteada por las feministas a favor de la «sostenibilidad de la vida»: ¿Cómo es una vida que merece ser vivida y cuáles son las condiciones que permiten alcanzarla?<sup>26</sup>

En conjunto, estas perspectivas configuran un «pluriverso»; un mundo en el que caben muchos mundos, como sostienen los zapatistas de Chiapas. Todos los mundos de la gente deberían coexistir con dignidad y en paz, sin sufrir menoscabo, explotación y miseria. Un mundo





pluriversal supera el patriarcado, el racismo, las castas y otras formas de discriminación. En él, la gente reaprende qué significa ser una humilde parte de la naturaleza, y se supera las estrechas nociones antropocéntricas del progreso basado en el crecimiento económico. Pese a que muchas articulaciones pluriversales crean sinergias entre ellas, a diferencia de la ideología universalista del desarrollo sostenible, no pueden verse reducidas a una política global gestionada por unas Naciones Unidas u otro régimen mundial de gobernanza, como tampoco por regímenes regionales o estatales. Nosotros imaginamos una confluencia mundial de alternativas, generadora de estrategias para la transición y que incluya un sinnúmero de pequeñas acciones cotidianas que conduzcan a una gran transformación.

Nuestro proyecto de deconstrucción del desarrollo se abre en una matriz de alternativas. Algunas de ellas ya son bien conocidas en los círculos académicos y de activistas. Por ejemplo, el *buen vivir*, una «cultura de la vida» con diversos nombres en distintas regiones de América del Sur; *ubuntu*, que nos recuerda el valor sudafricano de la reciprocidad humana; *swaraj*, de la India, centrado en la autosuficiencia y el autogobierno.<sup>27</sup> El libro se basa en la hipótesis de que hay miles de tales modelos alrededor del mundo. Otros, menos conocidos pero igualmente relevantes, serían *kyosei*, *minobimaatisiwin*, *nayakrishi*, así como las versiones críticamente reflexivas de las religiones mayores como el islam, el cristianismo, el budismo y el judaísmo. Del mismo modo, las visiones políticas como el ecosocialismo y la ecología profunda tienen puntos de convergencia con las antiguas ideas de comunalismo. Pese a que muchos términos tienen una larga historia, reaparecen en la narrativa de los movimientos por el vivir bien; y una vez más coexisten con conceptos contemporáneos como el decrecimiento y el ecofeminismo.<sup>28</sup>

Desde el norte, el sur, el este y el oeste, cada franja del arco iris posdesarrollista es un símbolo de la emancipación humana «dentro de la naturaleza».<sup>29</sup> Es el enlace esencial que distingue a nuestro proyecto pluriversal del relativismo cultural. Como dijera Aldo Leopold: «una cosa es adecuada cuando tiende a preservar la integridad, la estabilidad y la belleza de la *comunidad biótica*; es nociva cuando tiende a lo contrario».<sup>30</sup> En la tarea de hacer las paces con la Tierra, otra meta pacificadora es la vinculación de los conocimientos ancestrales con los contemporáneos, en un proceso que exige un diálogo horizontal y respetuoso. Más allá de esto, no hay planteamientos válidos para toda época y lugar, del mismo modo que no hay teoría que sea inmune al cuestionamiento. De hecho, este tipo de reflexibilidad histórica solo muy recientemente ha comenzado a ser reconocida como un ámbito de lo político. La respuesta a las estructuras de macropoder como el capital y el imperio es un escenario





suficientemente transitado, pero lo que continúa siendo algo inexplorado es el campo del micropoder o poder capilar que alimenta las violencias cotidianas. Toda la respetable retórica de la justicia en abstracto, incluidas las loas espirituales a la Madre Tierra, no serán suficientes para alcanzar los cambios a los que aspiramos.

Es necesario plantear interrogantes fundamentales. ¿Cómo vamos desde aquí hasta allí, para concretar la transición hacia un pluriverso? Un *Diccionario del posdesarrollo* serviría para profundizar y ampliar un programa de investigación, diálogo y acción, tanto para el mundo académico, formuladores de políticas y activistas. Brindaría toda una serie de cosmovisiones y prácticas vinculadas a nuestra búsqueda colectiva de un mundo ecológicamente sabio y socialmente justo. Semejante agenda debería investigar el Qué, el Cómo, el Quién y el Porqué de todo aquello que es transformador, distinguiéndolo de lo que no lo es.<sup>31</sup> En la transición a un mundo posdesarrollista, tendremos acompañantes con una visión estratégica, así como otros con buenas propuestas tácticas a corto plazo. La democracia, como un proceso de permanente radicalización de sí mismo, debería incluir a todas las esferas de la vida, comenzando con el cuerpo y avanzando para afirmar su lugar en una plena Democracia de la Tierra.<sup>32</sup>

Las alternativas transformadoras se diferencian en muchos aspectos de las soluciones ortodoxas o reformistas. Idealmente, deberían ir a la raíz de los problemas. En segunda instancia, tendrían que cuestionar todo aquello que ya hemos identificado como los rasgos esenciales del discurso desarrollista, como el crecimiento económico, la retórica del progreso, la racionalidad instrumental, los mercados, la universalidad, el antropocentrismo, el sexismo, etcétera. En tercer lugar, tendrían que basarse en una ética radicalmente diferente a la que sustenta al sistema actual. Las entradas en esta sección del libro reflejan valores fundamentados en una lógica relacional. Un mundo en el que todo está conectado con todo lo demás; es decir, sociedades que incluyan los siguientes valores, entre otros más:

- diversidad y pluriversidad
- autonomía y autosuficiencia
- solidaridad y reciprocidad
- procomún y ética colectiva
- comunión con —y derechos de— la naturaleza
- interdependencia
- simplicidad y sentido de la suficiencia
- inclusividad y dignidad
- justicia y equidad





- rechazo de las jerarquías
- dignidad del trabajo
- derechos y responsabilidades
- sostenibilidad ecológica
- no violencia y paz<sup>33</sup>

Cuarto, la acción política corresponderá a los marginados, explotados y oprimidos. Y quinto, la transformación requerirá integrar y movilizar a múltiples dimensiones: políticas, económicas, sociales, culturales, éticas, materiales o espirituales, aunque no necesariamente todas a la vez. Hay diversos senderos hacia una biocivilización.

Un ejemplo de tal visión podría ser el conjunto de confluencias llamado Vikalp Sangam que se viene desarrollando en India desde 2014.<sup>34</sup> Los valores promovidos por este movimiento son:

- **Sabiduría ecológica, integridad y resiliencia:** donde se prioriza la conservación de los procesos ecorregeneradores que sostienen a los ecosistemas, las especies, las funciones y los ciclos, respetando los límites ecológicos desde lo local hasta lo global y donde se incorpora la ética ecológica en todas las actividades humanas.
- **Bienestar social y justicia:** donde su realización incluye lo físico, lo social, lo cultural y lo espiritual; hay equidad en lo concerniente a derechos y responsabilidades socioeconómicas y políticas. Las relaciones no discriminatorias y la armonía comunitaria reemplazan a las jerarquías basadas en la fe, el género, la casta, la clase, el origen étnico, las capacidades o la edad, y se garantizan los derechos humanos colectivos e individuales.
- **Democracia directa y delegación:** donde la toma de decisiones por consenso se practica en los asentamientos humanos pequeños, en los que todas las personas tienen el derecho, la capacidad y la oportunidad de participar, fortaleciendo la gobernanza democrática a través de delegados responsables de rendir cuentas, y de manera consensual, respetuosa y solidaria con las necesidades y los derechos de quienes se encuentran marginados, por ejemplo, los jóvenes y las minorías religiosas.
- **Democratización económica:** donde la propiedad privada cede el paso al procomún, eliminando las distinciones entre propietario y trabajador; y donde las comunidades y los individuos —idealmente «prosumidores»— disfrutan de autonomía en los ámbitos de la producción, la distribución y los mercados locales, donde la localización es un factor esencial y el comercio se basa en el principio de intercambio equitativo.





- **Diversidad cultural y democracia del conocimiento:** donde se respeta la pluralidad de estilos de vida, ideas e ideologías, se fomentan la creatividad y la innovación y todo el mundo tiene acceso a la generación, transmisión y uso del conocimiento, ya sea tradicional o moderno, incluyendo a la ciencia y la tecnología.

\* \* \*

Pero ¿dónde están las mujeres —«la otra mitad» de la humanidad— en todo esto? ¿Cómo garantizar que un pluriverso posdesarrollista no acabe con la «colonialidad» pero mantenga a las mujeres «en su sitio» como las encargadas materiales de las actividades cotidianas vitales? Un primer paso para anticipar el profundo cambio sistémico necesario es plantearnos cómo las prácticas y conocimientos, tanto tradicionales como modernos, privilegian los valores y las oportunidades masculinas. Originalmente, las palabras «economía» y «ecología» surgen de la raíz común griega *oikos*, que significa «hogar». Pero pronto este origen común fue perdiendo visibilidad a medida que el autoproclamado dominio masculino de la naturaleza fomentaba la explotación de las energías femeninas. Civilizaciones enteras se han asentado sobre el control sexual y de género de la fertilidad femenina; el recurso esencial para la continuidad de cualquier régimen político. Tal cosa convirtió a las mujeres en «medios» en lugar de «fines», arrebatándoles su condición de seres humanos integrales.

Irónicamente, la economía, o como se le llama en el Norte global, el sector productivo, actualmente está destruyendo sus propias bases sociales y ecológicas en el sector reproductivo. El libro contiene diversas entradas sobre los cuestionamientos de las mujeres a esta irracional ética desarrollista: feminismo latinoamericano y del Pacífico, PeaceWomen, matriarcados, salarios para el trabajo doméstico, política del cuerpo, economías del don y ecofeminismo. La mayoría de tales iniciativas se fundamentan en las luchas de las mujeres por la supervivencia. Vinculan la emancipación política con la justicia ambiental, los problemas locales con las estructuras globales, a menudo defendiendo la subsistencia sostenible frente al progreso lineal y el «ponerse al día con el desarrollo». <sup>35</sup> En cambio, el feminismo occidental ortodoxo tiende a ser antropocéntrico, por lo que las feministas liberales y aun las socialistas pueden ser apaciguadas con el mantra de la «igualdad». De tal modo, sus políticas pueden acabar siendo, aunque involuntariamente, un mero parche a las actuales instituciones con sesgo masculino.

Así como los análisis oficiales de Naciones Unidas y gubernamentales nunca han incluido una crítica a las fuerzas estructurales que están detrás de





la debacle ecológica, también se echa de menos un análisis de la estructura de las antiguas actitudes patriarcales que el desarrollismo global continúa manteniendo. Conocida como «la última revolución», la liberación de las mujeres de la dominación de los hombres no será tarea sencilla. Con demasiada frecuencia, los expertos en política vinculan el bienestar familiar o comunitario con el bienestar del cabeza de familia, ignorando la jerarquía de poder en el ámbito doméstico. Un sector académico posmoderno que reduce la identidad sexual al constructo de «género» no es de gran ayuda; del mismo modo, tratar «la raza, la clase y el género» como «estructuras intersectoriales» abstractas puede desviar la atención de la enorme relevancia de las experiencias vividas. Gestos democráticos formales como el voto o la igualdad salarial para las mujeres pueden acabar encubriendo la opresión de sexo y género.<sup>36</sup> En una línea similar, una adhesión a las virtudes espirituales o a sólidos principios seculares como la diversidad o la solidaridad pueden ayudar, pero no garantizan el fin de los impactos biofísicos de la violencia sexual y de género.

Los activistas que buscan alternativas justas y sostenibles tienen que reconocer este nivel tácito de relevancia política. En diversos grados, las mujeres del Norte y del Sur viven silenciadas y hostigadas, y carecen tanto de recursos como de libertad de movimiento. Viven con indignidades culturalmente establecidas acerca de la menstruación, la ablación del clítoris, la poligamia, los asesinatos relacionados con la dote, los homicidios por honor, el «suttee» (en la India, suicidio ritual de una viuda), los pellizcos, el manoseo y, más recientemente, el porno digitalizado de venganza. Soportan embarazos obligados, palizas domésticas, violaciones maritales, violaciones de bandas juveniles o violaciones genocidas utilizadas como arma de guerra, la estigmatización como viudas y la persecución por «brujas» cuando son ancianas. En el siglo XXI, una combinación de feticidio, violencia privada y daños militares colaterales entre la población civil está teniendo como resultado —a escala mundial— un descenso de la tasa demográfica femenina en relación con la masculina. Solo en Asia, durante la última década, un millón y medio de mujeres han perdido la vida debido a tales factores.

El abuso infantil y la crueldad con los animales son otros aspectos de la arcaica pero aún extendida prerrogativa patriarcal sobre formas de vida «inferiores». Estas actividades son una forma de extractivismo; una gratificación obtenida de energías extraídas de otros cuerpos considerados «más próximos a la naturaleza». Las mujeres académicas han ofrecido un análisis histórico y una crítica trascendente del orden patriarcal del capitalismo global, su economía y su ciencia, deconstruyendo los dualismos divisorios de humanidad





sobre naturaleza, hombre sobre mujer, jefe sobre trabajador, blanco sobre negro. Una cada vez más visible «política de los cuidados» postulada por las mujeres del Norte y el Sur globales converge con las tradiciones del *buen vivir*, *ubuntu* y *swaraj*, porque en ambos hemisferios las funciones cotidianas de las mujeres enseñan «otra lógica», no controladora ni instrumental, sino «relacional»; como la racionalidad de los procesos ecológicos.<sup>37</sup> En su articulación más profunda, estas voces pluriversales cuestionan tanto a la modernidad como al tradicionalismo al colocar la personificación material de clase, raza, sexo-género y especie dentro de un marco ecocéntrico. No puede haber pluriverso hasta que los fundamentos históricos del privilegio masculino no pasen a formar parte del debate político.

\* \* \*

Los lectores podrán legítimamente cuestionar la confianza que nosotros y numerosos colaboradores en el *Diccionario* depositamos en la idea de «comunidad». Sin lugar a duda, es un término cuestionable, que fácilmente puede ocultar opresiones basadas en el sexo-género, la edad, la clase, la casta, el origen étnico, la raza o las capacidades. También debemos reconocer que la gobernanza o la economía «localizadas» son a menudo xenófobas; un provincianismo o campanilismo que actualmente vemos en la oposición nacionalista a los refugiados en muchos lugares del mundo. Asediado por la intolerancia desde la derecha y por una defensiva «política de la identidad» desde la izquierda, nuestro compendio de alternativas propone prácticas integradoras e inclusivas. Los elementos afirmadores de la vida pueden encontrarse hasta en algunas de las religiones patriarcales del mundo y esperamos fomentar este potencial.

El ideal de comunalidad aquí vislumbrado bebe del paradigmático espíritu compartido por muchos movimientos actuales a favor de «la puesta en común». Como en el caso de las iniciativas promovidas por el *Vikalp Sangam*, estos colectivos se basan en la toma autónoma de decisiones en relaciones cara a cara, y en el intercambio económico enfocado a satisfacer las necesidades básicas mediante la autosuficiencia.<sup>38</sup> Nuestra interpretación de la comunidad es de carácter crítico; siempre «en proceso» y cuestionando la moderna hegemonía capitalista patriarcal de «el individuo» como núcleo de la sociedad. Esperamos que este libro impulse a los movimientos opuestos a la presión colonizadora global, inspirados, como lo estamos nosotros, por grupos culturales de todo el mundo que aún disfrutan de una existencia colectiva.<sup>39</sup> En tal contexto, la socióloga mexicana Raquel Gutiérrez Aguilar propone el concepto de *entramados comunitarios*:







[...] la multiplicidad de mundos humanos que pueblan y engendran al mundo según diversas normas de respeto, colaboración, dignidad, amor y reciprocidad, que no están completamente subordinados a la lógica de la acumulación capitalista, aunque con frecuencia sufran sus ataques o estén abrumados por ella [...] estos entramados comunitarios[...] se encuentran en diversos formatos y concepciones [...] Incluyen las diversas e inmensamente variadas configuraciones colectivas humanas, algunas de ellas antiguas, otras más recientes, que otorgan sentido y aportan lo que en la filosofía política clásica se conoce como «espacio sacionatural».<sup>40</sup>

Muchas cosmovisiones y prácticas radicales incluidas en este libro permiten visibilizar el pluriverso. Al presentarlas aquí, afirmamos su existencia y viabilidad. Es más, la propia proliferación de reivindicaciones provenientes de estos «otros» mundos es lo que hace posible a este libro. Inversamente, es en este sentido que las soluciones desarrollistas ortodoxas o reformistas pueden considerarse falsas. Como respuesta a la crisis ecológica, los «expertos» del Norte global se basan en el concepto de «Un Mundo» responsable de la devastación del planeta como el punto de partida de sus supuestas soluciones. No obstante, su compromiso con *la dolce vita* no puede ayudarnos en la fundamental tarea de lograr que el pluriverso sea sostenible. Repitémoslo: la noción de pluriverso pone en cuestión el mismísimo concepto de universalidad, tan central a la modernidad eurocéntrica. «Un mundo donde quepan muchos mundos»; los zapatistas nos ofrecen la más precisa y adecuada definición del pluriverso.

Aunque Occidente consiguió vender su propia idea de «Un Mundo», conocido solo por la ciencia moderna y regido por su propia cosmovisión, los movimientos alterglobalización proponen en cambio la pluriversidad como un proyecto basado en la multiplicidad de «formas de hacer mundo». Debido a las asimetrías de poder, los pueblos indígenas han tenido que enajenar su propia experiencia del mundo, asentada en el sentido común, y aprender a vivir con el dualismo masculinista eurocéntrico entre humanos y no humanos, que lleva a tratar a estos últimos como «recursos naturales». No obstante, suelen rechazar y resistirse a esta separación cuando se movilizan en defensa de montañas, lagos o ríos por considerarlos seres sentientes con «derechos» y no solo objetos o recursos. Por otro lado, muchas personas reflexivas del mundo industrializado están reivindicando que los derechos para el resto de la naturaleza se concreten en leyes y políticas. Al hacer tal cosa, se están aproximando a aquello que los pueblos indígenas siempre han integrado en sus cosmovisiones, solo que





lo reclaman mediante las vías formales a las que están acostumbradas.<sup>41</sup> Queda mucho camino por recorrer para que la multiplicidad de mundos se convierta en algo plenamente complementario, pero los movimientos por la justicia y por la ecología encuentran —cada vez más— puntos de coincidencia; y otro tanto sucede con las luchas políticas de las mujeres.

Tanto en el Norte como en el Sur globales, cada vez con mayor frecuencia se ve a madres y abuelas que brindan cuidados uniéndose a esta tendencia, defendiendo y recuperando maneras comunales de vivir y formas de autonomía basadas en el lugar. Al hacer tal cosa, al igual que los indígenas citados más arriba, ellas se inspiran en modos no patriarcales de hacer, sentir y conocer.<sup>42</sup> Fomentan la participación, la colaboración, el respeto y la aceptación mutua, de forma horizontal y valorando la sacralidad del ciclo de renovación de la vida. Sus culturas tácitamente matriarcales rechazan las ontologías basadas en la dominación, la jerarquía, el control, el poder, la negación del otro, la violencia y la guerra. Desde el movimiento mundial PeaceWomen hasta las redes antiextractivistas de África, las mujeres están defendiendo a la naturaleza y a la humanidad con el lema: «no hay descolonización sin despatriarcalización».

Todas estas iniciativas encuentran eco en los conceptos posdesarrollistas aquí descritos.<sup>43</sup> Porque el pluriverso no es simplemente un concepto que aspira a estar de moda, sino una práctica. Los imaginarios sociales basados en los derechos humanos y en los derechos de la naturaleza no se alcanzarán mediante intervenciones de arriba hacia abajo. Iniciativas tales como el Movimiento por la Transición o las Ecoaldeas pueden contener una mezcla de soluciones reformistas y cambios sistémicos más amplios. Los proyectos emancipatorios deberán basarse en la solidaridad intercontinental, pudiendo trabajar codo a codo con movimientos de resistencia como la iniciativa Yasuní-ITT de Ecuador y otras similares, exigiendo «dejar el petróleo en el subsuelo, el carbón en la mina y las arenas bituminosas en el terreno».<sup>44</sup> Vivir según las visiones de múltiples mundos parcialmente conectados, aunque radicalmente diferentes, puede ayudarnos a controlar los universos y certidumbres tradicionales y modernas en nuestras vidas personales y colectivas. Como editores de *Un diccionario del posdesarrollo*, aspiramos a proporcionar ciertos conceptos-herramienta y prácticas que nos permitan tejer el pluriverso entre todos, fomentando una biocivilización que sea ecocéntrica, diversa y multidimensional; capaz de encontrar un equilibrio entre las necesidades individuales y las comunales. Esta política prefigurativa viva se fundamenta en el principio de crear ahora los mundos que queremos que cristalicen en el futuro; esto implica una coherencia entre medios y fines.





Pero ¿cómo llegamos desde aquí hasta allí? Después de todo, estamos hablando de profundas transformaciones en los ámbitos de la economía, la política, lo social, lo cultural y una sexualidad viva. Semejante transición implica aceptar un conjunto de medidas y cambios en diversas esferas de la vida y a diferentes escalas geográficas. Las transiciones pueden ser complicadas y no suficientemente radicales, pero puede considerárselas «alternativas» si al menos aportan un potencial para el cambio. Teniendo en cuenta la diversidad de visiones imaginativas en todo el planeta, queda abierto el interrogante de cómo tejer sinergias entre ellas. Sin duda habrá contratiempos y estrategias que se desvanecerán para dar lugar a otras. Existirán las diferencias, las tensiones y hasta las contradicciones, pero todas ellas pueden servir de fundamento para el cambio constructivo. Las vías al pluriverso son múltiples, abiertas y están en constante evolución.

## Notas

1. El término proviene del griego «krisis» (=decisión, u oportunidad).
2. Nandy (2003) pp.164-175; Mies (1986); Deb, 2009; Shrivastava y Kothari (2012).
3. Salleh (2006).
4. Aquellos que buscan una globalización fundamentalmente diferente de la actualmente dominante; ver ensayo con idéntico título en este volumen.
5. Utilizado aquí en el sentido de una orientación «anti» o no espiritual y religiosa, no en el sentido de una orientación que respeta igualmente todas los sistemas de creencias, basados o no en la fe.
6. O, como argumenta Dobson (1995), «instrumentalismo humano», puesto que todos llegamos a ser, inevitablemente, un poco centrados en lo humano de manera neutral.
7. Grosfoguel (2006).
8. El Atlas de la Justicia Ambiental reúne las experiencias de las comunidades que luchan por la justicia ambiental y es el mayor inventario mundial de conflictos ecológicos. Su propósito es visibilizar tales movilizaciones, evidenciar sus reivindicaciones y testimonios y abogar por una verdadera responsabilidad empresarial y estatal ante las injusticias provocadas por sus actividades (Martínez-Alier, 2016). Véase <https://ejatlas.org/>.
9. Navas et al. (2018).
10. Gramsci (1971/1930), pp. 275-276.
11. Meadows et al. (1972).
12. Ver por ejemplo una presentación hecha por el ex primer ministro indio Manmohan Singh (1991), y una crítica a ella en Shrivastava y Kothari (2012), pp. 121-122.
13. Gómez-Baggethun y Naredo (2015).
14. Salleh (2016).





15. Por ejemplo, la New Economics Foundation, Reino Unido y la oficina en Berlín de la Rosa Luxemburg Stiftung.
16. UNEP (2011); Salleh (2012).
17. Los economistas ecológicos han aportado numerosas evidencias empíricas con sus análisis sociometabólicos, que miden los flujos de energía y materiales dentro de la economía. Para ejemplos, consultar Krausmann et al. (2009) y Jorgenson y Clark (2012). Para una discusión sobre el método: Gerber y Scheidel (2018).
18. SDSN (2013); UNEP (2011); UN Secretary General Panel (2012); United Nations (2013); United Nations (2015).
19. Adaptado de Kothari (2013).
20. Este fenómeno fue anticipado en trabajos pioneros por Shiva (1989) y Hornborg (2009).
21. Dearden (2014).
22. Kallis (2015).
23. Para un análisis crítico pero apreciativo del potencial de las MDS, véase Club de Madrid (2017), *A New Paradigm for Sustainable Development?* Resumen (en inglés) de las deliberaciones del Grupo de Trabajo sobre Sostenibilidad Ambiental y Sociedades Inclusivas, [http://www.clubmadrid.org/en/publicacion/a\\_new\\_paradigm\\_for\\_sustainable\\_development](http://www.clubmadrid.org/en/publicacion/a_new_paradigm_for_sustainable_development).
24. Véase además <http://www.lowtechmagazine.com/about.html>.
25. Para contribuciones anteriores: Salleh (2017/1997); Kothari et al. (2015); Escobar (2015); Beling et al. (2018).
26. Pérez Orozco (2014).
27. Gudynas (2011); Metz (2011); Kothari (2014).
28. Demaria et al (2013); D'Alisa et al. (2014); Bennholdt-Thomsen y Mies (1999); Salleh (2017/1997).
29. Salleh (2017/1997); Sousa Santos (2009).
30. Leopold (1949), p. 224.
31. Para las ideas iniciales sobre la agenda del *Diccionario del posdesarrollo*, véase Demaria y Kothari (2017). A su vez, para un intento temprano de articular diferentes alternativas al desarrollo, véase Beling et al. (2017) que analiza sinergias discursivas entre Desarrollo Humano, Decrecimiento y Buen Vivir para una «gran transformación» en pos de la sostenibilidad.
32. Shiva: <http://www.navdanya.org/earth-democracy>.
33. Para un proceso extensivo e intensivo de visualización de los elementos y valores de las alternativas radicales, véase el proceso Vikalp Sangam (Confluencias Alternativas) en la India, iniciado en 2014: <http://www.kalpavriksh.org/index.php/alternatives/alternatives-knowledge-center/353-vikalp-sangam-coverage>; y la visión que de él surge, en <http://www.vikalpsangam.org/about/the-search-for-alternatives-key-aspects-and-principles/>.
34. Adaptado de la nota sobre la visión del Vikalp Sangam, en <http://www.vikalpsangam.org/about/the-search-for-alternatives-key-aspects-and-principles/>.
35. Bennholdt-Thomsen y Mies (1999).
36. Los salarios de las mujeres en las economías desarrolladas equivalen al 65% de los salarios masculinos por trabajos equivalentes. En estas economías, los hombres pasan menos de 20 minutos diarios con sus hijos. En la India moderna, solo el 15% de las mujeres forma parte de la fuerza de trabajo remunerada.





37. Salleh (1997/2017, 2011, 2012).
38. Para un relato detallado sobre la legitimidad de usar «comunidad» y sus diversos derivados, reconociendo las refutaciones, véase Escobar (2010, 2014).
39. Ver <http://www.congresocomunalidad2015.org/> para detalles sobre el Primer Congreso Internacional sobre Comunalidad, realizado en Puebla, México en 2015, donde estos temas se discutieron extensamente.
40. Aguilar (2013), p. 33.
41. Véase por ejemplo, Kauffman y Sheehan (2018); y <https://therightsofnature.org>.
42. Esta ética no debería ser leída a través de las gafas de la ideología liberal; es decir, como la «naturaleza esencial» de las mujeres. Se trata de una consecuencia de las experiencias de tareas de cuidado, históricamente asignadas a las mujeres en la mayoría de las culturas.
43. Acosta y Brand (2017).
44. Acosta (2014).

## Referencias y recomendaciones de lectura

- ACOSTA, A. (2014), «Iniciativa Yasuní-ITT: La difícil construcción de la utopía». *Rebelión*: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=180285>.
- ACOSTA, A. y U. BRAND (2017), *Salidas del laberinto capitalista. decrecimiento y postextractivismo*. Barcelona: Icaria.
- BELING, A., J. VANHULST, F. DEMARIA, V. RABID, A. CARBALLO y J. PELENC (2018), «Discursive synergies for a 'Great Transformation' towards sustainability: pragmatic contributions to a necessary dialogue between Human Development, Degrowth, and Buen Vivir», *Ecological Economics*, 144: 304-313.
- GUTIÉRREZ AGUILAR, R. (2013), «Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro», en R. Gutiérrez et al. (eds.), *Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo*. Oaxaca: Pez en el árbol.
- BENNHOLDT-THOMSEN, V. y M. MIES (1999), *The Subsistence Perspective*. Londres: Zed Books.
- D'ALISA, G., F. DEMARIA, y G. KALLIS (2014), *Degrowth: a Vocabulary for a New Era*. Londres: Routledge.
- DEARDEN, N. (2014), «Is development becoming a toxic term?», *The Guardian*, 22 de enero de 2014: [http://www.theguardian.com/global-development-professionals-network/2015/jan/22/development-toxic-term?CMP=share\\_btn\\_tw](http://www.theguardian.com/global-development-professionals-network/2015/jan/22/development-toxic-term?CMP=share_btn_tw).
- DEB, D. (2009), *Beyond Developmentality*. Delhi: Daanish Books.
- DEMARIA, F., F. SCHNEIDER, F. SEKULOVA y J. MARTÍNEZ-ALIER (2013), «What is degrowth? From an activist slogan to a social movement», *Environmental Values*, 22: 191-215.
- DEMARIA, F. y A. KOTHARI (2017), «The Post-Development Dictionary Agenda: paths to the pluriverse», *Third World Quarterly* 38: 2588-2599.
- DOBSON, A. (1995), *Green Political Thought*. Londres: Routledge.
- ESCOBAR, A. (1995), *Encountering Development*. Princeton: Princeton University Press.





- (2010), «Latin America at a Crossroads: Alternative Modernizations, Post-liberalism, or Postdevelopment?» *Cultural Studies* (24)1: 1-65.
- (2011), «Sustainability: Design for the Pluriverse», *Development* 54(2): 137-140.
- (2014), *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: UNAULA.
- (2015), «Degrowth, post-development, and transitions: a preliminary conversation», *Sustainability Science*, 10(3): 451-462.
- (2018), *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Durham: NC: Duke University Press.
- EZLN, Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1997), «Fourth Declaration of the Lacandon Jungle», Zapatista National Liberation Army: <http://www.struggle.ws/mexico/ezln/jung4.html>.
- GANDHI, M. (1997/1909), *Hind Swaraj*, en Parel, Anthony (ed.), *M. K. Gandhi: Hind Swaraj and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GERBER, J.-F. y S., ARNIM (2018), «In Search of Substantive Economics: Comparing Today's Two Major Socio-Metabolic Approaches to the Economy — MEFA and MuSIASEM», *Ecological Economics*, 144: 186-194.
- GÓMEZ-BAGGETHUN, E. y J.M. NAREDO (2015), «In search of lost time: the rise and fall of limits to growth in international sustainability policy», *Sustainability Science*, 10(3): 385-395.
- GRAMSCI, A. (1971/1930), *Selections from the Prison Notebooks*. Nueva York: International Publishers.
- GROSGOUEL, R. y E. MIELANTS (2006), «The Long-Durée Entanglement between Islamophobia and Racism in the Modern/Colonial Capitalist/Patriarchal World-System: An Introduction», *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 5(1): <http://scholarworks.umb.edu/humanarchitecture/vol5/iss1/2>.
- GUDYNAS, E. (2011), «Buen vivir: today's tomorrow», *Development* 54(4): 441-447.
- GUPTA, M. (2017), «Envisioning India Without Gender and Patriarchy: Why Not?» en Ashish Kothari y K. J. Joy (eds.), *Alternative Futures: India Unhacked*. Nueva Delhi: Authors Upfront.
- HORNBORG, A. (2009), «Zero-Sum World», *International Journal of Comparative Sociology*, 50(3-4): 237-262.
- JORGENSEN, A. y B. CLARK (2012), «Are the Economy and the Environment Decoupling? A Comparative International Study: 1960-2005», *American Journal of Sociology*, 118(1): 1-44.
- KALLIS, G. (2015), «The Degrowth Alternative», Great Transition Initiative: <http://www.greattransition.org/publication/the-degrowth-alternative>.
- KAUFFMAN, C. y L. SHEEHAN (2018), «The Rights of Nature: Guiding our responsibilities through standards», en S. Turner, D. Shelton, J. Razaque, O. McIntyre, y J. May (eds.), *Environmental Rights: The Development of Standards*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KOTHARI, A. (2013), «Missed Opportunity? Comments on two global reports





- for the post-2015 goals process», Pune, Kalpavriksh and ICCA Consortium: [http://www.un-ngls.org/IMG/pdf/Kalpavriksh\\_and\\_ICCA\\_Consortium\\_-\\_Post-2015\\_reports\\_critique\\_-\\_Ashish\\_Kothari\\_July\\_2013.pdf](http://www.un-ngls.org/IMG/pdf/Kalpavriksh_and_ICCA_Consortium_-_Post-2015_reports_critique_-_Ashish_Kothari_July_2013.pdf).
- (2014), «Radical ecological democracy: A way for India and beyond», *Development*, 57(1): 36-45: Doi:10.1057/dev.2014.43.
- (2016), «Why do we wait so restlessly for the workday to end and for the weekend to come?», *Scroll*, junio 17: <https://scroll.in/article/809940/>.
- KOTHARI, A., F. DEMARIA, y A. ACOSTA (2015), «Buen vivir, degrowth and ecological swaraj: alternatives to development and the green economy», *Development*, 57(3): 362-375.
- KRAUSMANN, F., S. GINGRICH, N. EISENMENGER, K.-H. ERB, H. HABERL y M. FISCHER-KOWALSKI (2009), «Growth in global materials use, GDP and population during the 20th century», *Ecological Economics*, 68(10): 2696-2705.
- LATOUCHE, S. (2009), *Farewell to Growth*. Londres: Polity.
- LEOPOLD, A. (1994), *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. Nueva York: Oxford University Press.
- MARTÍNEZ-ALIER, J., L. TEMPER, D. DEL BENE y A. SCHEIDEL (2016), «Is there a Global Environmental Justice Movement?», *Journal Peasant Studies*, 43: 731-755.
- MARX, K. y F. ENGELS (1959/1872), *The Manifesto of the Communist Party*. Moscú: Foreign Languages Publishing House.
- MEADOWS, D., D. MEADOWS, J. RANDERS, y W. BEHRENS (1972), *The Limits to Growth*. Nueva York: Universe Books.
- METZ, Th. (2011), «Ubuntu as a moral theory and human rights in South Africa», *African Human Rights Law Journal*, 11(2): 532-559.
- MIES, M. (1986), *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*. Londres: Zed Books.
- NANDY, A. (2003), *The Romance of the State and the Fate of Dissent in the Tropics*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- NAVAS, G., S. MINGORRIA, y B. AGUILAR (2018), «Violence and resistance: An analysis of 95 environmental conflicts in Central America», *Sustainability Science*, «The EJAtlas: Ecological Distribution Conflicts as Forces for Sustainability»: [https://link.springer.com/journal/11625/topicalCollection/AC\\_b4bf79ebe46fa50dcd80539725659023](https://link.springer.com/journal/11625/topicalCollection/AC_b4bf79ebe46fa50dcd80539725659023).
- PÉREZ OROZCO, A. (2014), *Subversión feminista de la economía: aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- RAHNEMA, M. y V. BAWTREE (1997), *The Post-Development Reader*. Londres: Zed Books.
- RIST, G. (2003,) *The History of Development: From Western Origins to Global Faith*. Londres: Zed Books.
- SACHS, W. (ed.) (2010/1992), *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*. Londres: Zed Books.
- SALLEH, A. (2017/1997), *Ecofeminism as Politics: nature, Marx, and the postmodern*. Londres: Zed Books.





- (2006), «We in the North are the Biggest Problem for the South: A Conversation with Hilkkka Pietila», *Capitalism Nature Socialism*, 17(1): 44-61.
- (2011), «Climate Strategy: Making the Choice between Ecological Modernisation or 'Living Well'», *Journal of Australian Political Economy*, 66, 124-149.
- (2012), «Green Economy or Green Utopia? Rio+20 and the Reproductive Labor Class», *Journal of World Systems Research*, 18(2): 141-145.
- (2016), «Climate, Water, and Livelihood Skills: A post-development reading of the SDGs», *Globalizations*, 13(6): 952-959.
- SDSN, Sustainable Development Solutions Network (2013), *An Action Agenda for Sustainable Development: Report for the UN Secretary General*, Sustainable Development Solutions Network, United Nations: <http://unsdsn.org/wp-content/uploads/2013/06/140505-An-Action-Agenda-for-Sustainable-Development.pdf>.
- SHELLEY, M. W. (2009/1818), *Frankenstein*. Londres: Penguin.
- SHIVA, V. (1989), *Staying Alive: Women, Ecology and Development*. Londres: Zed Books.
- SHRIVASTAVA, A. y A. KOTHARI (2012), *Churning the Earth: The Making of Global India*. Delhi: Viking/Penguin.
- SINGH, M. (1992), «Environment and the new economic policies», Foundation Day Lecture, Society for Promotion of Wastelands Development, Delhi, 17 de junio.
- SOUSA SANTOS, B. de (2009), «A Non-Occidental West? Learned Ignorance and Ecology of Knowledge», *Theory, Culture and Society*, 26(7-8): 103-125.
- UNEP/PNUMA (2011), *Towards a Green Economy: Pathways to Sustainable Development and Poverty Eradication — A Synthesis for Policy Makers*. Nairobi: United Nations Environment Programme: [www.unep.org/greeneconomy](http://www.unep.org/greeneconomy).
- United Nations (2013), *A New Global Partnership: Eradicate Poverty and Transform Economies Through Sustainable Development*, The Report of the High-Level Panel of Eminent Persons on the Post-2015 Development Agenda. Nueva York: United Nations.
- (2015), *Transforming our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development*. Nueva York: United Nations: <https://sustainabledevelopment.un.org/post2015/transformingourworld/publication>.
- United Nations Secretary-General's High-level Panel on Global Sustainability (2012), *Resilient People, Resilient Planet: A future worth choosing*. Nueva York: United Nations.
- ZIAI, A. (2015), «Post-development: Pre-mature burials and haunting ghosts», *Development and Change* 46(4): 833-854.







# EL DESARROLLO Y SUS CRISIS: EXPERIENCIAS GLOBALES







# 1. África

Nnimmo Bassey

**Palabras clave:** África, desarrollo, colonialismo, cambio climático

El afán de desarrollo ha favorecido la brutalidad en el continente africano. La noción de que la vía de desarrollo seguida por los demás es lo que hay que imitar es imperialista, utilizada para justificar el colonialismo, el neocolonialismo y el neoliberalismo. El hecho de que estos conceptos continúen teniendo vigencia es una muestra de la resiliencia del capitalismo y de la acumulación primitiva. Las fuerzas que se esconden detrás promueven ahora la esclavización de la naturaleza y la entronización de la guerra con armas ultramodernas.

El desarrollo, según el patrón lineal acuñado por el Norte, es una idea fraudulenta que separa a las naciones en categorías de desarrolladas y subdesarrolladas. El desarrollo sugiere crecimiento, expansión, ampliación y difusión, aunque ninguno de estos conceptos capta el sentido de justicia o equidad, ni tiene en cuenta los límites ecológicos de un planeta finito.

La mayoría de los gobiernos africanos no ha profundizado en el concepto mismo de desarrollo. Los líderes políticos todavía no llegan a entender que el mundo industrializado ha llegado donde ahora está gracias a la explotación insostenible de la naturaleza y a la explotación injusta de territorios y pueblos. Pensadores como Walter Rodney, Chinweizu y Frantz Fanon produjeron excelentes denuncias que tendrían que haber sentado las bases para la introspección crítica. O tal vez nuestros líderes no sean suficientemente valientes como para rechazar una vía inaceptable al ver cómo los agentes de las potencias imperiales asesinaban a Thomas Sankara de Burkina Faso, Amílcar Cabral de Guinea Bissau, o Patrice Lumumba del Congo, por mencionar a tres líderes con propuestas alternativas. ¿Acaso el continuo pago de la llamada deuda colonial a Francia por parte de sus antiguas colonias en África no nos habla de un continente todavía colonizado?

¿Cuáles son los indicadores de desarrollo en África? El primero es el PIB, adecuadamente definido por Lorenzo Fioramonti como Problema Interior Bruto. Este se calcula según la cantidad de infraestructuras físicas y de reservas monetarias. Tal criterio lleva a la sobreexplotación





de los recursos, tanto los naturales como los humanos. La acumulación de reservas en el exterior asegura que dichos recursos sean destinados a beneficiar a las industrias extranjeras y a pagar por las importaciones. Cuando las naciones disponen de liquidez según los criterios del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional (FMI), se las anima rápidamente para que soliciten préstamos a los titulares de sus «reservas»; y cuando entran en una situación desesperada se les imponen condiciones extremas que deben cumplir para así aflojar un poco el nudo que atenaza sus cuellos económicos.

A menudo resulta conveniente pasar por alto el saqueo que acompañó al colonialismo. Algunos incluso ven al colonialismo como una forma de ayuda que contribuyó a iluminar un continente supuestamente en tinieblas. Como señaló un comentarista: «El debate sobre las compensaciones resulta amenazador, ya que da un vuelco completo a la narrativa habitual sobre el desarrollo. Este enfoque sugiere que la pobreza en los países del Sur no es un fenómeno natural, sino que ha sido generada interesadamente; atribuyéndole así a los países occidentales no el papel de benefactores, sino de saqueadores». Como afirmase esta persona, no hay suficiente dinero en el mundo para compensar los males del colonialismo. Hoy, además de la ayuda proveniente de las relaciones bilaterales, existen fundaciones filantrópicas que han asumido el mesiánico papel de establecer la senda y el modelo de desarrollo en África, algo no demasiado diferente de lo que antes fue una imposición.

Hoy en día, el desafío climático es un escenario en el que los pobres asumen todas las acciones de mitigación mientras los ricos y poderosos agravan los problemas. Aumentan las sequías, las hambrunas y la escasez de agua mientras los gobiernos desatienden las realidades socioculturales y ecológicas, priorizando la búsqueda de divisas. Para hacerse con más dinero en efectivo, los gobiernos compran los cebos de la compensación de carbono y el ambientalismo de mercado, y relajan los controles ambientales y financieros a las empresas transnacionales. Tal situación se pone de manifiesto en el acaparamiento de tierras y el desplazamiento de las comunidades forestales para dar paso a las plantaciones de monocultivos orientadas a la exportación o para acotar los bosques como reservas de carbono.

El amor por las divisas y la predisposición a ser vertederos de «mercancías», independientemente del hecho de que esto perjudica a la producción local, se manifiesta también en la proliferación de reglas de comercio injustas, zonas de libre comercio y guerras y otros conflictos violentos. Es instructivo observar que toda la sangre derramada en nacio-





nes ricas en minerales, como el Congo, no ha dejado de fluir. Llamadlos diamantes o petróleo sangrientos, pero ni la explotación de los recursos ni su exportación se han detenido.

La salida es darse cuenta de que estamos en un juego amañado, y convertirnos en agentes del cambio social. Pero ¿cuál es el cambio que queremos? Sin caer en el romanticismo, nuestro futuro puede muy bien hallarse en nuestro pasado. África tiene que recuperar su historia y afirmar los grandes pasos logrados en los primeros años pos-coloniales y hasta la década de 1980, cuando el Banco Mundial le impuso sus denominados Programas de Ajuste Estructural (PAE). Estos programas interrumpieron las inversiones sociales y perjudicaron la productividad fabril y agrícola. Posteriormente, habrá que analizar y resolver las fronteras artificiales que separan a nuestros pueblos en diversas nacionalidades y les imponen idiomas extranjeros divisivos. También haremos bien en recuperar la interconectividad de nuestra humanidad (*Ubuntu*), que constituyó el fundamento de la organización comunal.

El discurso de Africa Rising (África en ascenso) bien puede ser otro medio para amortiguar las reflexiones críticas sobre la naturaleza de las relaciones económicas entre nuestras naciones así como con las naciones del hemisferio Norte y China. Si el aumento se basa en las cifras del PIB, no reflejará las realidades objetivas de los ciudadanos, puesto que las cifras son impulsadas principalmente por la exportación de materias primas del sector extractivo. Aun así, ¡África debe alzarse! Y para ascender, debemos mantenernos firmes sobre la Tierra, que nos abre los ojos a nuestros contextos y realidades, a las fuerzas que han dominado nuestros patrones culturales, de creencias y de pensamiento. Será entonces cuando podremos cuestionar la noción de desarrollo. Será entonces cuando podremos ver las cadenas en nuestros tobillos y romperlas. Y entonces podremos hacer un llamamiento por el despertar de África.

## Referencias

- BOND, P. (2013), «Africa 'Rising', South Africa Lifting? Or the reverse?» [http://www.dailymaverick.co.za/opinionista/2013-02-06-africa-rising-south-africa-lifting-or-the-reverse/#.U0wu3sdn\\_R0](http://www.dailymaverick.co.za/opinionista/2013-02-06-africa-rising-south-africa-lifting-or-the-reverse/#.U0wu3sdn_R0).
- CHINWEIZU (1975), *The West and the Rest of Us — White Predators, Black Slaves and the African Elite*, Nueva York: Vintage Publishers.
- FANON, F. (1963), *The Wretched of the Earth*, Nueva York: Grove Press.
- FIORAMONTI, L. (2013) *Gross Domestic Problem: The Politics Behind the World's Most Powerful Number*, Zed Books.
- HICKEL, J. (2015), «Enough of aid —let's talk reparations», <https://www.the->





NNIMMO BASSEY

[guardian.com/global-development—professionals-network/2015/nov/27/enough-of-aid-lets-talk-reparations](https://www.guardian.com/global-development—professionals-network/2015/nov/27/enough-of-aid-lets-talk-reparations).

RODNEY, W. (1973), *How Europe Underdeveloped Africa*, Dar Es Salaam: Tanzanina Publishing House.

**Nnimmo Bassey** es director del grupo de reflexión ecológica Fundación Salud de la Madre Tierra (HOMEF) con sede en Nigeria. Fue presidente de Amigos de la Tierra Internacional de 2008 a 2012. Sus libros incluyen *Para cocinar un continente. Extracción destructiva y la crisis climática en África* (Pambazuka Press, 2012) y *La política del petróleo. Ecos de guerra ecológica* (Daraja Press, 2016). También ha sido galardonado con el Premio Nobel Alternativo (Livelihood Award).





## 2. América del Norte

Philip McMichael

**Palabras clave:** desarrollo, cambio climático, soberanía alimentaria

El «proyecto de desarrollo» de mediados del siglo XX se concretó, después de la depresión económica, la guerra mundial y la descolonización, como un modelo para el fortalecimiento de las naciones y una estrategia para el orden mundial en el contexto de la Guerra Fría. Estados Unidos encabezó la reconstrucción de posguerra para estabilizar el capitalismo mundial y extender su imperio económico en el mundo poscolonial. Al caricaturizar a las culturas del Tercer Mundo como subdesarrolladas, se encubrió el papel de la explotación colonial en el auge de Occidente, y el idealizado desarrollo industrial de estilo occidental se impuso como patrón universal, según los parámetros del Producto Interior Bruto. Como sustitutos del Primer Mundo, las instituciones de Bretton Woods (Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional) sirvieron como organismos financieros clave que complementaban a los programas de ayuda de Estados Unidos, catalogando a los países del Tercer Mundo como clientes comerciales y ganando acceso a los recursos estratégicos en una cruzada anticomunista. De este modo, aunque el desarrollo fue identificado como crecimiento económico nacional, evolucionó como régimen de mercado a escala mundial.

Presentado como un avance civilizador en el pasado y como la puerta a un futuro de consumo ilimitado, el desarrollo se normalizó en el discurso moderno como una seductora inevitabilidad. Pero el desarrollo es imaginado y medido solo en la columna positiva del balance de materiales. En tal sentido, se ha convertido en una paradoja, traicionando su promesa inicial. La perspectiva de un consumismo generalizado gracias a la ampliación del mercado mundial se ve desmentida por la desigualdad global, con una minoría privilegiada que consume las riquezas generadas por una mano de obra sobreexplotada y por los ecosistemas. En lugar de un consumo masivo, la paradoja nos muestra un enriquecimiento selectivo en medio de la precariedad laboral, el aumento de la deuda, y el trabajo deslocalizado. Por otra parte, es cada vez más evidente que el aumento de entropía favorece el deterioro de las condiciones ecológicas y el debilitamiento de las instituciones sociales, con unas élites políticas y económicas que solo buscan su autopreservación, y que ignoran las





necesidades de la ciudadanía y la crisis climática que se avecina. Un mundo inundado de mercancías no tiene sensores ambientales; como bien señaló el *Informe Stern sobre la economía del cambio climático*, del Reino Unido (2006), el cambio climático es el mayor fracaso del mercado mundial actual.

El desarrollo neoliberal hoy vigente favorece el enfoque capitalista centrado en la ganancia a corto plazo, potenciado por el aumento de la velocidad de circulación de capitales y mercancías, y por la yuxtaposición del «tiempo económico» de corto plazo con el «tiempo geoquímico-biológico controlado por los ritmos de la naturaleza» (Martínez-Alier, 2002: 215), que implica plazos largos. Por ejemplo, cuando la acuicultura del camarón destruye los manglares costeros, el criterio desarrollista de «todos los camarones que te puedas comer» socava no solo las áreas de cría de peces y los medios locales de subsistencia, sino también las reservas de la biodiversidad, los sumideros de carbono y las defensas costeras contra la subida de los mares (Ibíd: 80). Por otra parte, mientras que el tiempo económico alega una mejora lineal en el pasado, su pasado está siempre presente en el cambio climático:

Por cada año que el calentamiento global y las temperaturas continúen ascendiendo, las condiciones de vida en la tierra estarán cada vez más determinadas por las emisiones de antaño, de manera que los efectos de ayer se intensifican hoy —o, dicho de otra manera, *el poder causal del pasado aumenta inexorablemente*, hasta el punto en que de hecho es «demasiado tarde». La magnitud de ese terrible destino, frecuentemente advertido en el discurso del cambio climático, equivale al *hundimiento final de la historia en el presente*. (Malm, 2016: 9)

En todo esto, los seres humanos menos responsables del cambio climático son los más vulnerables, pues han sido marginados por el desarrollo: de las culturas rurales que aún perduran pasan a ser refugiados climáticos y luego habitantes de tugurios (un tercio de la población urbana mundial). Desde el punto de vista biofísico, la *Evaluación de los Ecosistemas del Milenio* de la ONU afirma que el reciente desarrollo económico «se ha traducido en una pérdida sustancial y en gran medida irreversible de la diversidad de la vida en la Tierra. Estos problemas, si no se tratan, disminuirán sustancialmente los beneficios que las generaciones futuras obtendrían de los ecosistemas» (2005: 1).

Por su parte, el Panel de Alto Nivel para la iniciativa Objetivos de Desarrollo Sostenible de las Naciones Unidas observó que «medio ambiente y





desarrollo nunca han llegado a armonizar» añadiendo la un tanto cuestionable propuesta de que «debido a que solo ‘estimamos lo que medimos’», un factor importante para la valoración adecuada de la abundancia natural de la tierra sería incorporar esta abundancia a los sistemas de contabilidad (DAES, 2013). Esta propuesta implica un determinado tipo de control sobre la naturaleza en nombre del interés privado, excluyendo otros significados y usos de la tierra, y privilegiando los derechos de los inversores sobre los derechos de los usuarios de la tierra. Además, esto profundizaría la externalización de la naturaleza al clasificar a los procesos biofísicos interactivos como «servicios de los ecosistemas», mercantilizándolos en nombre de la gestión ambiental y el «desarrollo sostenible», tal vez con la ilusión de que aún queda suficiente mundo natural que salvaguardar. Continuar promoviendo el desarrollo en un medio ambiente en peligro no deja de ser una pobre alternativa a la rehabilitación de los ecosistemas degradados y la promoción de prácticas biodiversas.

El posdesarrollo aborda estas múltiples contradicciones defendiendo principios de reparación y regeneración del mundo natural, partiendo de la responsabilidad local. La enorme diversidad de culturas rurales con sistemas agrícolas de bajos insumos, que producen más de la mitad de los alimentos del mundo, confirma esta posibilidad (Hilmi, 2012). Esta es la verdadera agricultura convencional, practicada durante siglos. El discurso del desarrollo, basado en la concentración del capital y un control centralizado, se ha apropiado del término «convencional» para definir la agricultura industrial, condenando a la obsolescencia a las prácticas agrícolas de bajos insumos. Pero esto también forma parte de la paradoja del desarrollo. Como sostiene la vasta coalición internacional de 200 millones de agricultores, La Vía Campesina: contando con apoyos, los sistemas agrícolas locales pueden «alimentar al mundo y enfriar el planeta,» adaptando las prácticas agrícolas a los ciclos naturales, con métodos agroecológicos regeneradores y en todos los países del Sur y del Norte globales, afianzando así un amplio movimiento de soberanía alimentaria a favor de la democratización de los sistemas alimentarios. La variante urbana incluye los mercados de alimentos de proximidad y las economías solidarias, experiencias afines a las más de 300 Ciudades en Transición que durante la última década han surgido en el Reino Unido, América del Norte, África del Sur, Europa y Australia, además de la gestión del descenso energético mediante la permacultura, la comunalización urbana, y la creación de alianzas intercomunitarias.

Tales iniciativas promueven la regeneración natural para restaurar la biodiversidad en lugar arruinar la biodiversidad, el secuestro de emisio-



nes en lugar de su liberación a la atmósfera, y la conversión de la energía en lugar de su consumo. Todos estos son principios posdesarrollistas, ya existentes, opuestos a los descuentos de mercado o a los intentos de reducir la naturaleza a una simple mercancía. Para la supervivencia de la humanidad y, de hecho, de toda la vida en la Tierra, la protección de estos principios material y socialmente significativos es imprescindible para el la sostenibilidad de los entornos rurales y urbanos. En este sentido, el posdesarrollo equivale a poner fin al fetichismo del mercado.

## Referencias

- MALM, A. (2016), *Fossil Capital. The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*, Londres y Nueva York: Verso Books.
- MARTÍNEZ-ALIER, J. (2002), *The Environmentalism of the Poor. A Study of Ecological Conflicts and Valuation*, Cheltenham: Edward Elgar.

## Recursos

- HILMI, A. (2012), [http://ag-transition.org/pdf/Agricultural\\_Transition\\_en.pdf](http://ag-transition.org/pdf/Agricultural_Transition_en.pdf)
- United Nations (2005) <http://www.millenniumassessment.org/en/Global.html>
- United Nations (UNDESA) (2013) <https://sustainabledevelopment.un.org/index.php?page=view&type=400&nr=893&menu=1561>.

**Philip McMichael** es profesor de Sociología del Desarrollo en la Universidad de Cornell, Nueva York. Autor de los premiados *Settlers and the Agrarian Question: Foundations of Capitalism in Colonial Australia* (1984), *Development and Social Change: A Global Perspective* (2016, sexta edición), y *Food Regimes and Agrarian Questions* (2013, con ediciones en castellano, portugués, coreano, chino, italiano, tailandés y bahasa), también ha coordinado los volúmenes *The Global Restructuring of Agro-Food Systems* (1994), *New Directions in the Sociology of Global Development* (2005, con F. H. Buttel), y *Contesting Development: Critical Struggles for Social Change* (2010). Sus investigaciones actuales se centran en el acaparamiento de tierras y los derechos a la tierra, los regímenes alimentarios y la soberanía alimentaria. Ha trabajado para la FAO, el UNRISD, Vía Campesina y el Comité Internacional para la Planificación de la Soberanía Alimentaria, y es miembro del Mecanismo de la Sociedad Civil del Comité de la FAO sobre Seguridad Alimentaria Mundial.





### 3. América del Sur

Maristella Svampa

**Palabras clave:** consumismo, subdesarrollo, matriz colonial de poder, extractivismo

Enfoques críticos de la visión hegemónica del desarrollo ha habido en América Latina desde el comienzo de la discusión sobre *Los Límites del Crecimiento* (1972), pasando por los debates sobre el Desarrollo Sustentable, hasta la actual crítica a la expansión de la frontera de mercancías. En esa línea quisiera destacar tres momentos clave del pensamiento latinoamericano: el primero, centrado en la crítica a la sociedad de consumo; el segundo, en la crítica posdesarrollista; por último, en la crítica al extractivismo.

La primera etapa aparece ilustrada por el brasileño Celso Furtado, quien ya alejado del cepalismo clásico respondió al Informe Meadows afirmando que una de las conclusiones indirectas del informe era que el estilo de vida promovido por el capitalismo debía ser preservado para una minoría (los países industrializados y, dentro de los subdesarrollados, las minorías dominantes), pues todo intento de generalizarlo provocaría un colapso del sistema. En la misma línea se destaca el grupo interdisciplinario de la Fundación Bariloche (Argentina), coordinado por Amílcar Herrera, que sostuvo que detrás del Informe Meadows había una lógica neomalthusiana, propia del discurso hegemónico. En 1975 dicho grupo elaboró un modelo alternativo (*¿Catástrofe o Nueva Sociedad? Modelo Mundial Latinoamericano*), que afirmaba que el uso devastador de los recursos naturales y el deterioro del medio ambiente no estaba ligado al aumento de la población, sino al alto consumo de los países más ricos, lo cual imponía una división entre países desarrollados y subdesarrollados. Los sectores privilegiados del planeta debían, por ende, reducir su consumo excesivo, disminuir su tasa de crecimiento para reducir la presión sobre los recursos naturales y el medio ambiente. Aunque estas críticas no escapaban a productivismo dominante (la importancia del crecimiento económico como un valor en sí mismo, sin límites), tuvieron la virtud de colocar un primer cuestionamiento a la episteme dominante.

Asimismo, hacia los años ochenta otros conceptos enfatizaron la crítica al consumo (entre ellos, la noción de «desarrollo a escala hu-



mana» y la teoría de las necesidades del economista chileno Manfred Max-Neef), pero, como señala Arturo Escobar, la crítica cultural más aguda a la sociedad posindustrial, caracterizada por la racionalidad instrumental y el materialismo craso (que en Europa realizaba Marcuse), provino de Ivan Illich, el creador de la noción de *convivialidad*, que tendría una gran influencia en la región. Así, en esta primera etapa, la crítica al desarrollo pasaba por repensar centralmente *el consumo y los patrones culturales*, en función del interés social y de la creación de sociedades más igualitarias, asentadas en estilos de vida más austeros y en un sistema productivo de mayor longevidad.

El segundo momento está asociado a la *perspectiva posdesarrollista* que analiza el desarrollo como discurso de poder. Ahí se destacan aportaciones de Gustavo Esteva, en el *Diccionario del Desarrollo*, coordinado por W. Sachs (1992), quien realizaba una crítica radical subrayando la matriz colonial de la idea de desarrollo; esto es, la invención por parte de Estados Unidos y las demás potencias occidentales, al finalizar la Segunda Guerra Mundial (1949), del desarrollo y de su contracara, el subdesarrollo. En esa línea, la otra gran aportación es la crítica posdesarrollista de Arturo Escobar, quien desmontaría el concepto moderno de desarrollo, mostrando los mecanismos principales de dominación (la división entre desarrollo/subdesarrollo; la profesionalización del problema —los expertos— y su institucionalización en una red de organizaciones nacionales, regionales e internacionales), así como el ocultamiento y subvaloración de otras experiencias y conocimientos locales. Además, Escobar ya planteaba que no debían pensarse en Desarrollos Alternativos sino en Alternativas al Desarrollo.

Una tercera etapa se abre hacia el año 2000, con la crítica a los (*neo*)*extractivismos* existentes y el ingreso al *Consenso de los Commodities*. Estas nociones instalan una crítica al productivismo dominante que recorre la visión hegemónica del desarrollo, ilustrada en la actualidad por la expansión de megaproyectos extractivos (megaminería, explotación petrolera, nuevo capitalismo agrario con su combinación de transgénicos y agrotóxicos, megarrepresas, megaemprendimientos inmobiliarios, entre otros), caracterizados por la ocupación intensiva de los territorios, el acaparamiento de tierras y la apropiación destructiva de bienes naturales para la exportación. Mientras el *extractivismo* hace referencia a la sobreexplotación y exportación a gran escala de bienes primarios desde Latinoamérica hacia los países centrales y potencias emergentes, el *Consenso de los Commodities* afirma que, de modo similar a la época del Consenso de Washington, existiría un acuerdo —con el paso de los años, cada vez más explícito— acerca del carácter irrev-

cable o irresistible de la actual dinámica extractivista que obturaría la posibilidad de un debate sobre las alternativas a los actuales modelos de desarrollo. Más allá de las ventajas comparativas (los altos precios internacionales), esta dinámica consolida el rol histórico de la región como proveedora de materias primas, acentuando las asimetrías entre el centro y la periferia, tal como aparece reflejado en la tendencia a la reprimarización de las economías y en la distribución desigual de los conflictos socioambientales.

Sin embargo, a diferencia de épocas anteriores donde lo ambiental era una dimensión más de las luchas, poco asumida explícitamente, en la actualidad estamos frente a una resignificación de la problemática ambiental, en clave territorial, política y civilizatoria, que cuestiona la visión hegemónica del Desarrollo. Por un lado, la «ambientalización de las luchas» (Enrique Leff) se traduce en la emergencia de diferentes *movimientos eco-socio-territoriales* orientados contra sectores privados (corporaciones, la mayor parte, transnacionales) así como contra el Estado (en sus diferentes escalas y niveles), que en la dinámica de lucha tienden a ampliar y radicalizar su plataforma representativa y discursiva incorporando otros temas, tales como el cuestionamiento a los modelos de desarrollo percibidos como monoculturales y crecientemente destructivos, y poniendo en crisis al mismo tiempo la visión instrumental y antropocéntrica de la naturaleza, basada en una ontología dualista y jerárquica.

Contemplando este panorama epistémico-político, podemos afirmar que asistimos a la consolidación de un pensamiento radical, que apunta a una nueva racionalidad ambiental y una visión posdesarrollista: conceptos-horizonte como el de Buen Vivir, Bienes Comunes, Ética del cuidado, Soberanía Alimentaria, Autonomía, Derechos de la Naturaleza y ontologías relacionales forman parte del nuevo giro dialéctico del pensamiento latinoamericano que sintetiza los aportes de otras épocas, integrando tanto la crítica a los modelos de consumo y patrones culturales dominantes, como potenciando y llevando más allá la perspectiva del posdesarrollo.

## Referencias

- ESCOBAR (2014), *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones Unaula. Ver <https://mundoroto.files.wordpress.com/2015/03/sentipensar-con-la-tierra.pdf>
- GUDYNAS, E. (2015), *Extractivismos. Ecología, economía y política de un modo de entender la naturaleza*, Cochabamba: Cedib-Claes,



MARISTELLA SVAMPA

SVAMPA, M. (2016), *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. Buenos Aires: Edhasa, 2016.

## Recursos

Grupo Permanente de Trabajo Sobre Alternativas al Desarrollo: <http://www.rosalux.org.ec/es/aliados/88-grupo-permanente-de-alternativas-al-desarrollo/-grupo>

**Maristella Svampa** es una socióloga argentina, escritora e investigadora en el Consejo Nacional de Investigación Científica y Técnica (CONICET) de Argentina. Es profesora en la Universidad Nacional de La Plata y autora de varios libros de sociología política y movimientos sociales, además de varios libros de ficción. Es miembro del Grupo de Trabajo de Alternativas al Desarrollo de la Fundación Rosa Luxemburg.





## 4. Asia

Vandana Shiva

**Palabras clave:** crisis globales, lógica capitalista patriarcal, violencia económica, pobreza, oikos

Tenemos que ir más allá del discurso del «desarrollo» y el PIB como forma de pensamiento patriarcal capitalista y recuperar nuestra verdadera humanidad como miembros de la familia de la Tierra. Como Ronnie Lessem y Alexander Schieffer escribieron:

Si los padres de la teoría capitalista hubieran escogido para sus construcciones teóricas a una madre en lugar de un hombre burgués soltero como la unidad económica más pequeña, no habrían sido capaces de formular el axioma de la naturaleza egoísta del ser humano en la forma en que lo hicieron. (p. 124)

Las economías capitalistas patriarcales están conformadas a partir de la guerra y la violencia; guerras contra la naturaleza y las diversas culturas, y violencia contra las mujeres. Y si bien el objetivo es poseer y controlar la riqueza real que la naturaleza y las personas producen, hay una sustitución creciente de procesos materiales por ficciones económicas como «la lógica» de los mercados competitivos.

La separación es la característica clave de los paradigmas que surgen de la convergencia de los valores patriarcales y el capitalismo. En primer lugar, la naturaleza es separada de los seres humanos, luego los humanos se separan según el género, la religión, la casta o la clase. Esta separación de aquello que está interrelacionado e interconectado es la raíz de la violencia; primero en la mente, luego en nuestras vidas cotidianas. No es un accidente que las desigualdades sociales del pasado hayan asumido una forma nueva y brutal con el auge de la globalización corporativa. Esto ha permitido que los cinco hombres más ricos del mundo acumulen tanta riqueza como la que posee el 50% de la humanidad. Con las tendencias actuales, en breve el uno por ciento controlará tanta riqueza como el 99% restante.

Hoy en día, las grandes empresas reclaman una personalidad jurídica por encima de los derechos de las personas reales. Pero el





distanciamiento entre los constructos ficticios y las verdaderas fuentes de creación de riqueza ha ido aún más lejos. Las finanzas son ahora sustituidas por el capital, con instrumentos y tecnologías que permiten a los ricos acumular riquezas como «rentistas» sin hacer nada. En la economía financiera, hacer dinero se basa en la especulación; y la desregulación financiera permite que los ricos especulen utilizando los salarios duramente ganados por otras personas. La idea de «crecimiento» se ha convertido en el indicador de cómo hacer dinero. La pobreza y la exclusión del 99% de los seres humanos de la economía del uno por ciento están vinculadas al paradigma del crecimiento, diseñado por el Gran Dinero del capitalismo patriarcal, solo para que ese Gran Dinero sea todavía más grande.

Aquello que el paradigma del crecimiento económico no toma en consideración es la destrucción de la vida, tanto en la naturaleza como en la sociedad. Tanto ecología como economía derivan de la palabra griega «oikos», que significa «casa». La ecología es la ciencia de la actividad doméstica; la economía supuestamente es la gestión del ámbito doméstico. Cuando la economía va en contra de la ciencia ecológica da lugar a la mala gestión de la Tierra, nuestro hogar. La crisis climática, la crisis del agua, la crisis de la biodiversidad, la crisis alimentaria son todas y cada una síntomas de la mala gestión de la Tierra y sus recursos. La gente gestiona mal el planeta y destruye sus procesos ecológicos al no reconocer a la naturaleza como la «capital real» y la «fuente» de todo lo demás que se deriva de ella. Sin la naturaleza y sus procesos ecológicos para mantener la vida en la Tierra las grandes economías tienden a colapsar y las civilizaciones desaparecen.

De acuerdo al actual modelo de desarrollo neoliberal, los pobres son pobres porque el uno por ciento se ha apropiado de sus recursos y riquezas. Esto lo vemos hoy en día en el desplazamiento tanto de las comunidades kurdas de Rojava en Medio Oriente y de los rohingya de Myanmar. Los campesinos son cada vez más pobres debido a que el uno por ciento promueve una agricultura industrial basada en la compra de semillas e insumos químicos costosos. Esto les condena al endeudamiento y destruye sus suelos, el agua, la biodiversidad y su libertad. Monsanto monopolizó el suministro de semillas de algodón a través de su publicitada comercialización del algodón Bt genéticamente modificado. Desde entonces, durante los últimos dos decenios, más de 300.000 agricultores indios se han suicidado debido a las deudas contraídas; la mayoría de estos suicidios se concentran en el cinturón de cultivo de algodón. He creado una granja de investigación rural llamada Navdanya para resistir ante estos







violentos monopolios. Allí preservamos las variedades tradicionales de algodón orgánico utilizadas por los agricultores, para luego distribuir las a través de un movimiento por la Libertad de Semillas.

Si los agricultores son cada vez más pobres es porque el Cártel del Veneno —ahora reducido a tres jugadores— Monsanto Bayer, Dow Dupont, Syngenta Chem China —los hace dependientes de la compra de semillas y productos químicos costosos. Las empresas verticalmente integradas que vinculan las semillas con los productos químicos y con el comercio internacional de comida chatarra procesada están apropiándose del 99% del valor producido por los agricultores. Los agricultores son cada vez más pobres porque el «libre comercio» promueve el *dumping*, la destrucción de los medios de subsistencia, y la caída de los precios agrícolas. Además, los pequeños agricultores son en realidad más productivos que las grandes fincas de agricultura industrial, y sin utilizar sustancias perjudiciales para el medioambiente como fertilizantes, pesticidas y semillas modificadas genéticamente. La organización internacional Vía Campesina señala que las formas tradicionales de abastecimiento de alimentos incluso mitigan el calentamiento global.

No hace falta decir que la economía del uno por ciento es profundamente antívida, y muchos de sus efectos son padecidos también por los y las trabajadoras de los países del Norte global. La ONG filipina IBON afirma que, particularmente, la violencia masculina se utiliza para mantener explotables a las mujeres, ya sea como trabajadoras productivas o como cuerpos reproductores. Los pueblos de todo el mundo están volviéndose cada vez más pobres porque los gobiernos captados por el uno por ciento imponen las lucrativas políticas de privatización de la salud, la educación, el transporte y la energía, todas ellas potenciadas por las directrices del Banco Mundial y del FMI. Las mujeres, los trabajadores, los agricultores y la naturaleza en general son convertidos en «colonias» por el paradigma económico capitalista patriarcal dominante. Este modelo de «desarrollo» muestra una convergencia de dos formas de violencia: el poder de las antiguas culturas patriarcales, combinado con el moderno *reino del dinero* neoliberal.

## Referencias

- LESSEM, R. y A. SCHIEFFER (2010), *Integral Economies*, Farnham, Reino Unido: Ashgate / Gower.
- SHIVA, V. (2005), *Earth Democracy*, Boston: South End.
- (2009) *Soil not Oil*, Londres: Zed Books.





VANDANA SHIVA

## Recursos

Revista Resurgence: <http://www.resurgence.org/magazine/article250-how-wealth-creates-poverty.html>.

Instituto de Investigación Navdanya (Nueve Semillas), Dehradun, India: [www.navdanya.org](http://www.navdanya.org).

Vía Campesina (2009), *Los pequeños agricultores están enfriando el planeta*, Jakarta: VC.

**Vandana Shiva** es directora de la Fundación de Investigación para la Ciencia, Tecnología y Ecología, Nueva Delhi. Física cuántica; activista por el medio ambiente mundial; autora de numerosos libros, que incluyen *Abrazar la vida: Mujeres, ecología y desarrollo* (1989), *Monocultivos de la mente* (1993), *Ecofeminismo*, junto a Maria Mies (1997) y *Cosecha robada* (2001). Galardonada con el Premio Nobel Alternativo (Livelihood Award) y el Premio de la Paz de Sidney.





## 5. Europa

José María Tortosa

**Palabras clave:** maldesarrollo, necesidades humanas básicas, diagnóstico, sistema mundial

La palabra *maldesarrollo* implica una metáfora, en parte como reacción a las debilidades y efectos secundarios nocivos del *desarrollo* como programa, una palabra (y su correspondiente, el *subdesarrollo*) que entró en el lenguaje público sobre todo a partir del discurso inaugural del presidente H. Truman de 1949 en el que también primaba un claro anticomunismo, propio de aquella época. En su uso, en la palabra *desarrollo* subyacía una metáfora tomada de la biología, a saber, que los seres vivos se «desarrollan», es decir, crecen siguiendo su código genético. Se trata de un proceso que es natural, gradual, sin saltos y beneficioso. En caso de no producirse tal «desarrollo», el médico puede intervenir redirigiéndolo como se venía a decir en el «punto cuarto» de aquel discurso: se trataría, se decía entonces, de poner de acuerdo empresas y gobiernos de los países «desarrollados» para transferir tecnología y producir crecimiento en los «subdesarrollados». Pero con una salvedad: «The old imperialism-exploitation for foreign profit-has no place in our plans. What we envisage is a program of development based on the concepts of democratic fair-dealing». [El antiguo imperialismo/explotación con fines de lucro extranjeros no tiene cabida en nuestros planes. Lo que prevemos es un programa de desarrollo basado en los conceptos de un trato democrático justo].

Como puede observarse, al igual que otras metáforas, la del *desarrollo* tiene el riesgo de esconder ideología y más si se centra en el objetivo a seguir, el del crecimiento, normalmente del PIB, y, además, sin hacer referencia alguna a sus límites, como si el crecimiento fuese algo ilimitado, obviando la segunda parte de la metáfora biológica, a saber, el envejecimiento, además de olvidar casi sistemáticamente la relación entre ese proceso y su medio ambiente, relación que no tiene que ser necesariamente beneficiosa.

La metáfora del *maldesarrollo* es otra. Los seres vivos, según esta perspectiva, sufren maldesarrollo cuando sus órganos no siguen su código, se desequilibran entre sí, se malforman. Su uso en las ciencias sociales parece haberse iniciado con un artículo de Sugata Dasgupta de 1967.



La obra clásica es la de Samir Amin de 1990. También puede citarse el libro que editó Jan Danecki en 1993 con participación intercontinental que refleja las discusiones en el proyecto «Goals, Processes and Indicators of Development» (GPID Project) de la Universidad de Naciones Unidas, 1978-1982, en el que también participó Amin, y que dirigió Johan Galtung y, después, Carlos Mallman.

Es una metáfora, pero a diferencia de «desarrollo», «maldesarrollo», como se insinúa en el título del libro de Amin, intenta referirse a la constatación, primero, del fracaso, a escala mundial, del programa del «desarrollo» y, segundo, a la constatación del Mal Vivir que puede observarse en la estructura y el funcionamiento del sistema mundial y de sus componentes, desde los estados a las comunidades locales. Si «desarrollo» implica un elemento normativo (deseable), «maldesarrollo» contiene un componente empírico (observable) o incluso crítico (indeseable).

Ampliando la metáfora, se puede entrar en lo que sería la medicina clínica que parte de un diagnóstico, efectúa un pronóstico y establece una terapia para responder a lo diagnosticado que lo ha sido en términos de un ideal, la salud, no siempre bien definido, pero cuya ausencia sí suele quedar bien definida y clasificada: la enfermedad. En este sentido, el maldesarrollo puede entenderse como parte de una enfermedad cuyos componentes pueden enumerarse según el siguiente cuadro en el que, por un lado, están las necesidades básicas, según las especifica Johan Galtung, y, por otro, los tres (o cuatro) niveles en los que puede llevarse a cabo el diagnóstico: el sistema local (que puede distinguirse del estatal), el ecosistema y el sistema mundial o, como preferirá llamarse con Fernand Braudel e Immanuel Wallerstein, sistema-mundo.

	Estatal/Local	Ecosistema	Sistema mundial
<b>Bienestar</b>	Pobreza Inequidad, desigualdad Estancamiento	Calentamiento Agotamiento Contaminación	Polarización Periferización Explotación
<b>Libertad</b>	Democracia escasa Represión Marginación	Dependencia de la naturaleza, sin «partenariado»	Dependencia Represión Marginación
<b>Identidad</b>	Colonización interna Nacionalismo Fundamentalismos	Enajenación ante la naturaleza, pérdida de raíces	«Colonialidad» Homogeneización Reacciones «identitarias»
<b>Seguridad</b>	Violencia Guerra civil Terrorismo	Catástrofes de origen humano	Guerra entre estados Terrorismo transnacional Nuclearización

El cuadro puede leerse en horizontal, constatando los casos de insatisfacción de la correspondiente necesidad humana básica. Sin embargo, la lectura en vertical puede resultar más fructífera.

Dicha lectura se puede iniciar en la tercera columna que se refiere a las relaciones entre los diferentes actores del sistema mundial caracterizados por su asimetría en cuanto a capacidad y poder de decisión y de influencia. No se trata de «desarrollados» y «subdesarrollados» caracterizados por su crecimiento y tecnología, sino de centro y periferia caracterizados por su poder.

La segunda columna se refiere a temáticas que han estado presentes, por lo menos a nivel retórico, en algunos planteamientos del «desarrollo» como los del ecodesarrollo. Se ponen aquí para llamar la atención sobre una doble realidad: por un lado, que sus causas suelen estar más en los países centrales (y recientemente en los emergentes). Por otro lado, que nos encontramos ante problemas que, aunque en algunos casos puedan ser más dramáticos en sus efectos contra las periferias en forma de catástrofes de origen humano, sin embargo, los efectos para la supervivencia de la especie y para el mantenimiento del actual sistema podrían ser generalizados.

Finalmente, la primera columna indica los puntos en los que mejor se reconoce o se constata el maldesarrollo actual. Su incidencia es mucho mayor en los países de la periferia, después en los emergentes y, finalmente, en los países centrales y en el hegemónico actual. Pero la pobreza, la represión, el fundamentalismo o la violencia criminal no son patrimonio exclusivo de la periferia, sino que se encuentra (a veces con mayor intensidad) en los países centrales.

Lo que hace diferente el uso de la palabra maldesarrollo es que no lleva a una clasificación, más o menos artificiosa, en países «desarrollados» y países «subdesarrollados» como quedaba claro ya en el discurso de Truman, con la propuesta de que los «desarrollados» socorriesen a los «subdesarrollados». La perspectiva que aporta es diferente: todos los países están, de una forma u otra, maldesarrollados, y la razón última es su inmersión, todos, en el sistema-mundo que lo produce, a saber, el capitalismo, que es donde parece residir el problema.

## Referencias

AMIN, S. (1990), *Maldevelopment: Anatomy of a Global Failure*, United Nations University Press (actualizado en Pambakuza Press & Fahamu Books, 2011).

- DANECKI, J. (ed.) (1993), *Insights into Maldevelopment: reconsidering the idea of progress*, Warsaw, University of Warsaw, Institute of Social Policy.
- DASGUPTA, S. (1968), «Peacelessness and Maldevelopment: A New Theme for Peace Research in Developing Nations», *Proceedings of the International Peace Research Association*, Second Conference, Vol. II. Assen, Koinklijke Van Gorcum and Co.
- GALTUNG, J. (1980), «The Basic Needs Approach» en *Human needs. A contribution to the current debate*, K. Lederer ed., Cambridge: Oelgeschlager, Gunn & Hair. Original paper written in 1978: <https://www.transcend.org/galtung/papers/The%20Basic%20Needs%20Approach.pdf>
- TORTOSA, J. M. (2011), *Maldesarrollo y Mal Vivir. Pobreza y violencia a escala mundial*, Quito, Abya Yala.
- UNCETA, K. (2009), «Desarrollo, subdesarrollo, maldesarrollo y postdesarrollo: una mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones», *Carta Latinoamericana — Contribuciones en Desarrollo y Sociedad en América Latina*, Montevideo, nº 7.

**José María Tortosa** (Albaida, España, 1943). Doctor en Ciencias Sociales (Roma, 1973) y Sociología (Madrid, 1982). En la Universidad de Alicante, catedrático del Departamento de Sociología II (1991 a 2009), director (2006-2007) y colaborador honorífico desde 2009 del Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz. Colaborador del *Goals, Processes and Indicators of Development Project*, United Nations University, 1978-1982. Autor de una treintena de libros.



## 6. Oceanía

Kirk Huffman

**Palabras clave:** Melanesia, Regenvanu, Kastom Ekonomi, Australia, el Pacífico

Los extranjeros nos decían que teníamos que «cambiar», luego nos dijeron que necesitábamos «progreso» y ahora nos dicen que necesitamos «desarrollo». Por lo general, esto significa que están buscando algo que tenemos, ya sea nuestros bosques o nuestra tierra o lo que está bajo nuestra tierra, o nuestras almas o la lengua o la cultura, o nuestro sentimiento de satisfacción con nuestro modo de vida... [Jefe de aldea]

Los representantes extranjeros citados bien pueden ser del Banco Mundial, del Banco Asiático de Desarrollo (BAD), de los gobiernos extranjeros, de empresas madereras o mineras, o de ONG. Las nuevas iglesias pentecostales promueven los mismos puntos de vista. Todo es parte de un nuevo mundo de «crecimiento perpetuo», donde el dios verdadero es la acumulación de dinero. De ahí que muchos proyectos de «desarrollo» por todo el Pacífico o bien no han traído los resultados prometidos o han fracasado completamente; hasta el punto que a menudo la palabra «desarrollo» se utiliza ahora como broma para referirse a algo que va mal.

Gran parte del desarrollo destructivo se concentra en las islas melanesias mayores del Pacífico occidental. En la Polinesia, es decir, en el Pacífico central y oriental, y hacia el norte en Micronesia, las islas son más pequeñas y carecen de recursos. Las excepciones notables son Nauru y Banaba, casi destruidas por la extracción de fosfato. En Melanesia, que comprende Nueva Guinea, las Islas Salomón, Vanuatu, Nueva Caledonia y la nación fronteriza de Fiji, un terrible «desarrollo» prosigue a buen ritmo. Papúa Occidental está siendo talada para dejar sitio a las plantaciones de aceite de palma y a la mayor mina de cobre y oro del mundo; también está experimentando un lento genocidio, debido a que el proyecto Transmigrasi, originalmente financiado por el Banco Mundial, ha trasladado a miles de familias pobres de Java para «desarrollar» la región con la colaboración del ejército de Indonesia y fuerzas paramilitares.

En la vecina Papúa Nueva Guinea, un vasto proyecto de gas natural licuado de Exxon Mobil antagoniza a las poblaciones tribales, a la vez que



se implementa un escandaloso programa de Licencias Comerciales Especiales Agrícolas. El último capítulo de esta saga enfrenta a los propietarios de tierras en la isla de Nueva Bretaña contra el gigante maderero malasio Rimbunan Hijau. El gobierno de este país está aliado con la empresa, que también es propietaria de un periódico local y de una empresa de transporte, además de un gran complejo hotelero en la capital, Port Moresby.

Otro caso aberrante de promoción del desarrollo es la isla de Bougainville, desde 1990 objeto de operaciones militares de Papúa Nueva Guinea durante casi una década, después de que los isleños cerraran la mina de cobre de Rio Tinto Panguna. Entre 10.000 y 20.000 isleños murieron durante este período. Australia todavía ejerce presión entre bastidores para conseguir la reapertura de la mina y ofrece grandes honorarios de consultoría a los académicos y académicas, con el fin de lograr que el ahora autónomo gobierno de Bougainville dé su acuerdo. Las mujeres, en particular, se oponen tenazmente a estos intentos. La trágica situación de Bougainville inspiró la película de 2009 *Avatar*, y el film de 2013 *Mr Pip* se basa en ella.

Las explotaciones forestales y ciertas operaciones mineras están generando problemas en las Islas Salomón. Más hacia el sur y el este, la nación de Vanuatu tiene pocos recursos minerales y ya en las décadas de 1980 y 1990 expulsó a dos grandes compañías madereras asiáticas. Sin embargo, a comienzos de la década de 2000, Vanuatu se convirtió en presa de los acaparadores de tierras gracias al uso indebido de una nueva legislación de registro de títulos que permite subdividir las tierras indígenas y venderlas a extranjeros. Esta amenaza ha movilizado a la población de Vanuatu y en 2006 se organizó una Cumbre Nacional de la Tierra. Ralph Regenvanu, ex director del Centro Cultural de Vanuatu, fundó luego el Partido por la Tierra y la Justicia. Actualmente, como ministro de Tierras, ha introducido una legislación más estricta para proteger las propiedades indígenas. El partido de la oposición, con el apoyo de inversores y agentes de bienes raíces, viene presentando mociones de confianza en el parlamento, con la esperanza de hacerse con el gobierno y volver a facilitar el acaparamiento de tierras.

Conocida en la historia reciente como Nuevas Hébridas, Vanuatu pasó por la experiencia única de estar gobernada simultáneamente por dos potencias coloniales: Gran Bretaña y Francia. Por lo tanto, desde la independencia en 1980, los habitantes de Vanuatu han sido sabiamente recelosos de las influencias externas. El modelo tradicional del Pacífico, conocido como *Kastom* en inglés pidgin, es percibido por los economistas como «obstructor del desarrollo». Pero los melanesios inteligentes tienden



a ver el *Kastom* como una forma de protección ante el «mal desarrollo» y la enfermedad que viene con él, la *Sikblong Mane* o adicción al dinero. En 2005, el Centro Cultural de Vanuatu comenzó a promover el estilo de vida y la economía tradicionales de Melanesia, y en 2007 el gobierno declaró una *Yiablong Kastom Ekonomi*.

Regenvanu ha descrito la economía tradicional como la fuente de la resiliencia melanesia. Su intervención en la conferencia del Instituto Lowy en 2009 sobre «Las islas del Pacífico y el mundo: la crisis económica mundial» fue sin duda la ponencia más significativa presentada en este encuentro de Brisbane. Incluso entonces, los economistas del Banco Mundial y los políticos de la región ignoraron su sabiduría. Los habitantes de Vanuatu desean promover la *Kastom Ekonomi* y la protección de los derechos de la tierra, la agricultura y la autosuficiencia es un proyecto mucho más sostenible que los modelos de crecimiento continuo, como aquello de «tierra y alimentos en oferta», la excesiva dependencia del turismo, o los «estilos de vida para baby boomers jubilados australianos».

Australia es parte de Oceanía, pero tiene dificultades para asumirlo. También tiene problemas con sus pueblos originales, que no tienen reconocimiento constitucional y cuya Ley de Derechos Indígenas está constantemente amenazada por propuestas de desarrollo. Los primeros pobladores de Australia tienen también la tasa más alta de encarcelamiento indígena en relación a cualquier otro lugar del mundo. Desde 1863 hasta finales de siglo, las plantaciones de azúcar de Queensland dependieron de una mano de obra importada de las islas del Pacífico, cuyos integrantes eran llamados «kanakas». Todavía hoy los trabajadores estacionales del Pacífico proporcionan mano de obra a las granjas de Australia, y los isleños tienen opiniones divergentes sobre este «país hermano mayor». Estas opiniones mejorarían si el país levantase la prohibición de 2008 sobre el consumo de kava, y moderase su retórica sobre el desarrollo económico favoreciendo visiones políticas cultural y climáticamente respetuosas. En su defecto, China e Indonesia están esperando entre bastidores con modelos de «desarrollo» que presagian lo peor para los estilos de vida tradicionales del Pacífico.

## Referencias:

- GINZBURG, O. (2006), *There you go!* Londres: Survival International. Disponible en: [www.survivalinternational.org/thereyougo](http://www.survivalinternational.org/thereyougo).
- HUFFMAN, K. (2005), *Traditional Money Banks in Vanuatu*, Port Vila: Consejo Nacional de Cultura de Vanuatu / UNESCO.



KIRK HUFFMAN

REGENVANU, R. (2010), «The Traditional Economy as Source of Resilience in Vanuatu» en Tim Anderson y Gary Lee (eds.) *In Defense of Melanesian Customary Land*, Sydney: AidWatch, pp 30-33.

REGENVANU y otros en *Pacific Currents*, 1/2 y 2/1, abril de 2010. Disponible en: [http://intersections.anu.edu.au/pacificcurrents/huffman\\_review.htm](http://intersections.anu.edu.au/pacificcurrents/huffman_review.htm).

ROBIE, D. (2014), *Don't Spoil My Beautiful Face: Media, Mayhem & Human Rights in the Pacific*, Auckland: Little Island Press.

## Datos biográficos

**Kirk Huffman** es antropólogo/etnólogo y vive en Sydney; tiene una experiencia de 18 años de trabajo de campo en Vanuatu y también en las Salomón, el Magreb y zonas del Sáhara, el norte de Colombia y el Mediterráneo occidental. Es director honorario del Museo Nacional del Centro Cultural de Vanuatu.





# UNIVERSALIZAR LA TIERRA: SOLUCIONES REFORMISTAS







## 7. Agricultura climáticamente inteligente

Teresa Anderson

**Palabras clave:** agricultura, cambio climático, agricultura climáticamente inteligente, agronegocios, lavado de imagen, adaptación, mitigación

«Agricultura climáticamente inteligente» es una expresión de moda utilizada para describir la agricultura que supuestamente mitiga o se adapta al cambio climático. Sin embargo, la falta de «definiciones o criterios» significa que la industria de los agronegocios ha adoptado con entusiasmo el término para volver a calificar sus actividades como buenas para el clima. Muchas organizaciones en el movimiento por los alimentos desconfían, o incluso se oponen, al concepto de «agricultura climáticamente inteligente». Comparten preocupaciones cada vez mayores de que el término, al ser tan vago, permite que se utilice para lavar la imagen de prácticas supuestamente ecológicas que, de hecho, son perjudiciales para el clima y para la agricultura. A muchos les preocupa que la promoción de la «agricultura climáticamente inteligente» provoque más daño que beneficio, socavando en realidad la «transición» que se necesita con urgencia en nuestros sistemas alimentarios.

El término «agricultura climáticamente inteligente» fue inicialmente desarrollado por la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO) con el objetivo de promover métodos agrícolas que pudieran mitigar y adaptarse al cambio climático, a la vez que aumentar los rendimientos.

El problema es que no hay definiciones específicas para lo que puede, o no puede, llamarse «climáticamente inteligente». Como resultado de la vaga conceptualización de la FAO, las multinacionales del sector adoptan libremente la expresión para describir prácticas que —afirman— impulsan la innovación y reducen el impacto ambiental. Sin embargo, no hay criterios significativos ni evidencia sólida que justifiquen la utilización del término. Las prácticas de «agricultura climáticamente inteligente» no están obligadas a seguir principios agroecológicos o similares. Tampoco existen salvaguardas sociales para evitar que las actividades denominadas «climáticamente inteligentes» socaven los medios de vida de los agricultores, fomenten el acaparamiento de tierras o lleven a los agricultores al endeudamiento.





Por lo tanto, si bien algunos defienden que la «agricultura climáticamente inteligente» significa que tales actividades son beneficiosas para el clima, no hay garantías de que ese sea el caso. Desafortunadamente, el término está ahora tan extendido que se considera demasiado tarde para desarrollar definiciones o criterios pertinentes.

Para que la agricultura aborde realmente los múltiples desafíos asociados con el cambio climático se necesita un cambio sistémico profundo.

A medida que los efectos del cambio climático se van percibiendo en todo el mundo, la agricultura, la seguridad alimentaria, la soberanía alimentaria y las comunidades agrícolas están especialmente expuestas a sus impactos. Los patrones de lluvia erráticos, las sequías, las inundaciones y las temperaturas extremas están causando estragos en la capacidad de los agricultores para cultivar alimentos.

Por otra parte, la agricultura, en particular el modelo de «revolución verde» de la agricultura industrial, es una de las principales causas del cambio climático. Una proporción significativa de las emisiones globales de gases de efecto invernadero es generada por la producción ganadera industrial, junto con el uso generalizado de nitrógeno sintético.

Además, al tiempo que contribuye al problema del cambio climático, el enfoque de la «revolución verde» en la agricultura deja a los sistemas alimentarios particularmente vulnerables a sus impactos. Las semillas vendidas por las empresas del agronegocio requieren grandes cantidades de agua y fertilizantes nitrogenados sintéticos. Pero estos fertilizantes sintéticos hacen que la materia orgánica que retiene el agua en el suelo se descomponga y desaparezca, lo que contribuye a que el suelo se seque rápidamente en situaciones de poca lluvia o sequía, provocando rendimientos deficientes o fallos en los cultivos. La reducida capacidad del suelo para absorber agua también deja a los cultivos más expuestos a los daños causados por las fuertes lluvias o las inundaciones.

Por lo tanto, está claro que es necesario actuar con urgencia, tanto para reducir la contribución de la agricultura al cambio climático como para ayudar a los sistemas alimentarios a afrontar y adaptarse a los impactos actuales y futuros.

Afortunadamente, una de las soluciones más efectivas para reducir la contribución de la agricultura al cambio climático es también una de las estrategias de adaptación disponibles más efectivas. Al reemplazar los fertilizantes sintéticos con técnicas naturales, la agroecología reduce las emisiones y mejora la capacidad del suelo para absorber y retener el agua en épocas de sequía e inundación. Mejorar el acceso de los agricultores a una diversidad de variedades de semillas localmente adaptadas también





es fundamental para garantizar que puedan enfrentar una serie de eventos climáticos impredecibles. Al fortalecer las economías locales, la distancia recorrida por alimentos puede reducirse y al mismo tiempo favorecer la soberanía alimentaria, además de potenciar el control de los agricultores sobre sus sistemas alimentarios.

Sin embargo, las multinacionales del agronegocio buscan retrasar estas transformaciones necesarias en nuestros sistemas alimentarios. En lugar de reconocer la necesidad de modificar las prácticas agrícolas, muchas de estas empresas simplemente están utilizando el término «agricultura climáticamente inteligente» para encubrir sus dañinas prácticas agrícolas industriales y así continuar haciendo lo que ya venían haciendo, todo como de costumbre.

Multinacionales como Monsanto, McDonalds, Syngenta, Walmart y Yara (el fabricante de fertilizantes más grande del mundo) afirman que son pioneras en las prácticas de «agricultura climáticamente inteligente». Argumentan que los mayores beneficios climáticos provendrán de las medidas que tomen los principales actores, y que las empresas contaminadoras deben ser parte de la solución.

Monsanto sostiene que sus semillas modificadas genéticamente y tolerantes al herbicida Roundup-Ready reducen las emisiones de CO<sub>2</sub> del suelo al aplicar herbicidas en lugar de tener que esforzarse por eliminar las malezas. Además, esperan desarrollar sistemas que supervisen las emisiones de gases de efecto invernadero y asesoren sobre los patrones climáticos. Yara está desarrollando productos fertilizantes y técnicas de aplicación que —afirma— tendrán un impacto reducido en las emisiones. McDonalds dice ser líder en el desarrollo de «carne de ternera sostenible». Muchos partidarios de la agricultura industrial sostienen que la «intensificación sostenible» puede ser una estrategia para la «agricultura climáticamente inteligente» porque aumenta los rendimientos al tiempo que reduce las emisiones por unidad de producción. Además, algunos proyectos agrícolas climáticamente inteligentes se han visto vinculados a polémicos métodos de financiación mediante la compensación por emisiones de carbono.

Al llamarse a sí mismas «climáticamente inteligentes», las empresas esperan evitar el escrutinio y la regulación, para así continuar con sus actividades y expandir sus negocios, incluso cuando probablemente sigan incrementando sus emisiones globales de gases. Pero, al seguir operando como de costumbre, también socavan la soberanía alimentaria local y traen una serie de otros problemas socioeconómicos y ambientales asociados con sus prácticas agrícolas industriales.





TERESA ANDERSON

Para complicar el debate, diversos grupos que promueven prácticas agrícolas agroecológicas a pequeña escala, que realmente benefician al clima y a los agricultores, suelen definir también sus actividades como «climáticamente inteligentes». La confusión surge cuando diversos actores usan el mismo término para describir enfoques muy diferentes.

El término «agricultura climáticamente inteligente» sigue siendo utilizado por algunos gobiernos, ONG y empresas, pero con significados y programas muy diferentes.

Varios gobiernos, multinacionales y ONG se han incorporado a la Alianza Global para la Agricultura Climáticamente Inteligente (GACSA, por sus siglas en inglés). Mientras tanto, cientos de organizaciones de la sociedad civil han expresado su oposición a la «agricultura climáticamente inteligente», a la GACSA, y a cualquier respaldo formal del término en las negociaciones de la ONU sobre el clima.

## Referencias

GILBERT N. (2012), «One-Third of Our Greenhouse Gas Emissions Come from Agriculture». *Nature*. Doi:10.1038/nature.2012.11708.

**Teresa Anderson** es responsable de Políticas y Comunicaciones sobre Cambio Climático y Resiliencia de ActionAid International y sus trabajos se centran especialmente en los vínculos entre el cambio climático y la agricultura. Sus publicaciones recientes incluyen «Clever Name, Losing Game: How Climate-Smart Agriculture is Sowing Confusion in the Food Movement», «Climate Action in the Land Sector: Treading Carefully», «Hotter Planet, Humanitarian Crisis: El Niño, the «New Normal» and the Need for Climate Justice» y «Climate Change Knows No Borders: An Analysis of Climate-Induced Migration, Protection Gaps and Need for Solidarity in South Asia».







## 8. Ayuda al desarrollo

Jeremy Gould

**Palabras clave:** Aidland, imperialismo, colonialismo, organización, privatización

La ayuda al desarrollo (también conocida como asistencia al desarrollo o cooperación para el desarrollo) es un conjunto diverso de prácticas gubernamentales y discursivas que surgieron inicialmente en el fermento geopolítico posterior a la Segunda Guerra Mundial y el consiguiente desmoronamiento de los imperios coloniales europeos. Vista en un contexto histórico, la ayuda al desarrollo refleja esfuerzos estratégicos concertados entre las potencias industriales occidentales para conservar los privilegios económicos y políticos del imperio dentro de un orden mundial poscolonial radicalmente transformado. Por otro lado, la retórica que justifica la ayuda al desarrollo la presenta como un esfuerzo por ayudar a las poblaciones inadvertidamente dejadas atrás en la inevitable marcha de la humanidad hacia la modernidad. La combinación de un crudo egoísmo con una pretendida voluntad de hacer el bien es una paradoja estructural que se vislumbra en todos los aspectos de la ayuda al desarrollo.

Diversas fueron las motivaciones presentes en la gestación de la ayuda al desarrollo. Por un lado, la descolonización ofreció una oportunidad única para que Estados Unidos aventajase a una Europa en gran medida debilitada por la guerra y el conflicto interno. En consonancia con sus aspiraciones de dominio mundial, Estados Unidos desplegó la ayuda al desarrollo para promover sus intereses dentro de los países recién liberados de Asia y África. Al mismo tiempo, las metrópolis imperiales de Europa estaban ansiosas por salvaguardar sus intereses en sus antiguas colonias. La ayuda proporcionó un medio «técnico» para sostener su dominio económico (e ideológico). Un tercer factor fue cómo una nueva agenda de multilateralismo permitió que Naciones Unidas se consolidara como un instrumento de cooperación y autoridad intergubernamental, en medio de la profunda competencia de posguerra entre los campos capitalista y socialista. Conviene tener en cuenta que si bien la Unión Soviética y sus aliados brindaron asistencia económica sustancial a muchas excolonias, estas inversiones nunca se contabilizaron como «Asistencia Oficial al Desarrollo» (AOD). En este sentido, la AOD era una empresa exclusivamente capitalista.





En medio de esta mezcla de disputas ideológicas, competencia comercial y estrategias geopolíticas, el discurso de la ayuda al desarrollo asumió una apariencia técnica poco común; caracterizado por dos premisas implícitas: la primera, la virtud categórica del capitalismo, la eficiencia económica, la productividad y el aumento del consumo como un objetivo histórico inevitable para todos los pueblos; la segunda, el imperativo moral inmanente de las poblaciones «avanzadas» de brindar ayuda a aquellas que aún no estaban «desarrolladas». Se ignoró el hecho de que las poblaciones «subdesarrolladas» de las excolonias fueron las que originaron tecnologías sofisticadas adecuadas a su contexto y las administradoras de entornos complejos y frágiles, como también se subestimó su condición de sujetos políticos de poderes soberanos independientes. Estos silencios y suposiciones implícitas confirman una de las varias paradojas constitutivas de la ayuda al desarrollo: el despliegue estratégico de la ayuda para promover los intereses occidentales está sistemáticamente disimulado tras un lenguaje «técnico», presentado como ontológicamente descontextualizado, moralmente inapelable y políticamente neutral.

Muchos estudiosos han señalado la naturaleza contradictoria de las prácticas basadas en conocimientos dentro del aparato de la ayuda al desarrollo. A pesar del fracaso bien documentado de la ayuda al desarrollo para lograr sus objetivos primarios, así como de la considerable evidencia de los efectos «perversos» de la ayuda, el discurso autorreferencial que circula en «Aidland» (Apthorpe, 2011) exuda una fe inquebrantable en su potencial para el éxito, por muy inverosímil que este parezca. De hecho, David Mosse (2005) ha argumentado que el objetivo de presentar como exitoso un proyecto puede resultar más importante que el logro de resultados sustanciales de desarrollo.

El final de la Guerra Fría fue testigo de un cambio significativo en la organización de la ayuda al desarrollo. Desde la década de 1950 hasta la de 1990, la ayuda fue abrumadoramente una empresa pública e intergubernamental; las últimas dos décadas han visto su drástica privatización. Esto se refleja, sobre todo, en el creciente papel de las agencias de ayuda internacionales privadas y ricas: Oxfam, ActionAid, Care International, Save the Children, World Vision, etc. Estas poderosas agencias, cuya base de capital consiste principalmente en donaciones privadas, han asumido un papel importante en la formulación e implementación de políticas como subcontratistas de agencias públicas de ayuda al desarrollo. Por lo general, tales agencias privadas internacionales trabajan con o a través de organizaciones privadas más débiles en países «receptores», contribuyendo así enormemente a la «oenegeización» de los movimientos sociales





locales. (Con «oenegeización» se hace referencia a un proceso mediante el cual un organismo o movimiento local pierde su autonomía política e intelectual al convertirse en un cliente contratista del organismo internacional). El influyente papel de las agencias privadas (por ejemplo, las Fundaciones Carnegie, Ford, Gates y Rockefeller) en la producción de conocimientos relacionados con el Sur global y en el diseño de agendas de desarrollo mundial es otra faceta de la creciente privatización de la ayuda al desarrollo.

La idea de desarrollo como progreso humano natural e inevitable sigue siendo seductora. La narrativa del paso de la humanidad de la austeridad a la abundancia, del trabajo manual agotador a una época de ocio y creatividad posibilitada por la innovación tecnológica constituye el núcleo del atractivo de la modernidad. La retórica de Aidland se basa en este imaginario de la inevitabilidad histórica, y le suma el imperativo moral universal de socorro. La cantidad de dinero destinada a la ayuda al desarrollo fluctúa de un año a otro, pero no muestra signos de disminuir (en 2015, los volúmenes totales de ayuda pública y privada para el desarrollo ascendieron a 315.000 millones de dólares).

Dicho esto, el dominio hegemónico de la ayuda occidental al desarrollo se está desmoronando. El surgimiento de China como un actor geopolítico clave, y su notable incursión en el mercado de la ayuda al desarrollo, especialmente en África, ha cuestionado irreparablemente las pretensiones occidentales de dominio poscolonial. Más importante aún, innumerables actores en los denominados contextos receptores, ya sean políticos, funcionarios gubernamentales, líderes comunitarios, activistas, periodistas, artistas o miembros de la academia, han desarrollado estrategias sofisticadas para adaptar las facetas del aparato de ayuda y sus recursos a sus propios programas económicos y políticos. En algunos casos, estas estrategias locales simplemente utilizan las prácticas corruptas de Aidland para otros fines. Y, sin embargo, también es evidente que movimientos que trabajan por la justicia, a menudo encabezados por los pueblos indígenas, están surgiendo en todo el Sur global para coordinar esfuerzos estratégicos que desafíen los silencios y los supuestos implícitos esgrimidos para otorgarle validez al trabajo de «desarrollo».

## Referencias

APTHORPE, R. (2011), «With Alice in Aidland: A Seriously Satirical Allegory», en *Adventures in Aidland: The Anthropology of Professionals in International Development*, coordinado por D. Mosse. Oxford: Berghahn, 199-219.





JEREMY GOULD

- ESCOBAR, A. (2012), Introducción a la segunda edición de su *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, segunda edición. Princeton: Princeton University Press.
- GOULD, J. (2005), «Timing, Scale and Style: Capacity as Governmentality in Tanzania», en *The Aid Effect: Giving and Governing in International Development*, coordinado por D. Mosse y D. Lewis, 61-84. Londres/Ann Arbor: Pluto.
- MOSSE, D. (2005), *Cultivating Development: An Ethnography of Aid Policy and Practice*. Londres: Pluto.

**Jeremy Gould** trabaja en la Universidad de Helsinki, Finlandia. Es antropólogo de formación. Ha estado contratado como experto y consultor por numerosas agencias internacionales de desarrollo. También ha dirigido investigaciones etnográficas sobre ayuda al desarrollo en varios países africanos, incluidos Tanzania y Zambia.





## 9. BRICS

Ana García y Patrick Bond

**Palabras clave:** BRICS, subimperialismo, bancos de desarrollo, reforma multilateral

Inicialmente, las naciones BRICS —Brasil, Rusia, la India, China y Sudáfrica— no eran consideradas un potencial bloque geopolítico cuando Jim O'Neill, del área de gestión de activos de Goldman Sachs, concibió el acrónimo en 2001, como el próximo grupo de economías de rápido crecimiento. La crisis financiera mundial en 2008-2009 llevó a la consolidación del G-20, incluyendo a todos los países BRICS, con el fin de generar una respuesta mundial a la inestabilidad financiera, y basándose en los principios keynesianos (de corta duración) de financiación del déficit estatal, una política monetaria laxa y la coordinación de préstamos para el rescate de los bancos. En 2009, la primera cumbre de los BRIC que tuvo lugar en Ekaterimburgo, Rusia, generó expectativas sobre un futuro desafío al predominio de los países occidentales en las instituciones multilaterales (Bond y García, 2015). A instancias de Beijing, en 2010 se incorporó a Sudáfrica para mantener el equilibrio continental.

Desde entonces, se ha ido evidenciando una contradicción entre el potencial económico de los BRICS y su papel político para reforzar el multilateralismo centrado en Occidente. Por ejemplo, la crisis mundial le brindó a cuatro de las naciones BRICS la oportunidad de ejercer presión para lograr mayores derechos de voto en el Fondo Monetario Internacional (FMI) durante «reforma de las cuotas» de 2010-15, cuando los BRICS aportaron 75.000 millones de dólares en fondos para la recapitalización. El voto de China aumentó del 3,8% al 6,1% del total, pero esto fue a expensas de la reducción de las aportaciones de los países más pobres como Nigeria (cuyo porcentaje de votos cayó en un 41%), además de Venezuela (otro 41%) e incluso Sudáfrica (un 21%).

Los altos precios de las materias primas y los bajos salarios impulsaron el crecimiento acelerado de los BRICS antes del cénit de los precios en 2011 y de las consiguientes caídas en 2015. Las grandes empresas con sede en los BRICS también se convirtieron en grandes inversoras internacionales. La modernización económica ofrece a los BRICS una vía *capitalista* de desarrollo basada en la explotación de la fuerza de trabajo y de la natu-



raleza. El crecimiento económico de los BRICS se ha caracterizado por una extrema *desigualdad*, pese a la exigencia de sus líderes a favor de una mayor *igualdad* en el sistema internacional.

El acuerdo de los BRICS para crear un Nuevo Banco de Desarrollo se firmó en la cumbre de Fortaleza, en 2014, el mismo año en que Beijing creó el Banco Asiático de Inversión en Infraestructura. Ambos bancos se centran en proyectos de infraestructura y energía, favoreciendo, en última instancia, los intereses de las industrias extractivas y agroindustriales (García 2017). Nuevos corredores logísticos dentro y cerca de los estados BRICS conectan los territorios y los recursos naturales a los mercados extranjeros, como por ejemplo la Iniciativa Cinturón y Ruta de la Seda promovida por China (que ha generado una enorme controversia con la India debido al paso a través de la Cachemira controlada por Pakistán) y el Corredor de Nacala en Mozambique.

La rápida puesta en funcionamiento de estos nuevos bancos se debe en parte a la ausencia inicial de normas socioambientales que requieren evaluaciones de impacto o negociaciones con las comunidades, aunque el primer paquete de créditos se destinó a proyectos de energía renovable. Los principios de no interferencia en los asuntos internos distinguen al Nuevo Banco de Desarrollo de las instituciones financieras multilaterales tradicionales, como el Banco Mundial. Por otro lado, en 2016, el Nuevo Banco de Desarrollo inició una amplia colaboración operativa con el Banco Mundial que incluye la participación conjunta en la preparación de los proyectos, la cofinanciación y el intercambio de personal.

De igual manera, el Acuerdo de Reserva Contingente, que cuenta con un fondo inicial de 100.000 millones de dólares, se puede activar en caso de crisis en la balanza de pagos de un país BRICS, pero solo de manera complementaria al FMI. Un país prestatario debe implementar un programa de ajuste estructural del FMI; en caso contrario, solo podrá solicitar préstamos por el 30% de su cuota de fondos del Acuerdo de Reserva Contingente. En el caso de Sudáfrica, que será la primera en solicitar préstamos para cubrir una deuda de 150.000 millones de dólares, su cuota será de solo 10.000 millones. Siendo así, tanto el Nuevo Banco de Desarrollo como el Acuerdo de Reserva Contingente funcionan de forma complementaria a las instituciones de Bretton Woods.

Similarmente, dentro de la Convención de Naciones Unidas sobre el Cambio Climático, al menos cuatro de los países BRICS (exceptuando a Rusia) se autodenominaron BASIC y jugaron un papel central apoyando al presidente estadounidense Barack Obama para eliminar la cláusula del Protocolo de Kioto relativa a la reducción obligatoria de emisiones. Esta



alianza se inició en 2009 en la cumbre de ONU en Copenhague y continuó en 2011 en Durban; finalmente, culminó en un acuerdo climático no vinculante en París en 2015, con numerosos y nefastos defectos como la prohibición de responsabilidades sobre la deuda climática. Este acuerdo beneficia principalmente a los contaminadores históricos, así como a las naciones BRICS, cuyas economías tienen una elevada intensidad de carbono.

Sin duda hay posibilidades de que los BRICS pongan en cuestión la hegemonía occidental. El mejor ejemplo estaría en la lucha por los derechos de propiedad intelectual sobre los medicamentos dentro de la OMC, cuando Brasil y la India se enfrentaron a los gobiernos occidentales y a las empresas farmacéuticas durante la década de 1990. En 2001, los activistas seropositivos pudieron celebrar que los medicamentos genéricos contra el sida disfrutasen de una exención de la propiedad intelectual concedida por la OMC; en Sudáfrica, por ejemplo, esto permitió un considerable aumento de la esperanza de vida (de 52 años en 2004 a 64 años en la actualidad). Asimismo, continuarán surgiendo tensiones geopolíticas entre Occidente y al menos dos de los BRICS —Rusia y China— en incidentes como el asilo de Edward Snowden en 2013 en Moscú, la invasión rusa de Crimea en 2014, las caóticas alianzas bélicas en Siria, el despliegue de misiles en Polonia, y la expansión económica de China, además de los conflictos en el Mar del Sur de China.

No obstante, estas tensiones han sido excepcionales y la contribución general de los BRICS al multilateralismo no deja de ser complaciente con la hegemonía occidental. Al ser un proyecto de las élites nacionales y sus empresas multinacionales, los BRICS no han formulado una alternativa ideológica a la globalización neoliberal, siendo China su principal impulsora mundial en la actualidad. En cambio, se desenvuelven *dentro* del orden capitalista y ocupan un lugar cada vez más importante en la expansiva reproducción del capital global.

Para explicar esto, el teórico de la dependencia brasileño Ruy Mauro Marini (1965) desarrolló el concepto de «subimperialismo» durante la década de 1960, con el fin de identificar a los países clave en la expansión del imperialismo. Hoy en día, el papel de «ayudante del sheriff» fortalece la actual mercantilización de todas las cosas promovida por el imperialismo, las políticas económicas neoliberales, el extractivismo de minerales y de petróleo, y el control represivo de las poblaciones disidentes. Como respuesta, las fuerzas de oposición tanto dentro de los BRICS como en sus zonas de influencia están comenzando a movilizarse solidariamente para exigir un cambio verdadero, local y global, como un proceso todavía incipiente de los «BRICS desde abajo» (Bond y García, 2015).





ANA GARCIA y PATRICK BOND

## Referencias

- BOND, P. y GARCIA, A. (eds.) (2015), *BRICS: An Anti-capitalist Critique*. Johannesburg: Jacana Media.
- GARCIA, A. (2017), «BRICS Investment Agreements in Africa: More of the Same?», *Studies in Political Economy* 98, 1.
- MARINI, R. M. (1965), «Brazilian Interdependence and Imperialist Integration», *Monthly Review* 17, 7.

**Patrick Bond** es profesor distinguido de Economía Política en la Universidad de Witwatersrand en Johannesburgo. Sus libros se centran en los aspectos vinculados a la economía política en los ámbitos del urbanismo, el medio ambiente (especialmente el clima), las finanzas globales, África en general y Zimbabue y Sudáfrica en particular.

**Ana Garcia** es profesora de Relaciones Internacionales en la Universidad Rural Federal de Río de Janeiro y miembro del Insituto de Políticas Alternativas para el Cono Sur de América Latina. Obtuvo su doctorado en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro.







## 10. Ciudad inteligente

Hug March

**Palabras clave:** TIC, soberanía tecnológica, transformación urbana

Ciudad inteligente (Smart City) es un concepto ambiguo que está configurando profundamente los debates sobre sostenibilidad urbana, así como a las estrategias de competitividad urbana, tanto en el Norte global como en el Sur global. Su piedra angular es el uso intensivo y generalizado de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) para mejorar la gestión urbana y potenciar su sostenibilidad.

Si bien es imposible presentar una lista completa de ciudades, regiones o países que implementan los planes de Smart City, vale la pena mencionar algunos de los casos más paradigmáticos. Europa ha sido una de las pioneras en el fomento de la ciudad inteligente, con Ámsterdam o Barcelona encabezando el ranking de esta propuesta de ciudad en los últimos años. Si bien la mayoría de las estrategias de Smart City pretenden modernizar el entorno construido existente al incorporar una «faceta digital» a la ciudad, podemos mencionar las ciudades inteligentes que se van a levantar desde cero, como Masdar en los Emiratos Árabes Unidos o Songdo en Corea del Sur. El concepto no solo ha tenido gran impacto en el urbanismo del Norte global, sino que también está influyendo en los debates urbanos en el Sur global. Es notable la magnitud y la ambición de la propuesta de ciudades inteligentes en la India, que incluye más de 100 proyectos en desarrollo en todo el país. Por último, pero no menos importante, también es importante mencionar que el concepto está comenzando a influir en el urbanismo africano.

Mediante la captura continua de datos detallados sobre el metabolismo urbano a través del uso generalizado de aplicaciones, sensores, contadores inteligentes, redes inteligentes, plataformas de gestión integrada y herramientas similares, la ciudad inteligente promete un uso más eficiente y óptimo de los recursos, la disminución de la contaminación urbana y una mejor calidad de vida. Los grandes conglomerados de TIC, servicios públicos y consultorías internacionales emergen como actores clave en la implementación a nivel urbano de la ciudad inteligente.

Esta versión digital renovada de «modernización ecológica» a través de las TIC, dirigida por las empresas, presenta muchos peligros para una





transición al posdesarrollo. En primer lugar, la comprensión convencional de la ciudad inteligente denota un alto grado de determinismo tecnológico. El uso intensivo de las TIC se asume acríticamente como un lugar de paso obligado que automáticamente garantizaría una mejor calidad de vida para todos. Por lo tanto, según el imaginario de la ciudad inteligente, el cambio tecnológico impulsaría el cambio social. Esta narrativa suele caracterizarse por una perspectiva ontológica que enmarca los procesos socioambientales urbanos como desafíos técnicos y de ingeniería que se pueden resolver a través de soluciones tecnológicas. Alimentada por una grandilocuencia despolitizada, sobreestima la capacidad de transformación de la tecnología al tiempo que resta importancia a las dimensiones estructurales (político-económicas) de los problemas socioambientales urbanos, como la pobreza, la discriminación o la desigualdad. Al hacerlo, los despliegues hegemónicos que caracterizan a la ciudad inteligente reemplazan a la búsqueda de la justicia socioambiental y el «derecho a la ciudad» por la supuesta democratización de la tecnología. En segundo lugar, las tecnologías de Smart City pueden profundizar la fragmentación urbana, reforzar las desiguales relaciones de poder existentes y fomentar las disparidades sociales y la exclusión de determinados sectores. Tercero, la ciudad inteligente puede entenderse como un motor que acelera la circulación de capital y la extracción de rentas por y para las empresas privadas en tiempos de reestructuración urbana posterior a la crisis. El control monopolista privado de las tecnologías inteligentes puede dar como resultado un bloqueo sociotécnico que impida la materialización de transiciones sociotécnicas alternativas, más igualitarias. Cuarto, también podría verse como un paso tendiente a una distopía urbana de vigilancia completa y como un vuelco hacia una gobernanza urbana de carácter autoritario.

Más allá de las implicaciones políticas y económicas de la ciudad inteligente, los beneficios ambientales de las TIC urbanas deberían someterse a un escrutinio crítico. Las soluciones de Smart City están dirigidas a disminuir el consumo de agua y energía, reduciendo las emisiones de manera eficiente y rentable. Por un lado, las mejoras en la eficiencia pueden llevar a un aumento inesperado de los recursos, según la paradoja de Jevons. Por otro lado, la producción de tecnologías Smart City puede conllevar impactos socioambientales derivados de la fabricación, manipulación y eliminación de las TIC (por ejemplo, la extracción de materiales escasos en zonas de conflictos, como los metales esenciales y las tierras raras).

En pocas palabras, desde una perspectiva crítica, la ciudad inteligente se podría definir como un concepto vacío, hueco y despolitizado,



construido a imagen del capital para extraer rentas urbanas y promover el crecimiento económico. Es decir, la ciudad inteligente puede entenderse como una versión digital renovada de la modernización ecológica, aplicada a escala urbana, en oposición a una alternativa posdesarrollista. Sin embargo, lo verdaderamente problemático de la Smart City no son las TIC y las tecnologías inteligentes *per se*, sino la economía política que sustenta los imaginarios tecnocráticos y corporativos, tecnológicamente deterministas, a-espaciales y procrecimiento de la ciudad inteligente. De hecho, también puede ser viable una subversión de las tecnologías de Smart City y las TIC con carácter progresista, de abajo hacia arriba y emancipatorio. Si se desarrollan según una lógica de código abierto, por parte de cooperativas, pymes o organizaciones sin fines de lucro y bajo control público democrático, muchas tecnologías de Smart City, como los contadores inteligentes, sensores, redes inteligentes o plataformas abiertas pueden ser interesantes para una transición hacia el posdesarrollo. De hecho, las organizaciones de base han demostrado a través de la experimentación de abajo hacia arriba con las TIC, que incluye desde el mapeado de aplicaciones hasta sensores de fabricación doméstica, que tienen la capacidad de apropiarse, establecer y adaptar esas tecnologías y así generar nuevos datos para articular una política contestataria, socioambiental y urbana. En otros lugares, las administraciones locales interesadas en cuestiones de soberanía tecnológica están comenzando a formular alternativas a las ciudades inteligentes hegemónicas promovidas por las empresas. Estos discursos y prácticas alternativos giran en torno a una redistribución colaborativa de la «inteligencia» y abren la posibilidad de una transformación urbana progresista, cívica, democrática, cooperativa, basada en la ciudadanía y dirigida por la comunidad; una transformación que no esté controlada por el capital y las élites tecnocráticas ni sometida al fetichismo del crecimiento económico perpetuo.

## Referencias / Lecturas

- MARCH, H. (en prensa), «The Smart City and Other ICT-Led techno-Imaginaries: Any Room for Dialogue with Degrowth?». *Journal of Cleaner Production*, DOI:10.1016/j.clepro.2016.09.154.
- MARCH, H. y R. RIBERA-FUMAZ (2016), «Smart Contradictions: The Politics of Making Barcelona a Self-sufficient City». *European Urban and Regional Studies*, 23(4): 816-30.
- GLASMEIER, A. y S. CHRISTOPHERSON (2015), «Thinking about Smart Cities». *Cambridge Journal of Regions, Economy and Society* (Special Issue on Smart Cities), 8: 3-12.



HUG MARCH

## Recursos

1. La Iniciativa de Barcelona para la Soberanía Tecnológica (BITS por su sigla en inglés) aspira a fomentar el debate sobre los cambios en el significado de soberanía, y analizar cómo las diversas categorías de soberanía (de los ciudadanos, las ciudades, las naciones, etc.) combinan con las tecnologías globales. BITS pretende visibilizar los efectos políticos del cambio tecnológico (por ejemplo, cómo está transformando a los gobiernos, el trabajo o el acceso a bienes básicos como el agua, los alimentos, la vivienda o la energía). Fuente: <https://bits.city/>.
2. Documental *Smart City — In search of the Smart Citizen* (2015. Directoras: Dorien Zandbergen y Sara Blom). Describe y debate la transformación de Ámsterdam en un referente mundial de Smart City. Está publicado en creative commons y puede verse en <https://gr1p.org/en/documentary-smart-city-in-search-of-the-smart-citizen/>.

**Hug March** da clases en el Instituto Interdisciplinario de Internet (IN3), Universitat Oberta de Catalunya. Es un ecologista político urbano interesado en analizar críticamente el papel de la tecnología y las finanzas en la transformación socioecológica. Ha investigado exhaustivamente la ecología política del ciclo del agua.





## 11. Comercio de servicios ecosistémicos

Larry Lohmann

**Palabras clave:** servicios ecosistémicos, medio ambiente, cambio climático, biodiversidad, neoliberalismo, mercados de carbono, Acuerdo de París

Las respuestas oficiales a la crisis ambiental giran cada vez más en torno a las unidades comerciales de beneficio ambiental. El Protocolo de Kioto de 1997, el Plan de Comercio de Emisiones de la UE de 2005 y el Acuerdo de París de 2015 pretenden abordar el cambio climático mediante el intercambio de derechos de contaminación. Esquemas similares autorizan, por ejemplo, el comercio de fichas de biodiversidad que los empresarios o promotores pueden comprar para «neutralizar» la destrucción de la que son responsables.

Ninguna de estas iniciativas de «mercado ecologista» tiene la capacidad necesaria para afrontar la crisis climática, la crisis de la biodiversidad o cualquier otra crisis ecológica. Esa no es su función. Se entienden mejor como aspectos de la lucha del capital para responder al colapso de diversos compromisos que asumió forzosamente durante el siglo XX.

Un compromiso incluyó al Estado de bienestar en el Norte, la gestión de la demanda y un acuerdo de altos salarios y alto consumo para una aristocracia de trabajadores blancos del Norte, junto con un «subconsumo» en el Sur y la provisión de petróleo barato. Este compromiso fracasó desde la década de 1970 en adelante: los productores de petróleo se negaron a mantener los precios bajos, las mujeres se negaron a realizar trabajos reproductivos no remunerados, las minorías rechazaron el racismo, los trabajadores hartos buscaron formas de salir de la rutina. Para hacer frente a la caída de las tasas de beneficio, se buscaron nuevos suministros de mano de obra barata en el Sur global, apartando de la tierra a un número de personas sin precedentes en la historia, mientras que en el Norte global se logró esto distanciando a los trabajadores del Estado de bienestar, de los sindicatos y de los contratos laborales conseguidos. Para dar a los nuevos trabajadores algo con qué trabajar, se desató una arrolladora ofensiva para extraer materias primas de los espacios comunales y de los territorios indígenas de todo el mundo. Para acompañar a este extractivismo revitalizado se encontró una respuesta «nekeynesiana» al problema de cómo los trabajadores mal pagados podrían comprar todos





los nuevos productos en oferta: una vasta expansión del crédito privado, o para decirlo más claramente, una colonización de los futuros salarios de los pobres. El sector de las finanzas también contribuyó a cubrir la falta de beneficios promoviendo burbujas especulativas, liquidación de activos, invención de derivados, especulación inmobiliaria, evasión de impuestos a escala industrial, robos de bienes públicos y otras estafas.

Un segundo compromiso que se derrumbó a fines del siglo XX fue el desarrollismo nacional que el capital había visto como una forma de neutralizar las energías revolucionarias de los movimientos nacionalistas poscoloniales. Con su promesa de una división del trabajo entre la agricultura y la industria, a nivel nacional y orientada a la independencia, el desarrollismo inevitablemente obstaculizó unas relaciones de propiedad y valor más globalizadas. También cayó víctima de las contradicciones inherentes a su promoción de sustitutos capitalistas a los enfoques comunales. La Revolución Verde, la ayuda alimentaria y la expansión de las infraestructuras, junto con una «reforma agraria» centrada en explotaciones agrícolas individuales privatizadas, solo sirvieron para aumentar la dependencia y las divisiones de clase. Afortunadamente para el capital, la necesidad de compromiso disminuyó a medida que el espectro de una alternativa socialista comenzó a desvanecerse luego de las reformas chinas de 1979 y el colapso de la Unión Soviética una década después. Con igual fortuna, el capital pudo sacar ventaja de la creación de la OPEP al fomentar la deuda en petrodólares como un medio posdesarrollista de disciplinar al Sur global dentro del mercado mundial. El regreso a un orden global de estilo neocolonial fue acompañado por una nueva ola de tratados comerciales coercitivos y corredores intercontinentales de infraestructuras, abanderados por el eslogan de la OMC «hecho en el mundo».

Un tercer compromiso fracasado fue la regulación ambiental convencional, que había defendido el establecimiento de límites máximos a los sumideros gratuitos con los que había contado el capital industrial durante mucho tiempo. Las burocracias reguladoras habían sostenido que eran capaces de manejar la crisis aplicando pastiches de principios sobre los bienes comunes, como el derecho incondicional a la vida de diversas especies, incluidos los humanos. Pero al igual que el «bienestarismo» (también marcado por una defensa a medias del derecho humano a subsistir), este compromiso no pudo durar. Tan pronto como se promulgó la emblemática legislación ambiental estadounidense de la década de 1970 fue atacada por ser una «prohibición del crecimiento». Afortunadamente, ideólogos neoliberales, grupos de expertos con sede en Washington y ONG medioambientales estaban disponibles para ofrecer





una salida. Esa regulación se mantendría, pero sus aspectos referidos a los bienes comunes debían desaparecer. Los límites a la degradación no serían establecidos desde «fuera» por expertos ignorantes de las necesidades del capital, sino mediante la colaboración con las empresas. La ciencia física sería reemplazada por la «econociencia». Ninguno de los derechos de los humanos o no humanos sería incondicional.

La clave fue construir una nueva naturaleza consistente en servicios estandarizados de los ecosistemas, que podrían comercializarse en todo el mundo. Para evitar el gasto de reducir el impacto ambiental en casa, las empresas podrían cumplir con las leyes ambientales mediante la compra, cercana o lejana, de unidades de compensación ecológica de bajo costo (equivalentes de reducción de emisiones de CO<sub>2</sub>, unidades de conservación de los murciélagos, «compromisos de mitigación internacionalmente transferibles», etc.). La naturaleza fue reconfigurada y «promediada» para producir masivamente fichas de exención regulatoria baratas junto con recursos baratos y mano de obra barata, contribuyendo así a mantener abiertos los canales de extracción y contaminación que la legislación ambiental convencional ponía en peligro. El problema fue que la inversión solo fluiría hacia los nuevos servicios de los ecosistemas cuando hubiese suficiente demanda de extracción, producción de combustibles fósiles y desarrollo de infraestructuras. En una orwelliana y suprema reconciliación, un medio ambiente «sano» acababa dependiendo de la degradación del medio ambiente.

Por lo tanto, las centrales de energía en Europa, digamos, podrían «compensar» sus emisiones de gases de efecto invernadero mediante la colonización de la capacidad fotosintética de extensas regiones de América Latina, África o Asia. Las corporaciones también podrían explotar un futuro hipotético comprando unidades de «degradación evitada» que, según se afirma, evitan el incremento de la destrucción de los ecosistemas que ellas mismas provocan en otros lugares. Por lo tanto, los nuevos mercados de ecosistemas han equivalido a una máquina para recuperar mitologías coloniales autocumplidas, oponiendo a los tercermundistas carentes de imaginación y condenados a destruir su medio ambiente mediante el desarrollo industrial irresponsable o la agricultura de tala y quema, con los ilustrados inversores del Norte que son los únicos capaces de llevar a cabo acciones independientes que garanticen el futuro de la naturaleza. Al igual que el bienestarismo y el desarrollismo, la regulación ambiental convencional permitió tanto la aparición de relaciones de valor más globalizadas como la de nuevos colonialismos del espacio y el tiempo.





LARRY LOHMANN

Debido a que el objetivo del comercio de servicios de los ecosistemas es abaratar la regulación para facilitar la acumulación de capital, la presión a la baja sobre los precios es tan grande como la ejercida sobre los mercados de productos primarios. Ningún país del Sur hará fortuna mediante el comercio de servicios ecosistémicos, como tampoco lo conseguirá a través del neextractivismo. Los movimientos populares deben oponerse a ambos planteamientos como parte de sus luchas contra los programas de austeridad, los recortes salariales, los nuevos cercamientos de bienes comunes, la financiarización, los acuerdos de libre comercio y otros aspectos del neoliberalismo.

## Referencias

- ARAGHI, F. (2009), «The Invisible Hand and the Visible Foot: Peasants, Dispossession and Globalization», en *Peasants and Globalization: Political Economy, Rural Transformation and the Agrarian Question*, coordinado por A. H. Akram-Lodhi y Cristobal Kay, 111-47. Nueva York: Routledge.
- FELLI, R. (2014), «On Climate Rent». *Historical Materialism* 22 (3-4): 251-80.
- PENA-VALDERRAMA, S. (2016), «Entangling Molecules: An Ethnography of a Carbon Offset Project in Madagascar's Eastern Rainforest». Tesis doctoral, Durham University, disponible en <http://etheses.dur.ac.uk/11475/>.

**Larry Lohmann** trabaja en The Corner House, una ONG británica. Ha vivido en Tailandia y en Ecuador y es miembro del consejo asesor del World Rainforest Movement. Es autor de diversos artículos académicos además de libros como *Energy, Work and Finance* (junto a Nicholas Hildyard).







## 12. Desarrollo sostenible

Erik Gómez-Baggethun

**Palabras clave:** crecimiento, desarrollo, sostenibilidad

Hace tres décadas, el informe Bruntland de la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo lanzó el término «desarrollo sostenible» con el fin de armonizar los objetivos políticos de desarrollo económico y la conservación del medio ambiente (CMMAD, 1987). Desde entonces, el desarrollo sostenible ha guiado la política ambiental internacional y se ha reafirmado con la noción de *economía verde* (PNUMA, 2011). Además, se proyecta orientar la política de desarrollo global hasta el año 2030 mediante las Metas de Desarrollo Sostenible.

Dándole la vuelta a las nociones de *Límites al crecimiento* (Meadows et al., 1972) y la redistribución de la riqueza, que habían dado forma a los criterios de sostenibilidad a lo largo de los años setenta (representados en las declaraciones de Estocolmo de 1972 y de Cocoyoc en 1974), el informe Bruntland reclamaba «políticas expansivas de crecimiento, comercio e inversión» y concluía en que «la economía internacional debe acelerar el crecimiento mundial» (ibíd., Par. 74). De acuerdo con la hipótesis de la curva de Kuznets ambiental, una supuesta sinergia entre crecimiento y medio ambiente se basa en la expectativa de una economía desmaterializada, donde el crecimiento se desvincula de los recursos materiales y energéticos gracias a tecnologías más eficientes y reformas de las políticas institucionales (ibíd. Par. 32).

Al apuntar a las raíces del deterioro ambiental, el desarrollo sostenible desvía el foco de atención sobre los países ricos, hasta entonces responsabilizados por capturar partes desproporcionadas de los recursos naturales del mundo, hacia los países pobres, a los que ahora se les culpa de «ejercer presiones sin precedentes sobre las tierras, aguas, bosques y otros recursos naturales del planeta» (ibíd., 7). En consonancia con la tesis de Inglehart sobre el «posmaterialismo» (que afirma que las culturas solo desarrollan una conciencia ambiental después de alcanzar determinados niveles de riqueza), el desarrollo sostenible identifica a los campesinos y a los habitantes de las selvas del Sur global, en lugar de los consumistas ricos del Norte global, como los principales responsables de la degradación ambiental. Las ideas de redistribución de la riqueza y desarrollo cualita-



tivo como cuestiones prioritarias al crecimiento material (evidentes en el ecodesarrollo, predecesor del desarrollo sostenible) no son tenidas en cuenta y se favorece así una globalización impulsada por el libre comercio, donde el alivio de la pobreza se debe abordar mediante el crecimiento global continuo y el efecto de goteo.

Desde la publicación del informe Bruntland, todos los principales informes sobre sostenibilidad, así como las declaraciones de las cumbres de la Tierra respaldan el crecimiento económico y la liberalización del comercio, alegando que no existe conflicto entre crecimiento, justicia social y protección ambiental. Tales criterios se aplican a las declaraciones de la Cumbre de la Tierra de Río 1992 (Principio 12), de Johannesburgo 2002 (Principio 18) y de Río 2012 (Artículo 4), además del informe del PNUMA sobre Economía Verde (PNUMA, 2011, 16), y el Informe sobre las Metas del Desarrollo Sostenible (Principio 8). El consenso sobre el desarrollo sostenible y su distanciamiento de las ideas económicas y políticas más radicales que caracterizaron a los criterios de sostenibilidad durante la década de 1970 se resumen en la declaración de Río 2012 (convenientemente etiquetada Río+20 y no Estocolmo+40), que postula promover el crecimiento económico en 23 artículos de la declaración y reafirma la importancia de una «significativa liberalización del comercio» como motor del crecimiento económico (Artículo 281) (revisado en Gómez-Baggethun y Naredo, 2015).

El desarrollo sostenible ha sido criticado por representar tanto un oxímoron (una contradicción en los términos) como un pleonasma (un término redundante) (Latouche, 2009). Un oxímoron porque, al eliminar la tensión entre dos términos fundamentalmente conflictivos, sirve como un artefacto de lavado de imagen verde que desvía la atención de las contradicciones económicas y ecológicas de las economías impulsadas por el crecimiento. Un pleonasma porque si el desarrollo realmente significa algo diferente del crecimiento del PIB, como lo sugieren algunos defensores bienintencionados, entonces términos tales como «sostenible», «verde» o «humano» son, en el mejor de los casos, redundantes y, en el peor de los casos, dispositivos retóricos que simplemente mistifican la visión expansionista y la ideología del crecimiento sobre las que se sustentan los conceptos tradicionales de desarrollo.

Quizás más importante aún, los economistas ecológicos han demostrado empíricamente que la supuesta compatibilidad entre crecimiento y medio ambiente ha demostrado hasta ahora ser ilusoria. En su tesis sobre *El ecologismo de los pobres*, Martínez-Alier (2002) cuestiona las suposiciones «posmaterialistas» del desarrollo sostenible, señalando que

en última instancia la sostenibilidad no depende tanto de la conciencia ambiental (como la entienden los cosmopolitas), sino de los perfiles metabólicos, es decir, las huellas ecológicas reales de agua, carbono, energía, materiales y otras huellas resultantes de las normas establecidas sobre materiales. Los llamados habitantes «posmaterialistas» de los países ricos que pueden conducir coches eléctricos, compensar las emisiones a la atmósfera y clasificar los desechos, tienen mayores huellas ecológicas que los habitantes «materialistas» de las selvas y bosques del Sur, que dependen de la naturaleza para su sustento. El sueño tecnológico de la desmaterialización sigue siendo ilusorio; por más que algunos indicadores ambientales, particularmente a nivel local y urbano, hayan mejorado en las últimas décadas, los incrementos del Producto Interior Bruto han ido en paralelo con la creciente presión, a escala mundial, sobre los sistemas ecológicos que aseguran la vida. Si actualmente algunos países se están desmaterializando en términos relativos (por unidad de PIB), no se observan síntomas de desmaterialización absoluta de la economía global (Jackson, 2017). A escala planetaria, el PIB sigue estando directamente vinculado al consumo total de energía y materiales, así como a las emisiones de CO<sub>2</sub>. La hipótesis inspirada en la curva de Kuznets, de desmaterialización con crecimiento del PIB solo se ha hecho realidad en los países desarrollados que han deslocalizado la actividad industrial a países en desarrollo, con mano de obra más barata y normas de regulación ambiental más laxas.

Treinta años después, el desarrollo sostenible sigue siendo un mito y el cambio no se percibe a la vuelta de la esquina. Los movimientos posdesarrollistas seguirán enfrentándose a fuerzas formidables, que solo podrán superarse mediante una estrategia a largo plazo que ignore las distracciones ecológicas marginales y persiga obstinadamente cambios económicos y políticos estructurales para reconvertir el metabolismo económico global. También será necesario forjar coaliciones y alianzas tácticas más amplias, que abarquen desde los movimientos sociales y ecologistas de base hasta aquellos representantes gubernamentales y académicos críticos capaces de implicarse y reformar los procesos de formulación de políticas. Para que logren convertirse en nociones orientadoras válidas en la transición a una sociedad ecológicamente viable y socialmente justa, el desarrollo sostenible y la economía verde deberán trascender las nociones de crecimiento y de desarrollo unidireccional.

## Referencias

- GÓMEZ-BAGGETHUN, E. y J.M. NAREDO (2015), «In Search of Lost Time: The Rise and Fall of Limits to Growth in International Sustainability Policy». *Sustainability Science* 10: 385-95.
- JACKSON, P. (2017), *Prosperidad sin crecimiento*. Barcelona: Icaria.
- MARTÍNEZ-ALIER, J. (2002), *El ecologismo de los pobres*. Barcelona: Icaria.
- MEADOWS, D.H., D.L. MEADOWS, J. RANDERS (1972), *Limits to Growth*. Nueva York: Universe Books.
- PNUMA (Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente) (2011), «Towards a Green Economy: Pathways to Sustainable Development and Poverty Eradication». Nairobi: UNEP.
- CMMAD (Comisión Mundial para el Medio Ambiente y el Desarrollo) (1987). *Nuestro futuro común*. Madrid: Alianza Ed.

## Recursos

- Declaraciones de las Cumbres de la Tierra* son documentos negociados políticamente surgidos de las Conferencias de Naciones Unidas sobre desarrollo sostenible. Las declaraciones de las cumbres de Río 1992, Johannesburgo 2002 y Río 2012, así como la de su predecesora en Estocolmo 1972, están disponibles online.
- Las Metas del Desarrollo Sostenible (MDS)* son un conjunto de 17 Metas globales y 169 propósitos diseñadas por Naciones Unidas y que establecen pautas para políticas de desarrollo sostenible de 2015 a 2030.

**Erik Gómez-Baggethun** es profesor de gobernanza ambiental en la Norwegian University of Life Sciences (NMBU) e investigador visitante senior en la Universidad de Oxford. Sus investigaciones abarcan diversos temas vinculados a la economía ecológica y las ciencias de la sostenibilidad.



## 13. Ecomodernismo

Sam Bliss y Giorgos Kallis

**Palabras clave:** posecologismo, desacoplamiento, Antropoceno, tecnología

El ecomodernismo concibe la salvación mediante la tecnología. La solución a los problemas ambientales creados por la tecnología, sostienen los ecomodernistas, es más tecnología. Piden concentrar la actividad humana en ciudades densas y granjas industriales para dejar más espacio para la vida silvestre. Abogan por el despliegue de la energía nuclear, la modificación genética, los materiales sintéticos y nuevas tecnologías que «desacoplen» a los humanos de la naturaleza. Sus objetivos son reducir el impacto ambiental total de la humanidad y lograr el desarrollo económico para todos. Estos dos objetivos, sostienen, solo pueden lograrse cortando nuestra dependencia de los recursos biológicos y de los ciclos naturales. Las comunidades campesinas, pesqueras, pastoriles y de los bosques, que dependen directamente de los ecosistemas que habitan, son consideradas villanas ambientales en tanto destruyen una naturaleza que merece permanecer virgen. Los ecomodernistas reconocen que una mayor eficiencia energética y de materiales contribuye a enriquecer la sociedad y favorece un incremento del consumo. Y confían en que la innovación proporcionará fuentes de energía baratas, abundantes, limpias y densas que permitirán a la sociedad tanto hacer crecer como reducir su ración de pastel y, a la vez, reducirlo.

El ecomodernismo es una idea nacida en Estados Unidos. A diferencia de las escuelas de «coeficiencia» y «modernización ecológica» más prominentes en Europa, los ecomodernistas no ponen el énfasis en la conservación de energía o en las renovables. Rara vez hablan de mercados libres o de fijar precio a las emisiones de carbono; en cambio, proponen que los gobiernos financien las investigaciones que favorezcan los avances tecnológicos necesarios.

En abril de 2015, un grupo de dieciocho científicos e intelectuales publicaron *Un Manifiesto Ecomodernista* con «la convicción de que el conocimiento y la tecnología, aplicados con sabiduría, podrían permitir un buen, o incluso un gran Antropoceno». El manifiesto es un texto de 3.000 palabras, fácil de leer, con argumentos sencillos que describen un futuro ecomodernista lleno de ciudades artificializadas de alta tecnología



y prístinas áreas vírgenes. El texto fue coordinado por el Breakthrough Institute, un laboratorio de ideas de Oakland, California, fundado en 2003 por Michael Shellenberger y Ted Nordhaus, ambos veteranos estrategas de grupos ambientalistas. En 2004, este dúo escribió *The Death of Environmentalism*, un ensayo que atacaba las estrategias políticas del movimiento ecologista y defendía la necesidad de un nuevo posecologismo. El prefijo «post» marcaba un alejamiento de las clásicas exigencias ecologistas a favor de límites y regulaciones. Dicho ensayo también hacía alusión a la tesis posmaterialista de que las personas aprecian la naturaleza y pagan para protegerla una vez que se enriquecen. Durante la siguiente década, la pareja forjó en torno al Breakthrough Institute una red pronuclear, de conservacionistas opuestos a la conservación de los recursos. El ecomodernismo es el posecologismo.

El manifiesto de 2015 intentó congrega polos distantes del espectro político a favor de su visión tecnológicamente optimista y «ascendente», mediante la utilización de un lenguaje positivo y apolítico. Ningún movimiento social se ha materializado. En junio de 2016, el nuevo grupo pronuclear creado por Shellenberger, Progreso Ambiental, organizó una «marcha por la esperanza ambiental» para salvar una central de energía nuclear en California; solo asistieron 80 personas. Aparentemente, salvar el medio ambiente acelerando el desarrollo industrial que lo está destruyendo no es una narrativa que movilice a las masas. Entonces, ¿por qué prestar atención al ecomodernismo?

Porque los sectores poderosos lo hacen. Los principales medios de comunicación y el mundo académico prestaron mucha atención al manifiesto. Las reseñas fluctuaban desde el entusiasmo hasta el escepticismo y las críticas severas, pero lo que es notable es el hecho de que publicaciones como el *New York Times*, *The Guardian* e incluso el comité editorial de *Nature*, la revista científica más citada del mundo, leyeron y retransmitieron el mensaje del manifiesto. Entre los autores y autoras del texto se contaban distinguidos académicos de ciencias ambientales, como David Keith, de Harvard, y Ruth DeFries de la Universidad de Columbia.

El posecologismo no tiene un movimiento social que lo respalde porque no lo necesita. Es simplemente una versión exagerada de algunas de las actitudes y convicciones más arraigadas en la sociedad: que el consumismo como es habitual puede continuar si fomentamos las tecnologías limpias, que las comunidades pobres degradan sus entornos al gestionar y recolectar directamente los recursos de los que subsisten, que el cambio climático es un desafío técnico que no requiere transformaciones sociales o culturales, que el crecimiento económico es

un proceso natural e inevitable. En cierto sentido, el posecologismo es antiecologista, con la sesgada convicción, supuestamente con base científica, de que hacer lo que creíamos que era malo para el medio ambiente es la única manera de salvarlo. Uno puede imaginar que la gente se sentiría reconfortada al escuchar que la sostenibilidad y el alivio de la pobreza pueden lograrse sin sacrificar los estilos de vida opulentos que disfrutaban o por los cuales luchan. Ni siquiera es necesario protestar o manifestarse, porque todo lo que se debe hacer es sencillamente acelerar los procesos que han estado en marcha durante mucho tiempo: la urbanización, la intensificación agrícola, el crecimiento económico, la sustitución de recursos biológicos y mano de obra por minerales y energía moderna, ya sea de fisión o de fusión nuclear. El manifiesto ofrece a los políticos conservadores un vigoroso discurso que les permite afirmar que están a favor del medio ambiente, a la vez que autorizan que continúe la destrucción.

Pero todos los procesos elogiados por el manifiesto han provocado históricamente daños ambientales cada vez más grandes, no menores. Creer que acelerar tales cambios invertirá esta tendencia va en contra de la evidencia científica. Nuestra exhaustiva revisión de la literatura revela que las afirmaciones fundamentales de los posecologistas no se basan en hechos. Cuando se tiene en cuenta la huella ecológica de las ciudades vemos que la urbanización trae consigo un mayor uso de recursos y contaminación. La agricultura intensiva no reserva espacios para la vida silvestre. Las nuevas fuentes de energía se suman a las antiguas en lugar de reemplazarlas. Los países desarrollados aparentan reducir sus impactos ambientales exportándolos a países menos desarrollados. A las personas que se «desacoplan» de la naturaleza les importa menos protegerla. Los movimientos sociales cambian el mundo para mejor; las tecnologías no lo hacen.

El ecomodernismo neutraliza la pasión por organizarse y movilizarse en pos de la transformación socioecológica, asegurándole a la gente que la tecnología artificial de vanguardia reemplazará a la naturaleza en la economía, de modo que el mundo natural pueda seguir desenvolviéndose sin nuestra intervención. El mensaje es que los humanos nunca aprenderemos a compartir respetuosamente nuestro planeta común con las otras especies que lo habitan, y que por lo tanto debemos separar nuestras economías de sus ecologías. Semejante afirmación tiene todos los ingredientes de una profecía autocumplida. Una predicción que, de concretarse, será un absoluto desastre.

## Referencias

- ASAFU-ADJAYE, J., et al. (2015), *An Ecomodernist Manifesto*. Disponible en <http://www.ecomodernism.org>.
- BLISS, S. y G. KALLIS (2017), «Kiss Nature Goodbye: The Dangerous Illusions of Post-environmentalism». (Manuscrito en preparación).
- BLOMQUIST, L., T. NORDHAUS y M. SHELLENBERGER (2015), *Nature Unbound: Decoupling for Conservation*. Oakland: Breakthrough Institute.
- SHELLENBERGER, M. y T. NORDHAUS. (2004), *The Death of Environmentalism: Global Warming Politics in a Post-environmental World*. Disponible en [http://www.thebreakthrough.org/images/Death\\_of\\_Environmentalism.pdf](http://www.thebreakthrough.org/images/Death_of_Environmentalism.pdf).

## Recursos

- El Breakthrough Institute es una organización de investigación y promoción que funciona como el cuartel general no oficial del ecomodernismo. Sitio web: <http://www.thebreakthrough.org>.
- Progreso Ambiental (Environmental Progress) es el nuevo proyecto del ecomodernista Michael Shellenberger, un grupo organizador de campañas tendientes a evitar el cierre de antiguas centrales nucleares. Sitio web: <http://www.environmentalprogress.org/>.

**Sam Bliss** es estudiante de doctorado en economía ecológica en la Universidad de Vermont, EE UU. Le agrada ir en bicicleta, los árboles y el decrecimiento.

**Giorgos Kallis** es un científico ambiental interesado en economía ecológica y ecología política. Es profesor en la Institución Catalana de Investigación y Estudios Avanzados (ICREA), en la Universitat Autònoma de Barcelona.





## 14. Economía circular

Giacomo D'Alisa

**Palabras clave:** metabolismo social, eficiencia de recursos, reutilización, sostenibilidad, crecimiento

La Economía circular es una incipiente visión estratégica que propone disociar el crecimiento económico de los impactos ambientales. Su estrategia central apunta a: 1) reducir el uso de materias primas para revertir el modelo extractivo del sistema económico actual; 2) impulsar las prácticas de reutilización, evitando los patrones de descarte de materiales y objetos que aún tienen valor de uso para diferentes actores de la sociedad; y 3) aumentar la reciclabilidad de los bienes mediante la implementación de mecanismos de mercado efectivos para los materiales secundarios. Las soluciones técnicas y de diseño, así como las soluciones de gestión, son prioritarias en las investigaciones y aplicaciones de la Economía circular. Estas soluciones van en contra de la obsolescencia programada (es decir, la limitación de la vida útil de los productos para aumentar sus volúmenes de venta a largo plazo) del actual modelo de negocios y prolongan la vida útil de los materiales.

La aparición del concepto de Economía circular se remonta a pioneros de la economía ecológica como Kenneth Boulding. A mediados de la década de 1960, Boulding criticó la idea de una economía en continua expansión lineal, una economía de ganaderos centrada en colonizar y expandir su producción. Previó la llegada de la economía de la nave espacial, donde la expansión hacia nuevas fronteras extractivas ya no es posible y el reciclaje de materiales y energía se convierte en la principal preocupación de las empresas. Más tarde, en los años ochenta, el equilibrio material de la economía también se convirtió en un argumento central de economistas ecológicos muy influyentes como David W. Pearce y Kerry R. Turner (1990), quienes, probablemente por primera vez, usaron el término «economía circular». Ambos demostraron que solo si se ignora el medio ambiente (es decir, el sistema cerrado que establece los límites a la extracción y el descarte de materiales), la economía podría asemejarse a un sistema lineal en expansión. En el mismo período, los ecologistas industriales y los ecodiseñadores comenzaron a desarrollar investigaciones centradas en cómo aumentar la eficiencia en el uso de materiales y



extender la vida útil de los productos. Esos estudios contribuyeron al desarrollo del denominado metabolismo industrial, es decir, la evaluación integrada de las actividades laborales y los procesos tecnológicos y físicos necesarios para convertir las materias primas y secundarias y la energía en productos elaborados y en desechos. La urgencia en reducir los residuos ha influido enormemente en el desarrollo de ideas y aplicaciones de la Economía circular; esto también explica por qué sus políticas se originan o directamente forman parte del marco legislativo sobre residuos y los planes programáticos en torno a ellos (Ghisellini et al., 2015). Las reflexiones acerca de una Economía circular podemos encontrarlas en muchas otras disciplinas. En el campo de la arquitectura, por ejemplo, el concepto de «de la cuna a la cuna» está impulsando a los diseñadores a imaginar productos regenerativos. Los científicos naturales y los gestores de recursos naturales están fomentando la difusión del enfoque de biomimetismo, que trata de imitar las cualidades de los elementos y estructuras bien adaptadas presentes en la naturaleza para resolver problemas humanos. La economía circular también aplica principios provenientes de la «permacultura», un sistema integrado de cultivo que emula la evolución de los ecosistemas biológicos autoorganizados.

No obstante, los patrones actuales de la economía «real» de flujos de materiales y energía sugieren algunas precauciones respecto a las cualidades compensatorias de la Economía circular. La economía actual es mucho más eficiente que la que existía hace un siglo, pero está utilizando recursos a un nivel nunca antes visto. Extrae una cantidad sin precedentes de materias primas y genera cantidades insostenibles de desechos sólidos y gaseosos. La huella material de las naciones, un indicador que vincula el impacto de las extracciones de materias primas con la nación que realmente consume los productos elaborados, muestra que el desacoplamiento absoluto está lejos de alcanzarse. Llegar a ser más rico no reduce la presión sobre los recursos naturales (Wiedmann et al., 2015). Un estudio empírico, el primero en su tipo, destinado a evaluar la circularidad de la economía mundial, demuestra que solo el 6% de los materiales extraídos se reciclan y vuelven a alimentar el ciclo de producción y consumo. El potencial máximo actual del reciclaje está en realidad en torno al 30%; el otro 70% está compuesto principalmente de energía y, en menor medida, de roca estéril que no se puede reciclar (Haas et al., 2015). No es difícil concluir entonces que el patrón actual de la economía global está muy lejos del objetivo de la Economía circular.

Además, aunque existen expectativas, aunque no siempre estén totalmente demostradas, de que la Economía circular fomentará el empleo

y creará puestos de trabajo significativos, resulta sorprendente que no haya debate sobre la posibilidad de un incremento de la desigualdad en la distribución y el acceso a los recursos, productos y servicios, incluso dentro de los escenarios de la Economía circular.

El recelo expresado anteriormente no debe entenderse como un rechazo poco fundamentado de los principios y aplicaciones de dicha economía. Sin duda, sus protagonistas merecen atención. Estos participantes serían, entre otros, las comunidades de economía circular de código abierto, es decir, los expertos, diseñadores e innovadores que buscan promover la transparencia, el acceso abierto a la información, a los productos y a las tecnologías, y que ofrecen soluciones de código abierto a los problemas ambientales y de recursos. Estos movimientos de base cuestionan no solo el modelo de negocios, sino la mismísima institución esencial del capitalismo, es decir, la propiedad privada del conocimiento y de la información. La indecisión de involucrarse con estos actores de las florecientes economías digitales basadas en los bienes comunes podría convertirse en una oportunidad perdida, ya que algunas de las innovaciones más importantes que pueden hacer técnica y socialmente posible una sociedad de decrecimiento con bajas emisiones de carbono se están produciendo en ese ámbito. Por lo tanto, es extremadamente importante seguir su evolución y crear sinergia con ellos.

## Referencias

- GHISELLINI P., C. CIALANI y S. ULGIATI (2016), «A Review on Circular Economy: The Expected Transition to a Balanced Interplay of Environmental and Economic Systems». *Journal of Cleaner Production*, 114: 11-32.
- WIEDMANN, T. O., H. SCHANDL, M. LENZEN, D. MORAN, S. SUH, J. WEST y K. KANEMOTO (2015), «The Material Footprint of Nations». *PNAS*, 112(20): 6271-6. Disponible en <http://www.pnas.org/content/112/20/6271.short>.
- HAAS, W., F. KRAUSMANN, D. WIEDENHOFER y M. HEINZ (2015), «How Circular Is the Global Economy? An Assessment of Material Flows, Waste Production, and Recycling in the European Union and the World in 2005». *Journal of Industrial Ecology*, 19 (5): 765-77. Disponible en <http://online-library.wiley.com/doi/10.1111/jiec.12244/full>.
- PEARCE D. W., R.K. TURNER (1990), *Economics of Natural Resources and the Environment*. Londres: Harvester Wheatsheaf.

## Recursos

Open Source Circular Economies. Accesible en <https://oscedays.org>



GIACOMO D'ALISA

**Giacomo D'Alisa** es economista ecológico y ecologista político. Sus áreas de investigación abarcan desde la gestión de residuos a la justicia ambiental, y desde el tráfico ilegal de desechos a los delitos ambientales. Es un promotor de las ideas decrecentistas y está interesado en analizar cómo sería una sociedad de decrecimiento centrada en los cuidados y el procomún. Es profesor en el Centro de Estudios Sociales (CES) de la Universidad de Coimbra.





## 15. Economía verde

Ulrich Brand y Miriam Lang

**Palabras clave:** sostenibilidad, crecimiento, eficiencia de recursos, valorización de la naturaleza, externalización de costes

El concepto de economía verde contiene una promesa triple: superar la crisis económica, la crisis ecológica y aliviar la pobreza (PNUMA, 2011). Dentro del debate sobre una economía verde, se pueden identificar puntos en común cruciales: sus objetivos son un proceso de producción con bajas emisiones de carbono, eficiencia de recursos, inversiones verdes, innovación tecnológica y más reciclaje, empleos verdes, erradicación de la pobreza e inclusión social. Los medios para alcanzar estos objetivos se describen como un marco político «adecuado», capaz de internalizar los costes externos y fomentar el consumo sostenible, las empresas verdes y las reformas fiscales con sentido ecológico. En 2011, la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) desarrolló una *Estrategia de Crecimiento Verde* que enfatiza la innovación como un medio para desacoplar el crecimiento del agotamiento del capital natural. La Comisión Europea intentó desarrollar un plan para un crecimiento sostenible que promovería una economía de mercado ecológica, aunque competitiva, mediante la reducción del uso de recursos y el aumento de su eficiencia. Sus promotores argumentan también que una ola de fascinantes innovaciones tecnológicas augura un nuevo período de crecimiento económico. Una estrategia contra el aumento de la destrucción ambiental consiste en reconocer el valor económico de la naturaleza asignándole un precio. Se supone que la naturaleza estará protegida si en los cálculos empresariales se la incluye como «capital natural» (información general y referencias adicionales en Salleh, 2013, Brand / Lang, 2015, Fatheuer et al., 2016).

Promovido en 2012 como un nuevo paradigma global por la Conferencia de Naciones Unidas sobre Desarrollo Sostenible (Río + 20), el concepto de economía verde también ha sido enérgicamente cuestionado por sus puntos ciegos. Al igual que el desarrollo sostenible, la economía verde es un oxímoron utilizado para legitimar las políticas internacionales asociando intereses y estrategias muy diferentes, incluso contradictorias, para fomentar el crecimiento económico y la preservación de la naturaleza.





Una crítica fundamental a la economía verde se debe a su énfasis en el crecimiento, que en realidad significa un aumento importante en la extracción de recursos para la producción de bienes y servicios. Esto se mide en dinero y sirve a la lógica de las ganancias y la acumulación de capital; quién fabrica los productos y bajo qué condiciones son preocupaciones secundarias. Por otra parte, los gobiernos de los países económicamente poderosos no cuestionan el estilo de vida y de producción occidental e imperial (Brand y Wissen, 2012), y se adhieren a un modelo de globalización capitalista basado en la liberalización y en la desregulación. Continúan prevaleciendo la competencia por la cuota de mercado mundial y el crecimiento económico como objetivo. Para el sector empresarial, una limitada vida útil de los productos intensivos en materias primas resulta más rentable que la producción ecológica de productos de alta calidad.

Las estrategias a favor de una economía verde continúan dentro de la racionalidad capitalista. No se cuestiona la lógica de estar permanentemente enfocados en nuevas inversiones, mayores beneficios y la dinámica competitiva. La economía verde no cuestiona la minería intensiva en capital, los proyectos de infraestructura a gran escala, los costosos parques eólicos marinos o el comercio de emisiones. Con mucha frecuencia, los problemas ambientales no se resuelven, sino que simplemente se trasladan. Un ejemplo sería el de los coches que en Europa funcionan con agrocombustibles «renovables», mientras que los pequeños agricultores en Indonesia son privados de sus medios de subsistencia a medida que se talan las selvas para establecer plantaciones de aceite de palma destinado a combustible.

Las perspectivas de género y su énfasis en la reproducción social y el trabajo reproductivo están en gran medida ausentes en el debate sobre una economía verde, cuyos defensores suelen referirse a una economía de mercado capitalista, donde los bienes y servicios son considerados mercancías para la venta. En contraste, las economistas feministas se centran en las actividades cotidianas no relacionadas con el mercado, que generan bienestar social para todo el mundo; además de condiciones cualitativas como el margen y la capacidad para ejercer la autodeterminación o disponer libremente de su tiempo (Biesecker y Hofmeister, 2010). Además, las ecofeministas enfatizan la protección de los recursos planetarios al elegir estilos de vida simples y ecosuficientes.

En resumen, las propuestas para una economía verde corren el riesgo de potenciar la engañosa valoración capitalista de la naturaleza. Como respuesta a la destrucción del medio ambiente en algunas regiones del mundo, continúan alineadas con las necesidades de las multinacionales



y de los ricos, y permiten la perpetuación de los modos de vida y de producción capitalistas, patriarcales e imperiales.

Para entender de manera crítica las dinámicas dominantes mencionadas, sugerimos hablar de capitalismo verde en lugar de economía verde. Este concepto alternativo define el surgimiento histórico de una nueva estructura capitalista, que reemplaza al antiguo modelo de desarrollo «posfordista-neoliberal», azotado por la crisis, y su régimen de acumulación dominado por las finanzas. En países como Alemania o Austria, el «capital verde» podría fortalecerse y los sectores «tradicionales», como la industria del automóvil, podrían volverse más verdes. Un bloque de poder «verde», un Estado «verde» y un corporativismo «verde» que incluya a trabajadores y sindicatos serían parte de una estabilización compatible con los imperativos capitalistas como el crecimiento económico y la competitividad, y con suficientes márgenes de distribución para las empresas e instituciones estatales. Por supuesto, una formación social ecocapitalista solo evolucionará en algunos países y regiones; será sumamente exclusiva y, considerando la externalización de costes hacia otras regiones del mundo, no será en absoluto respetuosa con el medio ambiente. De hecho, en algunas regiones del mundo el «capitalismo verde» equivale a la incesante oligarquización del modo de vida imperial.

## Referencias

- BIESECKER, A. y S. HOFMEISTER (2010), «(Re)productivity: Sustainable Relations Both between Society and Nature and between the Genders». *Ecological Economics*, 69 (8): 1703-11.
- BRAND, U. y M. WISSEN (2012), «Global Environmental Politics and the Imperial Mode of Living: Articulations of State—Capital Relations in the Multiple Crisis», *Globalizations*, 9 (4): 547-60.
- FATHEUER, T., L. FUHR y B. UNMÜSSIG (2016). *Inside the Green Economy: Promises and Pitfalls*. Munich: Oekom.
- SALLEH, A. (2012), «Rio+20 and the Extractivist Green Economy». *Arena*, 119: 28-30.
- PNUMA (2011), *Towards a Green Economy: Pathways to Sustainable Development and Poverty Eradication*. París/Nairobi: PNUMA.

## Lecturas complementarias/Recursos:

- ULRICH BRAND, U. y M. WISSEN (2015), «Strategies of a Green Economy, Contours of a Green Capitalism». En *The International Political Economy of Production*, coordinado por K. van der Pijl, 508-23. Cheltenham: Edward Elgar.



ULRICH BRAND y MIRIAM LANG

**Ulrich Brand** es profesor de Política Internacional en la Universidad de Viena. Sus investigaciones y enseñanzas se centran en las políticas ambientales y de los recursos mundiales, la transformación socioecológica, América Latina y el «modo de vida imperial». Integró la Comisión de Estudio del Bundestag alemán sobre «Crecimiento, bienestar y calidad de vida» (2011-2013) y es miembro del Grupo de Trabajo de Alternativas al Desarrollo de la Fundación Rosa Luxemburg.

**Miriam Lang** es profesora de Estudios Sociales y Globales en la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito, Ecuador. Sus investigaciones giran en torno a alternativas sistémicas, crítica del desarrollo, y las intersecciones de la interculturalidad, el género y las relaciones sociales con la naturaleza. Entre 2011 y 2015 fue coordinadora del Grupo de Trabajo de Alternativas al Desarrollo de la Fundación Rosa Luxemburg y es todavía miembro de dicho grupo.







## 16. Eficiencia

Deepak Malghan

**Palabras clave:** eficiencia, desviación de la norma, historia, economía política, cuantificación

El concepto de eficiencia ha llegado a ser omnipresente en el mundo contemporáneo. La mejora constante en eficiencia es el objetivo tanto de los ingenieros de automóviles como de los gobernadores de los bancos centrales. El venerable Oxford English Dictionary nos dice que la eficiencia tiene actualmente, solo como sustantivo, más de una docena de interpretaciones. La eficiencia es una medida de la efectividad o la eficacia que evalúa el «éxito en el logro de un propósito [previsto]». No es sorprendente, por lo tanto, que los argumentos sobre la eficiencia hayan sido fundamentales tanto para la teoría como para la práctica del desarrollo en el Sur global a partir de la posguerra. La eficiencia nos proporciona un criterio objetivo para medir la efectividad de diversos proyectos emprendidos en nombre del desarrollo. Sin embargo, una métrica de eficiencia no es más objetiva que el «propósito» subyacente. La eficiencia permite mantener un disfraz de objetividad porque, al ser «un agente operativo o una causa eficiente», ha llegado a convertirse en un fin en sí mismo, la «causa final».

La eficiencia está tan generalizada dentro del orden social actual que todas las disciplinas, desde la informática hasta los estudios culturales (y todo lo que hay en medio), analizan sus diversas manifestaciones. A pesar de la aparente diversidad en los variados usos de la eficiencia, es posible identificar un mecanismo generador básico que explica su evolución histórica y su economía política desde sus orígenes, en el largo siglo XVIII inglés, hasta la actualidad. Cualquier medición de la eficiencia involucra tres etapas. Primero, se establece un punto de referencia normativo para el fenómeno que se estudia (el rendimiento máximo que se puede obtener de un motor térmico ideal, o el placer máximo que se puede obtener de una aspiración humana son buenos ejemplos, desarrollo humano máximo). En segundo lugar, se hacen observaciones sobre el estado real del mundo (midiendo el rendimiento de las máquinas de vapor reales). Finalmente, cualquier medida de la eficiencia simplemente establece la desviación del estado del mundo observado con respecto al punto de referencia





normativo. Esta *estructura de desviación de la norma* ha proporcionado, desde el siglo XIX hasta nuestros días, un marco de referencia duradero para abordar las políticas relativas a mejoras, progreso, modernización y desarrollo.

La eficiencia es un dispositivo cuantificado de desviación de normas, y su historia coincide significativamente con el aumento de la cuantificación en el siglo XIX. Esta intersección de la eficiencia con la cuantificación vincula las primeras plantas de hilatura de algodón, al inicio de la Revolución Industrial británica, con la línea de ensamblaje de automóviles Ford. Fue la lógica de la eficiencia y la cuantificación la que facilitó la transición del campesino y el artesano a proletario industrial. A comienzos del siglo XX, las medidas de eficiencia cuantificada entraron en los hogares con el auge del movimiento de la economía doméstica. El marco de desviación de la norma que subyace a las mediciones de la eficiencia fue, de hecho, fundamental para imponer la cuantificación y la «objetividad». A partir de ese momento, las normas subjetivas podrían ser sepultadas dentro de una medida de eficiencia de desviación de las normas. En cualquier métrica de la eficiencia existe un componente normativo irreducible del que ya no nos preocupamos. Un aumento permanente de la eficiencia es algo incuestionablemente bueno, incluso si tal aumento de la eficiencia favorece el saqueo a gran escala de las personas y del planeta mismo.

La eficiencia ha sido parte integral de los paradigmas de desarrollo de ambos bandos contendientes durante la Guerra Fría. Desde el principio, la estructura de desviación de la norma que apuntala a la eficiencia fue fundamental para evaluar el desempeño del desarrollo. Por ejemplo, cuando los economistas del desarrollo estudian el progreso de un país a lo largo del tiempo, o hacen comparaciones entre países, consideran el ingreso nacional del país como un porcentaje del ingreso nacional de Estados Unidos en el mismo período. Los parámetros actuales para medir un conjunto más amplio de resultados del desarrollo más allá del ingreso nacional, como el índice de desarrollo humano, fueron consecuencia directa de batallas ideológicas y materiales sobre cuestiones de eficiencia. Los objetivos de eficiencia siempre se citan como la justificación de las prescripciones de liberalización-privatización-globalización que supuestamente deberían favorecer un mejor desempeño del desarrollo. Sin embargo, el uso y abuso de la eficiencia como una herramienta para el rápido desarrollo económico no se limita a los defensores de la globalización neoliberal. Los argumentos de eficiencia estaban en el corazón de la empresa comunista desde la época del ascenso bolchevique en



Rusia hasta el final de la Guerra Fría. Como sugiriese Stalin, «la esencia del leninismo» fue la unión del movimiento revolucionario ruso con la eficiencia estadounidense.

La «acumulación por desposesión», en lugar de ser el «nuevo imperialismo», es parte de una larga sucesión de eventos caracterizada por el concepto de eficiencia. Una economía política de producción que requiere de la centralización de los recursos productivos exige un compromiso con la eficiencia, lo que a su vez hace que los conflictos y las disputas sobre el desarrollo sean inevitables. La eficiencia como virtud nacional y social ha estado en el núcleo del pensamiento liberal moderno, al menos desde principios del siglo XIX, y proporcionó la justificación normativa para los imperios levantados a partir de las conquistas coloniales. Los conflictos del desarrollo en grandes regiones del Sur, relacionados con los desplazamientos y la desposesión, se alimentan de los mismos criterios de progreso inspirado en la eficiencia que sustentaron la empresa colonial. Si bien el núcleo y la periferia de los actuales conflictos del desarrollo a menudo se ubican dentro de los límites de un Estado nación, todavía resulta útil estudiar la economía política de tales conflictos a través de la lente de la eficiencia.

En la era del desarrollo, no hay concepto más importante que el crecimiento económico que nuestro continuo compromiso con la eficiencia hace posible. Más allá del reconocimiento de la «solución de compromiso» entre igualdad y eficiencia, y de las periódicas intervenciones correctoras, el «evangelio de la eficiencia» en gran medida ha continuado vigente. Primero, a raíz de la crisis mundial del petróleo en la década de 1970, y aún con más fuerza a partir del reconocimiento de la amenaza existencial que supone el cambio climático, la mejora de la eficiencia energética y, en términos más generales, la eficiencia ecológica ha sido nuestra respuesta favorita al atolladero ecológico. Las mejoras en la eficiencia, por sí solas, no resolvieron los temores victorianos en torno al carbón y no resolverán nuestros dilemas actuales.

La revolución de la eficiencia ha llegado a su fin. Considerando la economía política histórica de la eficiencia, un mundo de posdesarrollo solo podrá ser creado, o incluso imaginado, si trascendemos nuestro compromiso con la eficiencia. Un mundo posdesarrollista no puede construirse con la eficiencia como principio rector.

## Referencias

ALEXANDER, J.K. (2008). *The Mantra of Efficiency: From Waterwheel to Social Control*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.



DEEPAK MALGHAN

CHATTERJEE, P. (2011), *Lineages of Political Society: Studies in Postcolonial Democracy*. Nueva York: Columbia University Press.

**Deepak Malghan** es economista ecológico e historiador. Trabaja en la facultad del Indian Institute of Management Bangalore, India.





## 17. Ética del bote salvavidas

John P. Clark

**Palabras clave:** control de la población, neomaltusianismo, tragedia de los (bienes) comunes

La ética del bote salvavidas es una teoría sumamente influyente en la ética aplicada contemporánea que fue desarrollada por el biólogo Garrett Hardin y se aplica a temas como el hambre en el mundo, la ayuda alimentaria, la política de inmigración y el crecimiento demográfico mundial. En un artículo publicado en 1968 en la revista *Science*, Hardin esbozó su famosa «Tragedia de los comunes», una situación en la que los individuos explotan un recurso común para su beneficio personal exclusivo, lo que resulta en una degradación del recurso y un grave daño para la sociedad en general. En un artículo aparecido en *Psychology Today* en 1974, argumentó que tal tragedia ocurre a nivel mundial como un resultado funcional no deseado de la ayuda alimentaria para quienes padecen hambre y malnutrición.

La ética del bote salvavidas afirma que el mundo se encamina hacia una catastrófica crisis en la que la población mundial alcanzará un nivel insostenible, y que muchos países ya han alcanzado ese nivel dentro de sus propias fronteras. Sostiene que la causa principal de esta crisis es la rápida tasa de crecimiento de la población en los países pobres. Advierte que la ayuda alimentaria de los países ricos a los pobres es un factor importante en la producción de tasas de fertilidad insosteniblemente altas. Asegura que la ayuda alimentaria causa un «efecto de trinquete» que impide que la población de un país pobre descienda hasta una «capacidad de carga» que se considera su límite «normal» y, en cambio, le permite aumentar de manera insostenible. Predice que el resultado de la ayuda continuada será el colapso económico global y una crisis de la población.

Este punto de vista tiene una larga tradición de pensamiento neomalthusiano y de darwinismo social que se ha utilizado a menudo para justificar la desigualdad social, la explotación económica y el imperialismo global como formas de potenciar el bien general. Como es típico de tales ideologías, está plagada de inconsistencias teóricas y de conflictos con la evidencia empírica.

Para empezar, su concepto central de capacidad de carga es circular. No se ofrece ninguna evidencia empírica de que cierto nivel específico de





población agote la «capacidad» real de una zona geográfica determinada para sustentar a su población humana, y no se presenta ningún análisis para demostrar que determinado caso de disminución de la población en el mundo real haya sido el resultado de superar tal capacidad. Cualquier concepto de capacidad de carga con una base empírica (como lo son algunos análisis de la huella ecológica) demuestra que, en realidad, las sociedades industrializadas y ricas que consumen enormes cantidades de combustibles fósiles y otros recursos, exceden la capacidad de carga mucho más que las sociedades más pobres, que consumen relativamente pocos recursos per cápita.

Además, la ética del bote salvavidas ignora sistemáticamente el hecho de que muchos países pobres y desnutridos producen grandes cantidades de bienes, incluidos productos agrícolas, que se exportan a las sociedades de consumo opulentas, y que su escasez de alimentos es el resultado de las relaciones mundiales de poder y un alto índice de explotación económica, en lugar de deberse a tasas de fertilidad altas o por haber superado la capacidad de carga.

La ética del bote salvavidas rechaza la posibilidad de una «transición demográfica benigna» no coercitiva, pero la realidad histórica ha refutado sus afirmaciones. A pesar de la ausencia de las medidas draconianas que preconiza, actualmente la mayoría de los países del mundo tienen tasas de fertilidad por debajo de la tasa de reemplazo, y tres cuartas partes tienen tasas por debajo de 3,0. La actual tasa de fertilidad de la India, de 2,45 es mucho más baja que la de Estados Unidos entre 1945 y 1964, poco antes de que se publicara el manifiesto de Hardin sobre la ética del bote salvavidas.

La evidencia histórica también demuestra que, contrariamente a las afirmaciones de la ética del bote salvavidas, las principales causas del hambre han sido políticas y económicas, no demográficas. En casos como Ucrania, Biafra, Bangladesh, Timor-Leste y muchos otros, el hambre fue el resultado de una política estatal deliberada, con objetivos tales como afianzar la autoridad del régimen gobernante, proteger ciertos intereses económicos y, más habitualmente, aplastar a facciones disidentes y a los movimientos separatistas.

En realidad, la relación entre la seguridad alimentaria y las tasas de fertilidad es precisamente la opuesta a la que plantea la ética del bote salvavidas. Por ejemplo, gran parte del África subsahariana tiene los niveles más bajos de bienestar social en todas las áreas, incluida la seguridad alimentaria. Esto debería, según la ética del bote salvavidas, producir descensos en las tasas de fertilidad. Sin embargo, la región también tiene



las tasas de crecimiento demográfico más altas del mundo. A la inversa, las áreas del Sur global en las que disminuye la fertilidad son aquellas en las que la producción de alimentos y otros indicadores de bienestar social han mejorado.

La agenda ideológica del neomalthusianismo queda invalidada por la aplicación inconsistente de sus propios principios defectuosos. La negativa a salvar vidas humanas no es el camino a un mayor bienestar para la sociedad. Sin embargo, si salvar vidas en los países pobres perjudicase realmente a la posteridad, como se afirma, entonces salvar vidas en países ricos, en los que cada persona consume muchas veces más que en los países pobres, sería mucho más perjudicial para las generaciones futuras. Sin embargo, los defensores del argumento nunca recomiendan sacrificar las vidas de los consumidores ricos para promover el bien general.

Finalmente, la ética del bote salvavidas se invalida por el hecho de que ignora por completo la relación íntima entre el hambre mundial y las políticas de desarrollo colonial y neocolonial, que han tratado al Sur global como una fuente de mano de obra, materias primas y productos agrícolas baratos. Históricamente, las políticas coloniales han pasado por tres etapas que han generado desnutrición generalizada y hambrunas severas. Estas etapas son: 1) la destrucción forzosa de la economía de subsistencia tradicional basada en los bienes comunes; 2) el uso de la ley, las políticas públicas y la fuerza coercitiva para hacer que el trabajo indígena estuviese completamente al servicio de las demandas de los intereses económicos imperiales; y 3) la negativa de las autoridades a destinar, con el fin de aliviar la hambruna, los excedentes de alimentos que existían en las mismas áreas afectadas o que estaban disponibles en otros lugares. Cabe señalar que en este último caso, la escasez de alimentos a menudo se debe a factores económicos y políticos, en ocasiones combinados con las condiciones climáticas.

En vista de su capacidad para ignorar esta historia, distorsionar las realidades empíricas y disfrazar la explotación global como una maldición de la naturaleza, la ética del bote salvavidas ha funcionado como una poderosa herramienta ideológica de la economía neocolonial y de modelos de desarrollo explotadores e incluso genocidas.

## Referencias

- CLARK, J. (2016), *The Tragedy of Common Sense*. Regina, SK: Changing Suns Press.
- DAVIS, M. (2017), *Late Victorian Holocausts*. Londres: Verso.



JOHN P. CLARK

- HARDIN, G. (1968), «The Tragedy of the Commons». *Science*, vol. 162, no. 3859: 1243-48.
- (1974),. «Living on a Lifeboat». *BioScience*, vol. 24, no. 10: 561-68.
- MOORE LAPPÉ, F. y J. COLLINS (2005), *Doce mitos sobre el hambre*. Barcelona: Icaria.
- OSTROM, E. (2000), *El gobierno de los bienes comunes*. México: Fondo de Cultura Económica

**John P. Clark** es ecólogo social, director de La Terre Institute for Community and Ecology, y profesor emérito de Filosofía en la Loyola University, Nueva Orleans. Autor prolífico, su libro más reciente es *The Tragedy of Common Sense* (2016).







## 18. Geoingeniería

Silvia Ribeiro

**Palabras clave:** tecnoajustes, cambio climático, cuarta revolución industrial, principio de precaución

La tecnología podría desempeñar un papel positivo para abordar la profundización de las crisis ambientales, climáticas, sociales, de salud y económicas. Con tal finalidad, las tecnologías deberían ser ecológicamente sostenibles, cultural y localmente apropiadas, socialmente justas y deberían integrar una perspectiva de género. Sin embargo, en las sociedades industriales, la tecnología se ha convertido principalmente en una herramienta utilizada para incrementar las ganancias de las grandes corporaciones y de poderosos grupos económicos. Sin duda, este es el caso de las tecnologías que favorecen la llamada cuarta revolución industrial: biotecnología, genómica, nanotecnología, informática, inteligencia artificial y robótica. La convergencia de estas tecnologías tiene implicaciones e impactos de gran magnitud en las sociedades.

A menudo la tecnología se presenta como la solución a todas las crisis, lo que juega en favor de quienes la controlan. El mito de la tecnología como una fórmula milagrosa se basa en la falsa suposición de que no es necesario cuestionar las causas de las crisis porque todo problema tiene una solución tecnológica. Frente a la crisis alimentaria, por ejemplo, el gobierno y las corporaciones respondieron proponiendo una «agricultura de precisión» de alta tecnología, con mayores insumos de agrotóxicos, semillas y animales modificados genéticamente, «agricultura climáticamente inteligente», semillas suicidas con tecnología Terminator e «impulsos genéticos» (gene drives) destinados a erradicar especies enteras consideradas como «plagas». Ante la crisis energética y climática, no se cuestionan los insostenibles sistemas de producción y consumo basados en combustibles fósiles; en su lugar, se presentan nuevas tecnologías que permitirían un uso más intensivo de la biomasa, a través de la biología sintética y la nanotecnología, promoviendo así la expansión de gigantescos monocultivos de árboles y variedades modificadas genéticamente.

Invariablemente, la industria elogia los beneficios potenciales de estas tecnologías al tiempo que minimiza los riesgos o los presenta como inciertos o discutibles. Como respuesta, están surgiendo redes de organi-



zaciones, movimientos sociales y científicos críticos, centrados en comprender y supervisar el complejo horizonte tecnológico que está creando la industria, a la vez que exige la aplicación del principio de precaución.

Una de las falsas soluciones tecnológicas más claras y extremas es la geoingeniería, también llamada manipulación del clima. La geoingeniería se refiere a una serie de propuestas para la intervención a gran escala en los ecosistemas, y en su alteración, como un «tecnoajuste» para el cambio climático. Se trata de dos conceptos principales, cada uno con sus propios tipos de intervención: la Gestión de la Radiación Solar y la Remoción de Dióxido de Carbono, también conocida como Remoción de Gases de Efecto Invernadero. Estas propuestas pueden implicar intervenciones en tierra, mares o en la atmósfera. Ninguna de ellas intenta abordar las causas del cambio climático; en cambio, solo se centran en controlar algunos de sus síntomas.

Existen diversas propuestas de geoingeniería, que incluyen la inyección de sulfatos u otros productos químicos en la estratosfera para bloquear la luz solar, con el objetivo de producir un efecto de atenuación; instalaciones para absorber el dióxido de carbono de la atmósfera y luego enterrarlo en reservorios marinos o geológicos; fertilización del océano con hierro o urea para estimular la proliferación de plancton, con la esperanza de que absorban mayores volúmenes de dióxido de carbono, alterando la química del mar; y megaplantaciones de cultivos transgénicos que reflejarían la luz solar. Todas estas propuestas conllevan enormes riesgos, pueden tener efectos negativos sinérgicos impredecibles e implican impactos transfronterizos.

Aun cuando cada proyecto de geoingeniería propuesto tiene riesgos y efectos potenciales específicos, todos comparten una serie de impactos negativos:

- a) Proponen manipular el clima; un ecosistema dinámico global esencial para la vida en el planeta, con el riesgo de crear desequilibrios mayores que el cambio climático en sí.
- b) Para tener un impacto en el clima global, necesariamente deben ser de gran escala y, por lo tanto, también podrían serlo sus impactos.
- c) La geoingeniería tuvo su origen en los intentos militares de alterar el clima como arma de guerra; siempre está presente el riesgo de su uso con fines bélicos.
- d) Pueden desplegarse unilateralmente: un grupo de países o actores económicos podrían implementarlos y desplegarlos con fines comerciales u hostiles.



- e) Sus impactos se sentirán de manera desigual según las regiones, afectando severamente a muchos países del Sur global que en menor medida han contribuido al cambio climático.
- f) Las fases experimentales no son posibles. Dada la escala y el tiempo necesarios para determinar su efecto y diferenciarlo de otros fenómenos climáticos en curso, la experimentación equivaldría a una implantación, con impactos potencialmente irreversibles.
- g) Muchos de ellos han sido diseñados con fines comerciales y de beneficio, especialmente para obtener créditos de carbono, lo que aumentaría la comercialización de las crisis climáticas.
- h) Por último, pero no menos importante, proporcionan una excusa para continuar con la emisión de gases de efecto invernadero.

Junto con los gobiernos del Norte global, los principales actores interesados en la geoingeniería son las compañías de energía y otras industrias que se encuentran entre los principales agentes que provocan el cambio climático. Para ellos, la geoingeniería es una buena opción porque les permite continuar emitiendo gases de efecto invernadero mientras se les paga por, supuestamente, «enfriar el planeta».

Entre los más activos defensores de la geoingeniería destaca un pequeño número de científicos, principalmente de Estados Unidos y el Reino Unido, que han logrado convencer a sus respectivas academias de ciencias para que elaboren informes sobre la geoingeniería. También ejercen cierta influencia en el Panel Intergubernamental de Expertos en Cambio Climático, que en su Quinto Informe de Evaluación incluyó una propuesta de geoingeniería [Bioenergía con Captura y Almacenamiento de Carbono (BECCS)] como un componente de la mayoría de los argumentos para la estabilización de la temperatura de la Tierra. Se espera que la BECCS proporcione la base para unas «cero emisiones netas de carbono» o «emisiones negativas». No obstante, estos conceptos son altamente especulativos y crean la ilusión de que las emisiones de gases de efecto invernadero podrían incrementarse ya que serían compensadas por la BECCS u otras tecnologías. No existe una prueba independiente o un estudio científico que demuestre su viabilidad energética, económica o tecnológica. Además, el impacto de la BECCS en la biodiversidad y el uso de la tierra y el agua podría ser enorme. También competiría con las tierras agrícolas y supondría una amenaza para los territorios indígenas y campesinos.

Debido a la ausencia de un mecanismo científico global transparente y efectivo para analizar estas tecnologías, en 2010 el Convenio sobre la





SILVIA RIBEIRO

Diversidad Biológica estableció una moratoria de facto sobre la geoingeniería, defendiendo el principio de precaución debido a sus posibles impactos sobre la biodiversidad y las culturas que la nutren. Teniendo en cuenta la gravedad de tales impactos y su carácter intrínsecamente injusto, más de cien organizaciones y movimientos sociales en todo el mundo vienen exigiendo desde 2010 una prohibición de las tecnologías de geoingeniería.

### Referencias

- ANDERSON, K. y G. PETERS (2016), «The Trouble with Negative Emissions». *Science*, vol. 354, no. 6309: 182-3. Disponible en <http://science.sciencemag.org/content/354/6309/182>.
- Biofuelwatch (2016), «Last Ditch Climate Option or Wishful Thinking? Bioenergy with Carbon Capture and Storage». Disponible en <http://www.biofuelwatch.org.uk/wp-content/uploads/BECCS-report-web.pdf>.
- ETC Group (2010), «Geopiracy: The Case against Geoengineering». Disponible en <http://www.etcgroup.org/content/geopiracy-case-against-geoengineering>.
- ETC Group y Heinrich Böll Foundation. (2017), «Climate Change, Smoke and Mirrors. A Civil Society Briefing on Geoengineering». Disponible en <http://www.etcgroup.org/content/civil-society-briefing-geoengineering>.

### Recursos

- Geoengineering Monitor. <http://www.geoengineeringmonitor.org/>.
- SynbioWatch. <http://www.synbiowatch.org/>

**Silvia Ribeiro** es uruguaya. Trabaja en México como directora para América Latina de la organización internacional de la sociedad civil Action Group on Erosion, Technology and Concentration (ETC Group), con sedes en Canadá y Filipinas.





## 19. Gobernanza del Sistema Terrestre

Ariel Salleh

**Palabras clave:** Gobernanza de los sistemas terrestres, Antropoceno, hegemonía neoliberal, desarrollo, autonomía cultural, conocimiento incorporado

En el siglo XXI, la relación entre gobernantes y gobernados acusa una brecha cada vez mayor, aunque el potencial para una democracia global con base local es inherente a los movimientos por la alterglobalización. Con el capitalismo actualmente en una fase de sobreproducción y estancamiento, la tendencia neoliberal a la acumulación se desplaza hacia la especulación financiera. Las funciones estatales son capturadas por el sector corporativo: regulación laboral y reducción de las medidas de bienestar. Las propuestas para la Gobernanza del Sistema Terrestre buscan una arquitectura política internacional donde el clima y la biodiversidad sean temas «pos-soberanos». Esta gobernanza del sistema terrestre se dirige a «actores políticos» distintos de los estados, a saber, burocracias intergubernamentales, el sector de los negocios y redes científicas de élite. Más allá de esta clase dominante transnacional, la acción creativa de los trabajadores, de los pueblos indígenas y de las mujeres que prestan cuidados queda relegada a un segundo plano.

La Gobernanza del Sistema Terrestre se ofrece como un nuevo «paradigma de conocimiento» para una economía y una política globales ambientalmente receptivas. Su sitio web plantea cinco problemas analíticos: arquitectura, acción, adaptabilidad, responsabilidad y asignación y acceso. Las cinco Aes (en su versión inglesa) se presentan combinadas con temas transversales de investigación: poder, conocimiento, normas y escala. Además de esto, la Gobernanza del Sistema Terrestre tiene cuatro dominios de estudio de casos o «actividades emblemáticas»: el sistema hídrico, los alimentos, el clima y la economía. Al igual que el argumento del Antropoceno, al cual está vinculada la Gobernanza, tiende a desdibujar las tensiones históricas entre el capital y el trabajo, el centro y la periferia, o la producción y la reproducción. Al «naturalizar» los problemas creados por el hombre, tanto la noción de Antropoceno como la Gobernanza del Sistema Terrestre pueden subestimar la responsabilidad social al defender el status quo capitalista.

A comienzos de la década de 1970, el estratega de política exterior estadounidense, George Kennan, propuso un organismo de administración global que funcionase fuera de Naciones Unidas. Esta propuesta



recibió el apoyo de la Sociedad Mont Pelerin y de la Heritage Foundation de Estados Unidos, es decir, la derecha promotora del individualismo, la empresa privada, la competitividad y el libre comercio. En parte, como respuesta a este llamamiento, surgió el Foro Económico Mundial en 1987 y, en 1992, el Consejo Empresarial Mundial para el Desarrollo Sostenible ejerció un papel propositivo en la Cumbre de la Tierra de Río de Janeiro. La Agenda 21 de Río, y las Convenciones sobre Biodiversidad y sobre Cambio Climático reflejan esta influencia. Poco después se creó un Fondo para el Medio Ambiente Mundial en el Banco Mundial. A fines de los años noventa, las propuestas de una «Organización Mundial del Medio Ambiente» que operase junto con la neoliberal Organización Mundial del Comercio provinieron del presidente Chirac de Francia y el Canciller Kohl de Alemania, respaldados por Brasil, Singapur y Sudáfrica.

Mientras los científicos europeos hablaban sobre el Análisis del Sistema de la Tierra, el Instituto Potsdam revisaba los aproximadamente 800 acuerdos multilaterales sobre el medio ambiente. El objetivo de esto era armonizar los acuerdos sobre especies en peligro de extinción (CITES), de desechos peligrosos (Convenio de Basilea), del ozono (Protocolo de Montreal) y sobre bioseguridad (Protocolo de Cartagena) con el Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio (GATT). Otros participantes clave en el actual diálogo sobre gobernanza ambiental son la Cámara Internacional de Comercio, el Banco Mundial, la OCDE, la UNESCO, la Confederación Internacional de Sindicatos y la Fundación Nueva Economía (NEF). Desde la crisis financiera de 2008, una Coalición de Economía Verde ha congregado a las grandes ONG.

Desde su oficina central en la Universidad de Lund, la investigación sobre la Gobernanza del Sistema Terrestre obtiene reconocimientos del Programa Internacional de Dimensiones Humanas sobre el Cambio Climático Global, la Universidad de las Naciones Unidas, el Consejo Internacional para la Ciencia y se vincula activamente con centros académicos de todo el mundo. Parece estar muy bien financiado, con patrocinadores que incluyen el Instituto Potsdam y la Fundación Volkswagen. El sitio web de la Gobernanza del Sistema Terrestre detalla proyectos, conferencias y publicaciones. Un tema central es la idea de una Organización Mundial del Medio Ambiente, lograda posiblemente mediante la adecuación del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), que le otorgaría facultades sancionadoras sobre los estados nacionales como los que posee la Organización Mundial de Comercio. En otro sentido, algunos defensores de la Gobernanza ven a la Organización Internacional del Trabajo (OIT) como un modelo para la Organización mundial del Medio Ambiente, mientras que otros argumen-



tan que una agencia diseñada para mediar entre el gobierno, las empresas y los trabajadores no es lo más adecuado para resolver complejos conflictos ambientales entre actores con diversos intereses culturales. Las innovaciones neoliberales como los partenariados público-privados también están dentro del ámbito de trabajo de los investigadores de la Gobernanza.

Cuando se celebró la Cumbre de Río + 20 en 2012, la red Gobernanza del Sistema Terrestre presentó una propuesta de Organización Mundial del Medio Ambiente para su deliberación. Esto coincidió con una agenda de «economía verde» patrocinada por los gobiernos, las grandes empresas y Naciones Unidas, *El futuro que queremos*, redactada con la colaboración de empresas de relaciones públicas. Los movimientos populares ecologistas y por la justicia social respondieron a esta propuesta del establishment con un manifiesto global titulado *¡Otro futuro es posible!* En palabras de Vía Campesina: «Exigimos una prohibición total de los proyectos y experimentos de geoingeniería disfrazados de tecnología ‘verde’ o ‘limpia’ ... Luchamos por la producción sostenible de alimentos a pequeña escala para el consumo local y comunitario.» En 2015, la misión implícita de los Objetivos de Desarrollo del Milenio de la ONU se transfirió a un conjunto de Objetivos de Desarrollo Sostenible que son un fiel reflejo de la agenda corporativa de la «economía verde».

Las voces de la sociedad civil se resisten con razón a la promoción de los valores del mercado como principio organizador de la vida cotidiana y de la toma de decisiones políticas. A la vez que afirman prestar atención al «principio de subsidiariedad» democrático, los proyectos capitalistas de desarrollo y el libre comercio colonizan los recursos, el trabajo y los mercados en la periferia global, de modo que las personas pierden sus medios locales de subsistencia y su autonomía cultural. Los planes de arriba hacia abajo para el «desarrollo sostenible» están respaldados por el extractivismo. Las lógicas del mercado, como los pagos por servicios ecosistémicos, son simplemente un «coste de oportunidad» para el Sur global. El principio justo de «responsabilidades comunes pero diferenciadas y capacidades respectivas», incluido en el Tratado de Kioto original, va siendo dejado de lado a medida que las negociaciones internacionales se prolongan en las reuniones de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático. Con sus cinco Aes y una manipulación técnico-legal de la autoridad a múltiples escalas, la Gobernanza del Sistema Terrestre consiste en un proceso hegemónico, que habla de cambios mientras camina junto a quienes detentan el poder. La convicción de que la naturaleza existe para la conveniencia humana y los supuestos de «racionalidad instrumental»



que afirman que puede ser controlada, reflejan una arrogancia masculina surgida de la revolución científica europea. La gobernanza del sistema terrestre y la tesis del Antropoceno refuerzan esta violencia mediante las abstracciones de la teoría de sistemas. Como «paradigma de conocimiento», la Gobernanza ignora la erudición crítica y las perspectivas campesinas, indígenas y ecofeministas basadas en la tarea de mantener los procesos vitales. La actual clase dominante transnacional, con sus formas de conocimiento objetivadoras y disociadas de la vida, solo puede promover una ilusión de «gobernanza de la tierra». Una respuesta posdesarrollista a las crisis ecológicas y sociales debe ser inclusiva, empírica y democrática.

## Referencias

- BIERMANN, F. y S. BAUER (2005), «The Rationale for a World Environment Organization», en *A World Environment Organization: Solution or Threat for Effective International Environmental Governance*, coordinado por F. Biermann y S. Bauer, 117-44. Londres: Ashgate, 2005.
- SALLEH, A. (2015), «Neoliberalism, Scientism, and Earth Systems Governance», en *International Handbook of Political Ecology*, coordinado por R. Bryant. Cheltenham: Edward Elgar.
- STEFFEN, W., J. GRINEVALD, P. CRUTZEN y J. MCNEILL (2011), «The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspectives», *Phil. Trans. R. Soc. A*, 369, 842-67.

## Recursos

- Actividades de la Gobernanza del Sistema Terrestre: [www.earthsystemgovernance.org](http://www.earthsystemgovernance.org); [www.glogov.org](http://www.glogov.org).
- Agenda privatizadora del Foro Económico Mundial de Davos: [www.wef.org](http://www.wef.org).
- UNCSD-Rio+20, *The Future We Want*, 30 de enero de 2012: [www.uncsd2012.org/rio20](http://www.uncsd2012.org/rio20).
- Opiniones populares contrarias: Vía Campesina, «Reclaiming Our Future»: [www.viacampesina.org](http://www.viacampesina.org).

**Ariel Salleh** es activista y autora de *Ecofeminism as Politics: Nature, Marx, and the Postmodern* (1997/2007) y *Eco-Sufficiency and Global Justice: Women Write Political Ecology* (2009). Algunos de sus artículos están disponibles en [www.arielsalleh.info](http://www.arielsalleh.info). Además, es profesora asociada honoraria de Economía Política en la Universidad de Sydney, Australia; catedrática emérita de la Friedrich-Schiller-Universität de Jena y catedrática visitante en la Nelson Mandela University y miembro del Grupo de Trabajo de Alternativas al Desarrollo de la Fundación Rosa Luxemburg.





## 20. Herramientas digitales

George C. Caffentzis

**Palabras clave:** ordenadores, Foxconn, explotación, daños ambientales

A medida que el desarrollo favorece la adopción de herramientas digitales en casi todos los ámbitos de la vida cotidiana, se ha acuñado la expresión «ordenadores de sangre». La analogía es con los «diamantes de sangre», en consonancia con la creciente evidencia del rastro de sangre que la producción de ordenadores trae aparejado. Más específica es la conexión entre algunas empresas de tecnología digital y las milicias responsables del desplazamiento y asesinato de millones de personas en la República Democrática del Congo. El término tiene su origen en un informe publicado en 2009 por la ONG Global Witness con sede en Inglaterra: «Si te apuntan con un arma, ¿qué puedes hacer?» El informe acusaba a las empresas mineras, metalúrgicas y de electrónica de ser cómplices silenciosas de la violencia infligida por los grupos armados que operan principalmente en las provincias de Kivu del Norte y del Sur, ricas en minerales, y que «con frecuencia obligan a los civiles a extraer los minerales, extorsionándoles con impuestos y negándose a pagar salarios» (Dias, 2009).

El propósito del informe, y de otros en la misma línea, fue alertar a los consumidores y autoridades sobre la necesidad de establecer controles más estrictos sobre el proceso mediante el cual los minerales extraídos llegan al mercado internacional. Como resultado de las campañas organizadas en 2010 bajo el lema «No más sangre en mi móvil», el Congreso de EE UU aprobó una legislación (también conocida como Ley Dodd-Frank) que exige a las empresas la «divulgación del origen de los minerales». Pero no cabe duda de que no existen teléfonos exentos de conflictos y, podemos agregar, tampoco ordenadores puesto que «los canales a través de los cuales circula el coltán (un mineral necesario para la producción de teléfonos inteligentes y ordenadores portátiles) son laberínticos y con frecuencia clandestinos» (Brophy y de Peuter, 2014: 63).

Pero el informe plantea cuestiones más amplias, que no son suficientemente abordadas por los movimientos a favor de la justicia social, sobre la importancia de las herramientas digitales en la producción social y en las luchas ciudadanas.





Con demasiada frecuencia la tecnología digital es elogiada acríticamente como una herramienta organizativa esencial que conecta a activistas de todo el mundo y proporciona medios rápidos y efectivos de debate y movilización; pero poco o nada se mencionan sus costes de producción, tanto ecológicos como sociales. Sin embargo, como señaló el teórico Saral Sarkar en *Eco-socialismo o eco-capitalismo*, la producción digital equivale a un desastre ecológico: «El hecho de que los ordenadores y la mayoría de los productos electrónicos sean cada vez más pequeños también constituye una desventaja para el medio ambiente. Tales productos son altamente complejos y contienen una mezcla de diversos materiales. La miniaturización hace cada vez más difícil, y a veces imposible, separar estos materiales, dificultando así su reciclaje» (Sarkar, 1999: 128). Además, menciona que solo Alemania genera cada año 120.000 toneladas de desechos informáticos, y todos ellos contienen sustancias sumamente tóxicas.

Un elemento clave del autocomplaciente aura ideológica que irradia la industria informática es su supuesta «pureza» angelical. Los voceros de la industria informática comparan continuamente su revolución industrial de la información y la desmaterialización con la sucia época de las máquinas de vapor y de combustión interna que utilizaban carbón y petróleo. Este planteamiento ideológico es un regalo involuntario del primer teórico de la informática, Alan Turing, quien en la década de 1930 describió los ordenadores en términos totalmente abstractos. Dentro de ese marco, pudo demostrar que había límites internos en los poderes de computación, es decir, hay números que no son computables por ningún ordenador; sin embargo, no prestó atención a de dónde provenían los materiales que componen un ordenador, ni cuál es la fuente de su energía gratuita ni qué hacer con el calor residual que genera su funcionamiento. Como escribió Charles Bennett: «Los ordenadores pueden considerarse como motores para transformar la energía gratuita en calor residual y trabajo matemático» (citado en Gleick, 2011: 360). La necesidad de energía gratuita y su corolario, la necesidad de reducir el calor residual, se están intensificando inevitablemente a medida que el uso de la comunicación y de la tecnología informática van siendo cada vez más esenciales en el ciclo de producción y reproducción del sistema capitalista.

El hecho de que los productos electrónicos digitales dejen detrás suyo un camino de destrucción también se ve confirmado por las condiciones de clara explotación en las que son fabricados. Los trabajadores de las plantas de Foxconn en China continental, el mayor productor de ordenadores del mundo, a menudo han amenazado con suicidarse en



protesta por sus largas horas de trabajo y sus salarios de hambre. Sin lugar a duda, las herramientas digitales también se han utilizado para mejorar las luchas políticas a nivel mundial (Brophy y de Peuter, 2014: 66). Pero los y las activistas y académicas deberían abstenerse de celebrar la digitalización sin tener en cuenta las condiciones en las cuales se producen sus tecnologías. Por ejemplo, no se puede afirmar acríticamente, como han hecho recientemente algunos círculos radicales, que Internet representa un nuevo tipo de procomún cuando su producción material se basa en la destrucción de muchos bienes comunes naturales, en la expropiación y la contaminación tóxica de vastas áreas de territorio y en el desplazamiento o asesinato de quienes alguna vez vivieron en ellas.

Estas preocupaciones son especialmente importantes ya que la cuestión de la tecnología es fundamental para todos los proyectos transformadores del siglo XXI. Es fundamental desarrollar una perspectiva integral sobre el tema de los ordenadores: investigar tanto las condiciones de su producción como los efectos de su uso. Una pauta en este proceso debería ser la comprensión de que, históricamente, la tecnología capitalista se ha utilizado para controlar las luchas de los trabajadores y para destruir las formas de organización que son la base de la resistencia de la clase trabajadora. La digitalización no puede simplemente ser apropiada, y dirigida a objetivos diferentes.

## Referencias:

- BROPHY, E. y G. DE PEUTER (2014), «Labor Mobility: Communicative Capitalism and the Smarthphone Cybertariat», en *Theories of the Mobile Internet: Materialities and Imaginaries*, coordinado por A. Herman, J. Hadlaw y T. Swiss, 61—84. Nueva York: Routledge.
- DIAZ, E. (2009), «First Blood Diamonds Now Blood Computers?», *Time Magazine*, 24 de julio. Disponible en: <http://www.time.com/time/world/article/08599,1912594,00.html>.
- GLEICK, J. (2011), *The Information: A History, a Theory, a Flood*. Nueva York: Vintage Books.
- SARKAR, S. (1999), *Eco-socialism or Eco-capitalism? A Critical Analysis of Humanity's Fundamental Choices*. Londres: Zed Books.

**George C. Caffentzis** es profesor emérito en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Southern Maine, Portland, y autor de *In Letters of Blood and Fire: Work, Machines, and the Crisis of Capitalism* (2013) y *No Blood for Oil: Essays on Energy, Class Struggle and War 1998-2016* (de próxima publicación).



## 21. Ingeniería reproductiva

Renate Klein

**Palabras clave:** ciencia misógina, ingeniería reproductiva, manipulación genética, subrogación, eugenesia

Desde bebés probeta hasta la supresión de las mujeres en el proceso de procreación, las industrias de ReproGen han ganado terreno en los últimos treinta y cinco años. Desde el nacimiento de Louise Brown por fertilización in vitro en 1978, las industrias gemelas de ingeniería genética e ingeniería reproductiva, junto con los defensores del control demográfico, han continuado su cruzada global para definir:

- en qué partes del mundo debería estar permitido tener hijos
- qué clase, raza o edad de las mujeres son aceptables para ser madres
- qué cualidades genéticas deberían tener sus hijos y
- qué sexo deberían tener estos hijos.

Aquellas y aquellos miembros de la academia y activistas que en la década de 1980 criticamos estas tecnologías y políticas emergentes, acertamos al vincular a ambas industrias llamando a nuestra red FINRRAGE: Red Internacional Feminista de Resistencia a la Ingeniería Genética y Reproductiva.

Desde la década de 1980 hemos sido testigos de cómo las industrias de reproducción de bebés y las industrias genéticas se desarrollaban paralelamente; pero ahora, treinta años después, ambas tecnologías están convergiendo. El «objetivo oficial» declarado es eliminar el dolor y el sufrimiento de las personas infértiles, así como aliviar el dolor y el sufrimiento causados por enfermedades genéticas. El objetivo «no oficial» es hacer dinero para los accionistas. Y, de hecho, lo han logrado: las empresas capitalistas de tecnologías genética y reproductiva de todo el mundo valen miles de millones.

Las tecnologías pronatalistas y las tecnologías antinatalistas son dos caras de la misma moneda patriarcal misógina. La estrategia de las industrias ReproGen es explotar el deseo de un niño biológico y, más recientemente, explotar el temor de las mujeres a ser juzgadas como «indignas» de la reproducción. Para aquellas mujeres consideradas «inferiores», como las discapacitadas o las que pertenecen a un grupo





étnico pobre y marginado, la consigna es: anticonceptivo o aborto o, de lo contrario, esterilizarse.

La fertilización in vitro es una industria brutal, costosa y en gran parte sin éxito, pero las clínicas de fertilización in vitro proliferan en todo el mundo. Sus ofertas más recientes incluyen la peligrosa práctica de servicios de «donación» de óvulos para mujeres mayores y los servicios de «subrogación» para hombres gay (Klein, 2017). Además, la población de hombres subfértiles ha aumentado enormemente en los últimos treinta años debido al uso de pesticidas tóxicos (Schafer, 2014) y otros peligros ambientales. La mitad de todos los tratamientos de fertilización usan inyección intracitoplásmica de esperma (ICSI por sus siglas en inglés); mediante esta técnica se inserta un solo espermatozoide en el óvulo de una mujer fértil. Teniendo en cuenta cada ciclo doloroso de fertilización in vitro que una mujer experimenta hasta que nace un bebé vivo, las tasas de éxito reales siguen siendo solo del 20 al 30%, aunque las clínicas de todo el mundo afirman habitualmente una tasa de éxito del 70% (base de datos de FINNRAGE).

Mientras la industria reproductiva desmembraba a las mujeres en matrices y óvulos y las recombinaba a voluntad, la industria de ingeniería genética anunció su Revolución Genética en los años ochenta. Las técnicas de recombinación del ADN pueden generar una gran cantidad de bacterias y virus modificados genéticamente. Entre ellas se encuentran las semillas híbridas para una «Revolución genética» que corregiría los errores de la fallida «Revolución Verde» en el llamado Tercer Mundo. El genoma humano fue cartografiado en el año 2000 y desde entonces la «medicina personalizada» ofrece pruebas a 1.500 o 2.000 dólares para cualquier «mal» a la espera de dañar una próxima vida o la vida de nuestros hijos aún no concebidos. A pesar de la naturaleza indeterminada de estos riesgos futuros, esta medicalización de las personas genera ansiedades en torno a su perfil genético y una sensación de responsabilidad para identificar tempranamente a los portadores de los genes «malos».

Especialmente problemática para las mujeres embarazadas es la reciente introducción de pruebas prenatales no invasivas (NIPT, por sus siglas en inglés) basadas en la detección del ADN placentario libre de células en la sangre materna. Un solo análisis de sangre realizado en la décima semana de embarazo puede revelar hasta 100 enfermedades monogénicas (determinadas por un solo gen) que puede sufrir un feto. El mensaje profesional es: abortar y comenzar de nuevo, pero la próxima vez utilice fertilización in vitro y Diagnóstico Genético Preimplantacional (PGD). En el PGD se extrae una sola célula de un embrión temprano y se verifica



su calidad, incluido su sexo, y solo se implanta el «mejor» embrión. Esto es eugenesia médica en acción, jugando con el miedo de las personas a tener un niño discapacitado. Islandia informa que el 99% de los embarazos sospechosos de síndrome de Down son abortados (Cook, 2017). La explotación médica de tales ansiedades está interfiriendo seriamente con el disfrute del embarazo y de la vida de las personas.

La llegada de la tecnología reproductiva reclama la atención de la comunidad internacional; una masa crítica, especialmente entre las jóvenes, debe reconectarse con el eslogan feminista radical, «Nuestros cuerpos-nosotras». Nosotras «somos» nuestros cuerpos y debemos resistir la intrusión del regimiento de la tecnociencia en la vida cotidiana. Lejos de ofrecer una «elección» o la «autodeterminación», las industrias ReproGen conducen a la «determinación externa» mediante ideologías sin alma y de cortar y pegar.

Una vez que el útero artificial —ectogénesis— se haya perfeccionado (Bullelli et al., 2011), y una vez que la «mejora» genética de la raza humana sea posible mediante la modificación de embriones en la línea germinal utilizando CRISPR-Cas9, se completará la eliminación patriarcal de las mujeres. CRISPR significa «repeticiones palindrómicas cortas agrupadas y regularmente interespaciadas». Es una molécula guía hecha de ARN; Cas9 es una enzima bacteriana. El ARN CRISPR está conectada a la Cas9 que funciona como unas tijeras moleculares. Esta nueva tecnología de modificación rápida de genes puede realizar cambios en los embriones tempranos que se transmitirán irrevocablemente a la próxima generación (Klein, 2017).

Mientras tanto, la subrogación comercial que utiliza mujeres pobres como reproductoras al servicio de personas ricas viola profundamente los derechos humanos de las madres biológicas, las «donantes» de óvulos y los niños manufacturados ([www.stopsurrogacynow.com](http://www.stopsurrogacynow.com)).

Es imperativo que los pensadores progresistas de izquierda se unan a las feministas radicales para detener la destrucción tecnológica de lo que podría ser la definición misma de la vida humana.

## Referencias

- COOK, M. (2017), «Iceland: nearly 100% of Down Syndrome Babies Terminated». 19 de agosto. Disponible en <https://www.bioedge.org/bioethics/iceland-nearly-100-of-down-syndrome-babies-terminated/12391>.
- KLEIN, R. (2017), *Surrogacy: A Human Rights Violation*. Mission Beach: Spinifex Press.

SCHAFER, K., (2014), «Pesticides and Male Infertility: Harm from the Womb through Adulthood — and into the Next Generation». Disponible en <http://www.psr.org/environment-and-health/environmental-health-policy-institute/responses/pesticides-and-male-infertility.html>

## Recursos

Feminist International Network of Resistance to Genetic and Reproductive Engineering (FINRRAGE): <http://www.finrrage.org>.

BULLETTI, C., A. PALAGIANO, C. PACE, A. CERNI, A. BORINI y D. de ZIEGLER (2011), «The Artificial Womb». *Annals of the New York Academy of Science*, vol. 1221: 124-28.

Stop Surrogacy Now (2015), Disponible en <http://www.stopsurrogacynow.com>

**Renate Klein** es bióloga y científica social, coordinadora de FINRRAGE (Australia) y editora de Spinifex Press. Es una veterana investigadora sanitaria feminista y fue profesora asociada de Estudios de la Mujer en la Deakin University de Melbourne. Con numerosos títulos publicados, su libro más reciente es *Surrogacy: A Human Rights Violation* (2017).



## 22. Neoextractivismo

Samantha Hargreaves

**Palabras clave:** acumulación, extractivismo, nacionalismo de los recursos, progresismo

A finales de la década de 2000 surge un discurso político que identifica una nueva ola de extractivismo en los países latinoamericanos. Se da simultáneamente con el aumento global de los precios de las materias primas y coincide con el ascenso al poder de algunos gobiernos latinoamericanos de tendencia izquierdista. El término relacionado, neoextractivismo, define una variante del extractivismo empleada por estos estados para financiar reformas sociales. El nacionalismo de recursos es un pariente del neoextractivismo en África, entendido como una afirmación del control de un gobierno sobre los recursos nacionales existentes en su territorio y sobre los beneficios que reportan.

Por lo general, la política neoextractivista incluye la nacionalización absoluta de algunas o todas las industrias extractivas, el aumento de la participación pública, la renegociación de los contratos, los esfuerzos para cerrar las lagunas fiscales e incrementar la renta de los recursos mediante mecanismos tributarios innovadores, y las actividades de procesamiento que agregan valor. Cada vez más, se han promovido iniciativas neoextractivistas a través de instituciones internacionales como Naciones Unidas, la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) y la Iniciativa para la Transparencia de las Industrias Extractivas (EITI); y en el contexto africano, a través de la Unión Africana, el Banco Africano de Desarrollo (BAfD) y el Panel Africano de Progreso.

Sus defensores han presentado al neoextractivismo y a su contraparte africana más débil, el nacionalismo de los recursos, como alternativas que favorecen el desarrollo nacional, posibilitan una mayor protección al medio ambiente y benefician a las comunidades locales. No obstante, más allá de su apariencia de *progresismo*, el modelo extractivista capitalista continúa sin alteraciones. Los patrones de acumulación permanecen sin cambios, por lo que Aguilar llega a la conclusión de que «el neoextractivismo latinoamericano ha demostrado las limitaciones de este modelo, centrado en esperar que las exportaciones y la inversión extranjera resuel-





van los problemas históricos y estructurales de desigualdad, inequidad y, sobre todo, la destrucción del medio ambiente» (2012: 7).

A pesar de que las modalidades de propiedad puedan pasar total o parcialmente del sector privado al Estado, los procesos productivos continúan siguiendo las reglas habituales de maximización de beneficios, competitividad, eficiencia y externalización de los impactos. Si bien el lenguaje de la autodeterminación nacional acompaña al neo-extractivismo, los países ricos y cada vez más los países emergentes son los que ostentan el control, determinando qué recursos importan y de dónde provienen. La ideología del *progresismo* defiende al extractivismo como una vía de crecimiento, argumentando que el «pastel debe crecer» para combatir la pobreza; por tal razón, la inversión extranjera y el productivismo se priorizan sobre la protección de los recursos naturales y los derechos de subsistencia de las comunidades indígenas y campesinas.

El neoextractivismo continúa fomentando conflictos sobre los recursos naturales, no genera empleos y externaliza los costes sociales y ambientales. En los sitios donde se ha llegado a la nacionalización, las empresas mineras estatales a menudo operan de forma similar a las empresas privadas, ya que continúan destruyendo el medio ambiente y despreciando a la sociedad. Las responsabilidades cívicas del Estado se degradan a medida que este continúa priorizando las condiciones para la acumulación continua. El Estado defiende el neoextractivismo como algo de interés nacional, y los movimientos y comunidades que se oponen a sus impactos son etiquetados como «antidesarrollistas». Gudynas señala que los beneficios adicionales obtenidos por el Estado se emplean para financiar programas de bienestar social y público, logrando así «nuevas fuentes de legitimidad social». La idea de que el extractivismo es indispensable para el desarrollo se promueve vigorosamente en el discurso público, otorgándole así un estatus hegemónico.

La experiencia de América Latina es instructiva para otras regiones que buscan progresar a través del neoextractivismo y el nacionalismo de los recursos. La Visión Minera Africana (AMV) y el marco político que la acompaña, Minería y Desarrollo de África (2011), es la expresión más concreta de esta tendencia en África. El punto de partida de este marco político es la afirmación de que África es rica en minerales subexplotados que históricamente se han utilizado indebidamente y deben explotarse de manera transparente, equitativa y óptima dentro del continente para lograr el desarrollo socioeconómico. La clave de esta estrategia de desarrollo es la industrialización basada en minerales, que se espera erradique la pobreza y logre un crecimiento sostenible según lo definen los Objetivos



de Desarrollo del Milenio. Sin embargo, la AMV, aunque ampliamente apoyada por organizaciones de la sociedad civil africana a través de la Iniciativa Africana sobre Minería, Medio Ambiente y Sociedad (AIMS), ha fracasado debido a la reciente crisis de precios de las materias primas, la competencia interestatal y la interferencia empresarial en la escena política nacional.

Volviendo al tema de la externalización, los impactos del desarrollo basado en el extractivismo inciden también sobre las cuestiones de género. WoMin, una alianza por los derechos de las mujeres que lucha contra la extracción destructiva de los recursos naturales en África, trabaja en esto, junto con otros movimientos feministas de América Latina, Asia y el Pacífico. Estas organizaciones hacen visible cómo la mano de obra barata o no remunerada de las clases trabajadoras y campesinas en el Sur global contribuye a la acumulación de capital. Estas relaciones de explotación permanecen inalteradas bajo el neoextractivismo; no obstante, la responsabilidad tradicional de las mujeres en la reproducción social tal vez se alivie parcialmente debido a la inversión estatal en servicios sociales. Además de los inmediatos costes sociales y ambientales para las comunidades, el coste a largo plazo del cambio climático es y será soportado por las mujeres pobres que trabajan para restaurar los ecosistemas dañados. Su función en el trabajo reproductivo implica que las mujeres de la clase trabajadora y campesina trabajan más arduamente y durante más horas para acceder al agua potable y a la energía, además de atender a los niños, los trabajadores y demás miembros de la familia expuestos a contaminantes.

El neoextractivismo o la nacionalización de recursos no son transformadores ni emancipatorios. Son, en el mejor de los casos, una trayectoria reformista, vestida con las ropas del desarrollo: el *progresismo*. Podrán favorecer algunas reformas sociales a corto o mediano plazo, pero no podrán resolver la profunda contradicción entre el capital y la vida, que está destruyendo a la humanidad y al planeta mismo.

## Referencias

- AGUILAR, C. (2012), *Transitions towards Post-extractive Societies in Latin America*. Disponible en [http://www2.weedonline.org/uploads/transitions\\_towards\\_post\\_extractive\\_societies\\_in\\_latina\\_america\\_2012.pdf](http://www2.weedonline.org/uploads/transitions_towards_post_extractive_societies_in_latina_america_2012.pdf).
- GUDYNAS, E. (2010), «The New Extractivism of the 21st Century: Ten Urgent Theses about Extractivism in Relation to Current South American Progressivism». *America's Program Report*. Washington, DC: Center for International Policy.





PETRAS, J. y VELTMEYER, H. (2014), *The New Extractivism: A Post-Neoliberal Development Model or Imperialism of the Twenty-First Century?* Londres: Zed Books.

## Recursos

Climate and Capitalism: <http://climateandcapitalism.com/2014/06/24/progressive-extractivism-hope-dystopia/>.

Alternautas: (Re)Searching Development: <http://www.alternautas.net/about-us/>.

WoMin, African Gender and Extractives Alliance: <http://womin.org.za/>.

**Samantha Hargreaves** es la fundadora y directora de la African Gender and Extractives Alliance (WoMin), una alianza feminista africana opuesta a la extracción destructiva de los recursos. Su recorrido activista se ha centrado en la tierra, la reforma agraria y el fortalecimiento del movimiento de mujeres.





## 23. Transhumanismo

Luke Novak

**Palabras clave:** transhumanismo, inteligencia artificial (IA), progreso, singularidad, riesgo existencial

Los transhumanistas creen que la naturaleza humana puede evolucionar mediante la aplicación de la ciencia para aumentar la esperanza de vida, las capacidades intelectuales y físicas, e incluso el control emocional (Bostrom, 2007). Al reemplazar las células y los órganos con equivalentes genéticamente mejorados u operados por máquinas, las personas podrían moverse más rápido y procesar la información a mayor velocidad. Las herramientas del transhumanismo incluyen tecnologías como la ingeniería genética, fertilización in vitro, clonación, terapia de línea germinal, inteligencia artificial, así como la fusión completa de máquinas y humanos, conocida como *singularidad*. Los transhumanistas pretenden eliminar el sufrimiento y lograr una sabiduría divina que superaría con creces las capacidades de los seres humanos más inteligentes.

El transhumanismo es un movimiento clandestino pequeño pero poderoso. El principal defensor, Ray Kurzweil, es empleado de Google en aprendizaje automático y procesamiento lingüístico y amigo cercano de Larry Page, el CEO de Alphabet Inc, empresa matriz de Google. Es el más radical de los transhumanistas, y dirige su programa e invita a otros a incorporarse a su proyecto de mejora humana. Kurzweil afirma:

La singularidad representará la culminación de la fusión de nuestro pensamiento biológico y nuestra existencia con la tecnología, dando como resultado un mundo que aún es humano pero que trasciende nuestras raíces biológicas. No habrá distinción, después de la singularidad, entre humano y máquina o entre realidad física y virtual. Si os preguntáis qué quedará inequívocamente humano en un mundo así, es sencillamente esta cualidad: la nuestra es la especie que, de manera inherente, busca ampliar su alcance físico y mental más allá de sus actuales limitaciones. (2005: 9)

Esta fusión de humano y máquina en una singularidad fomentará lo que se llama la era «poshumana», que anticipará una trascendencia hacia



el Punto Omega de Teilhard de Chardin, una conciencia colectiva que se asemeja a Dios. En el Punto Omega, los humanos podrán vivir indefinidamente, conquistar el cosmos y generar conciencia con el universo. Se cree que esta transformación comienza cargando la mente humana en un ordenador. Además, los transhumanistas creen que este mundo tiene un sentido porque es místico y mágico, y nadie puede calcular cómo se verá el universo después de que se logre la Singularidad.

El transhumanismo parte de una creencia implícita en el progreso científico racional. Es decir, el progreso por el bien del progreso. Ti-rosh-Samuleson (Wolyniak, 2015: 63) ha sugerido que el «transhumanismo es ‘una fe seglar’ que por un lado seculariza los motivos religiosos tradicionales y, por otro, otorga a la tecnología un significado salvífico». Esto surge de la aspiración de trascender la condición humana, ya que la actual biología de los seres humanos se considera débil y que no satisface las necesidades del futuro. No se hace aquí la pregunta extremadamente política de quién tiene derecho a definir las necesidades futuras.

Pero ¿por qué algunos académicos y científicos abogan por el transhumanismo y por qué tanta gente en las sociedades capitalistas tardías ha adoptado esta narrativa? Los humanistas tradicionalmente separan la categoría de humano de la de animal. Además, destacan la razón y la autonomía individual en la toma de decisiones. Esta idea de progreso se puede ver desde dos perspectivas. El sociólogo alemán Max Weber señala su vínculo histórico con el conocimiento científico y el efecto que esto tiene sobre el desarrollo de la sociedad y de los individuos. A la inversa, la otra perspectiva es ahistórica y se basa en la convicción de que los humanos siempre han participado en un proyecto de avance tecnológico; que está en la naturaleza del ser humano el «mejorar» la propia vida, de manera similar a coger la primera herramienta (Toffoletti, 2007).

Los transhumanistas esperan que, al trascender la biología y tomar el control de los procesos naturales de la evolución, lograrán el objetivo final de convertirse en poshumanos. La Asociación Transhumanista Mundial (2006) define al poshumano como un futuro ser humano hipotético «cuyas capacidades básicas superan radicalmente a las de los humanos actuales y que ya no son inequívocamente humanas según nuestros criterios actuales». Este uso específico del sustantivo «poshumano» no debe confundirse con el uso más cultural-filosófico del término. Estos últimos poshumanistas afirman que considerarse a uno mismo como un «sujeto poshumano» descentralizado nos permite cuestionar las limitaciones del antropocentrismo humanista, la nomen-



clatura masculina y las relaciones binarias como naturaleza/cultura o máquina/humano.

Los transhumanistas creen que hacia el año 2045 el poder intelectual combinado de todos los seres humanos quedará superado por los ordenadores (Kurzweil, 2005: 70). Sin embargo, temen a un mundo dominado por invenciones superinteligentes de inteligencia artificial. Algunos incluso argumentan que la única forma de evitar este riesgo es que los humanos mismos se vuelvan transhumanos. Por ejemplo, Kurzweil (2005) cree que debemos evitar el aumento de la inteligencia artificial superinteligente alentando a los humanos a fusionarse con las máquinas. Sin embargo, los riesgos de los que el transhumanismo pretende proteger al mundo son los mismos riesgos que sus soluciones podrían fomentar.

El filósofo Francis Fukuyama ha argumentado que el transhumanismo es una de las ideas más peligrosas para la humanidad. Tanto los estudiosos humanistas como los cristianos creen que la mejora planteará cuestiones morales si proporciona a un individuo una ventaja injusta sobre otro. Los teólogos cristianos rechazan el transhumanismo sobre la base de la ley natural; cualquier intento de alterar la condición humana es visto como una afrenta a Dios o un pecado. El sociólogo Nick Bostrom ha introducido el término «riesgo existencial» en el contexto de tecnologías peligrosas como la inteligencia artificial. Bostrom piensa que esa superinteligencia es uno de los varios riesgos existenciales «donde un resultado adverso aniquilaría la vida inteligente originada en la Tierra o reduciría su potencial de forma drástica y permanente» (Frankish y Ramsey, 2014: 329). De cualquier manera, este mundo pos-singularidad resulta tan extraño que es imposible calcular los riesgos.

## Referencias

- FRANKISH, K. y W. RAMSEY (2014), *The Cambridge Handbook of Artificial Intelligence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KURZWEIL, R. (2005), *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*. Nueva York: Viking.
- TOFFOLETTI, K. (2007), *Cyborgs and Barbie dolls: Feminism, Popular Culture and the Posthuman Body*. Londres: I.B. Tauris.
- WOLYNIAK, J. (2015). ««The Relief of Man's Estate»: Transhumanism, the Baconian Project, and the Theological Impetus for Material Salvation» en *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*, coordinado por C. Mercer y T. Trothen, 53-70. Santa Barbara: Praeger.





## Recursos

BOSTROM, N. (2007), *In Defense of Posthuman Dignity*, disponible en <http://www.nickbostrom.com/ethics/dignity.html>.

World Transhumanist Association (2006), *World Transhumanist Association*, disponible en <http://transhumanism.org/index.php/wta/hvcs/>.

**Luke Novak** acaba de completar una tesis de licenciatura en sociología y antropología. Su tesis analiza los riesgos existenciales planteados por el transhumanismo, la singularidad y la inteligencia artificial. Actualmente estudia para su Juris Doctor en la Universidad de Nueva Gales del Sur, y espera investigar la interacción de la ley con las tecnologías avanzadas y los riesgos que ellas suponen.









# UN PLURIVERSO DE LOS PUEBLOS: ALTERNATIVAS TRANSFORMADORAS







## 24. Agaciro

Eric Ns. Ndushabandi y Olivia U. Rutazibwa

**Palabras clave:** dignidad, desarrollo, Ruanda, descolonialidad

Estar privados de autoestima durante tanto tiempo nos enseñó el verdadero significado de Agaciro. Agaciro implica generar autoestima. Solo se alcanza si todos nos valoramos unos a otros. La unidad, permanecer juntos y hacernos mutuamente responsables significa que estamos cumpliendo con la finalidad de Agaciro...

H.E. PAUL KAGAME, presidente de Ruanda

*Agaciro* es un concepto con múltiples significados; dependiendo de su uso, se refiere a cosas, a personas o a su interacción, además de su contexto histórico o geográfico. Principalmente se lo traduce como «valía», «dignidad» y «autoestima» (Behuria, 2015), Agaciro hace referencia a las experiencias vitales concretas de los ruandeses.

Este ensayo analiza las formas creativas en que, a través de Agaciro, el concepto de dignidad vuelve a recuperar centralidad en la idea de desarrollo y en las prácticas sociales. Analiza en qué medida constituye una alternativa posdesarrollista o decolonial al concepto hegemónico de desarrollo internacional. Nuestra conclusión preliminar es que en Ruanda el poder simbólico asociado con Agaciro permite que los ruandeses se perciban a ellos mismos como agentes básicos del desarrollo, en lugar de simples receptores o beneficiarios. Teniendo en cuenta las diferentes políticas para las que se recurre a Agaciro, llegamos a la conclusión de que su potencial como pensamiento alternativo radical es real pero no automático.

La mayoría considera a Agaciro como una actitud cultural que data de tiempos precoloniales. Se considera que Agaciro permaneció temporalmente «desaparecido» durante la colonización (primero de Alemania y luego de Bélgica) e incluso después de la independencia (1962), que culminó con su completa supresión durante el genocidio contra los tutsi (1994). Desde entonces, el concepto no solo ha sido revisado y revalorizado en la cultura popular, urbana y de élite (#Agaciro), sino que también se ha trasladado conscientemente a la ideología política y a las



políticas públicas (por ejemplo, el Fondo de Desarrollo Agaciro) después del genocidio del partido gobernante, el Frente Patriótico Ruandés (FPR).

Agaciro se manifiesta mediante políticas públicas deliberadas dirigidas tanto a los ruandeses en el país como a la diáspora, además de ser un instrumento indirecto de comunicación con el resto del mundo. El Fondo de Desarrollo Agaciro fue propuesto por ruandeses en el noveno Umushyikirano (Consejo de Diálogo Nacional) en 2011. Se invitó a los ruandeses del país y la diáspora a hacer contribuciones voluntarias al Fondo. El Fondo fue puesto en marcha oficialmente por el presidente Kagame el 23 de agosto de 2012 como un medio para acumular ahorros públicos que facilitasen la autosuficiencia, mantuviesen la estabilidad en tiempos de turbulencias en la economía nacional y promoviesen los objetivos de desarrollo socioeconómico de Ruanda, incluida la financiación de proyectos nacionales esenciales para la Visión 2020 del país. El presidente Kagame sugirió que el establecimiento del Fondo debe ser percibido como un signo de dignidad, algo ganado y no regalado por otros. Lo importante no es la cantidad de dinero, sino la «idea» en sí misma.

Al ser una filosofía en construcción y una política pública que busca soluciones locales, Agaciro no representa automáticamente una alternativa radical al pensamiento y la práctica del desarrollo (internacional). Pero puede serlo.

Cuando se le preguntó cómo influye la idea de Agaciro en su pensamiento y en su comportamiento, la exministra de Asuntos de la Comunidad de África Oriental (EAC por su sigla en inglés), Valentine Rugwabiza, puso el ejemplo de la intención de Ruanda de eliminar el mercado de ropa de segunda mano en la región puesto que, para ella, contradice la idea de dignidad en Agaciro. Este ejemplo muestra los desafíos a los que se enfrenta Agaciro para convertirse automáticamente en una alternativa posdesarrollista. En tal contexto, podría convertirse en una simple transposición de las preferencias del libre mercado promovidas por Occidente a otra impulsada y llevada a cabo localmente.

Por otra parte, la mera impugnación de la mentalidad de lo sobrante, aunque en esta etapa se limite al nivel discursivo o simbólico, cuestiona fundamentalmente la idea de «alcanzar a Occidente» mediante la promoción de la idea de dignidad.

Por lo tanto ¿qué se debe priorizar para que Agaciro sea reconocida como una filosofía alternativa descolonial o radical? Aquí sugerimos tres vías relacionadas con la epistemología, la ontología y la normatividad como invitaciones para futuras investigaciones y compromisos.

La primera se refiere a la necesidad de des-silenciar los conocimientos sobre y desde el Sur global. Un mapeo sistemático, que favoreciese la creación de un archivo viviente de Agaciro, contribuiría enormemente a tal imperativo. El objetivo debería ser documentar sus diferentes interpretaciones y puestas en práctica, vinculadas con el valor intrínseco de la dignidad y la autosuficiencia.

Segundo, Agaciro puede y debe ser desplegado para desmitificar algunos de nuestras interpretaciones ontológicas, tanto del desarrollo como de las relaciones internacionales y de la solidaridad. Agaciro nos permite cuestionar nuestra sospecha de que las soluciones locales tienden a responder invariablemente a criterios occidentales idealizados; nuestra supuesta incapacidad para concebir la buena vida para el *Resto* en ausencia del *Oeste*. Agaciro, como un enfoque centrado en la dignidad y la consiguiente autodeterminación, invita a un replanteamiento radical de cómo podría ser la solidaridad internacional.

Finalmente, existe un imperativo de conectar normativamente a Agaciro con un proyecto anticolonial (in)material de descolonialidad e incesantemente confrontar su despliegue respecto a ese estándar, evitando su glorificación simplemente porque es «endógeno». Esto requiere una investigación constante de hasta qué punto el uso de Agaciro constituye una violación o reproducción de la desigualdad, la opresión, la exclusión o la violencia. En el espíritu de Agaciro, este ejercicio debería ser conducido por las personas interesadas. Esto incluye supervisar que Agaciro no se convierta en una estrategia neoliberal de responsabilidad individual para el éxito empresarial, cuando el concepto es, quizás en primer lugar, una reafirmación radical de la dignidad y el valor innegable de cada individuo, integrado en la historia, en la comunidad y en el medio ambiente. Para los actores externos, hacer uso de Agaciro de manera descolonial comenzaría por aplicar la prueba anticolonial a su compromiso (in)material con el país.

Desde el final del genocidio, el cauteloso proceso de reconstrucción de Ruanda se ha llevado a cabo denunciando el papel del régimen colonial y de los dos últimos regímenes, que destruyeron la relación de los ciudadanos ruandeses entre sí.

Agaciro representa el valor, la autoestima y la dignidad, y de diferentes maneras está siendo llevado a cabo mediante políticas públicas en la Ruanda contemporánea. En el núcleo de esta idea se halla una invitación a la cocreación, la apropiación, la subversión, la reinterpretación y la negociación constantes de lo que puede y debe implicar el reencuentro con la dignidad en las relaciones nacionales e internacionales, comunales

e intercomunitarias. Es este un llamamiento que trasciende el contexto ruandés, pero que permitiría aprender mucho de la experiencia ruandesa en este ámbito.

## Referencias

BEHURIA, P. (2016), «Countering Threats, Stabilising Politics and Selling Hope: Examining the Agaciro Concept as a Response to a Critical Juncture in Rwanda». *Journal of Eastern African Studies*, vol. 10, no. 3: 434-51.

## Recursos

Agaciro Development Fund, sitio web oficial: <http://www.agaciro.rw/index.php?id=2>

Rwanda Days, sitio web <http://rwandaday.org/>.

UWIZEYE, A. (2011), Agaciro Documentary Film [https://www.youtube.com/watch?v=1oBN\\_qmlQMU](https://www.youtube.com/watch?v=1oBN_qmlQMU).

HASSELSKOG, M., P. MUGUME, E. NDUSHABANDI, I. SCHIERENBECK (2016), «National Ownership and Donor Involvement: An Aid Paradox Illustrated by the Case of Rwanda», *Third World Quarterly*, [<http://dx.doi.org/10.1080/01436597.2016.1256763>].

RUTAZIBWA, O.U. (2014), «Studying Agaciro: Moving beyond Wilsonian Interventionist Knowledge Production on Rwanda», *Journal of Intervention and Statebuilding*, vol. 8, no. 4: 291.302.

**Eric Ns. Ndushabandi** es director del Instituto de Investigación y Diálogo para la Paz (IRDP), en Kigali, Ruanda, un grupo de reflexión independiente que trabaja por la consolidación de la paz mediante la investigación y el diálogo, incluida la Escuela Juvenil de Debates. Es profesor de ciencias políticas en la Universidad de Ruanda; sus investigaciones se centran en las iniciativas endógenas para la reconstrucción del Estado nación en un contexto posterior a un genocidio, y en la educación política y cívica mediante *ingando e itorero*.

**Olivia U. Rutazibwa** es catedrática en la Universidad de Portsmouth, Reino Unido. Sus investigaciones giran en torno a relaciones internacionales, la interpretación descolonial de la solidaridad internacional, basándose en filosofías y prácticas de autodeterminación en Agaciro, el Poder Negro y en la Recuperación Autónoma de Somaliland. Ha sido editora y periodista del Africa Desk en la revista *MO*, con sede en Bruselas.



## 25. Agdales

Pablo Dominguez y Gary J Martin

**Palabras clave:** gestión de recursos comunales, patrimonio, resiliencia, Magreb, Mediterráneo

«Agdal» (plural Igudlan/Igdalen o más comúnmente «agdals» en inglés) es un término de origen tamazight, es decir, de la familia de lenguas amazigh/bereber del norte de África. Se refiere principalmente a un tipo de gestión de recursos comunales en el que existe una restricción temporal sobre el uso de recursos naturales específicos dentro de un territorio definido, con la intención de maximizar su disponibilidad en períodos críticos de necesidad. (Auclair et al., 2011)

Los agdales pastoriles en las montañas del Alto Atlas de Marruecos, donde los pastores trashumantes pueden llevar sus rebaños solo durante un período de tiempo acordado por la comunidad, son un ejemplo destacado. Los agdales también pueden ser áreas arbóreas, como los bosques de argán (*Argania spinosa*) en el oeste de Marruecos, donde el acceso está prohibido para que los frutos maduren antes de ser cosechados. Las restricciones del agdal se aplican más ampliamente a los campos agrícolas, los lechos de algas, áreas de plantas forrajeras y medicinales, huertos y sitios sagrados, entre otros lugares en las tierras bajas costeras, las montañas, los oasis e incluso áreas urbanas.

El análisis de los agdales revela ventajas tanto biológicas como sociales sobre otros enfoques para la gestión del paisaje. Favorecen la distribución relativamente equitativa de los beneficios de los recursos naturales, a través de la toma colectiva de decisiones y el reconocimiento de los derechos de acceso comunes, regidos por instituciones locales que establecen normas de uso. Los agdales maximizan la producción anual de biodiversidad culturalmente importante y mantienen la viabilidad de la extracción de recursos a lo largo del tiempo, dando como resultado ecosistemas que son más biodiversos y resilientes que aquellos, en contextos geográficos similares, que no son gestionados por la comunidad. Por ejemplo, los agdales pastoriles generalmente se abren a las manadas de animales domesticados desde fines de la primavera hasta principios del verano, cuando la mayoría de las plantas forrajeras han completado su ciclo reproductivo,



evitando así la degradación observada en los pastizales de acceso abierto en el Magreb.

Por otra parte, centrarse únicamente en la faceta productiva de los agdales no ofrecería una imagen completa. Además de una herramienta agroeconómica, el agdal es un elemento cultural en torno al cual gira todo un sistema de referencias sacramentales, éticas, estéticas y simbólicas que transforman al agdal en un fiel reflejo de la cultura amazigh de las montañas y lo sitúan como un factor social total. De hecho, la regulación ritual solía concentrar una parte importante del sistema del agdal. Tales rituales podían incluir que las prohibiciones anuales del agdal a menudo fueran anunciadas y legitimadas por descendientes de santos, además de las ofrendas con bolsas de cereales, mantequilla, cuscús y sacrificios de ganado con que se les homenajeara; estos, a su vez, compartían los productos con todos los visitantes y distribuían baraka entre los celebrantes del ritual.

La existencia de los agdales es considerablemente antigua, y sus orígenes se remontan a las sociedades amazigh que han habitado en la región durante varios miles de años (Auclair et al., 2011; Navarro Palazón et al., 2017). Presumiblemente han persistido y se han ido recreando continuamente a lo largo del tiempo en África del Norte y el Sáhara, habiéndose adaptado a muy diversas situaciones económicas, ambientales y políticas. El término «agdal» también se ha utilizado en nuevos contextos, incluso en centros urbanos de rápida expansión demográfica como Rabat o Marrakech. En este último, el término podría haber comenzado a aplicarse a los bienes inmuebles ubicados al sur de la Medina después de la restauración alawita (siglo XVII), que a su vez fue fundada por la dinastía almohade en el siglo XII (Navarro Palazón et al., 2017).

Aunque el jardín Agdal de Marrakech ha alcanzado un perfil público más alto (fue declarado Patrimonio de la Humanidad en 1985), los agdales rurales tienen una mayor relevancia contemporánea, pese a la falta general de conciencia sobre su existencia. Son los prototípicos «Territorios y áreas de pueblos indígenas y conservados por la comunidad» (ICCA por su sigla en inglés) del Magreb. Desempeñan un papel fundamental en el mantenimiento del patrimonio cultural, tanto intangible como tangible, desde ceremonias rituales hasta agroecosistemas tradicionales, al tiempo que mejoran la resiliencia de los sistemas socioecológicos en diversos entornos. Tras un estudio académico intensivo a principios del siglo XXI, habitualmente se les cita como un modelo de conservación y uso sostenible basado en el conocimiento, las innovaciones y las prácticas de las comunidades indígenas y locales que incorporan estilos de vida



tradicionales, tal como se definen en el Convenio sobre la Diversidad Biológica y otros acuerdos internacionales sobre el medio ambiente.

Los agdales son puntos importantes de biodiversidad, no solo como ricos reservorios de fauna y flora, sino también como áreas seriamente amenazadas por la expansión de las fronteras agrícolas privatizadas, la intensificación del pastoreo, el éxodo rural, la transición en las creencias culturales y el cambio climático. Los agdales pastoriles y forestales han ganado prominencia como Áreas de Plantas Importantes en el Alto Atlas marroquí, ya que albergan una gran cantidad de especies de plantas endémicas, útiles y en peligro de extinción.

Una mayor conciencia de dicha importancia está permitiendo su inclusión en proyectos comunitarios de restauración cultural y ecológica. Esto está siendo conducido, aunque con financiación y apoyo de instituciones externas, por asociaciones comunitarias que buscan defender los agdales existentes o aplicar el principio de manejo comunitario a áreas degradadas, basado en la prohibición temporal del uso de recursos. La motivación para este renacimiento incipiente deriva de preocupaciones prácticas sobre la erosión y otros desafíos ambientales, y por un mayor interés en recuperar la identidad cultural y los paisajes.

Aunque los agdales generalmente carecen de un reconocimiento gubernamental explícito, y son poco considerados en los planes nacionales de agricultura y conservación, la toma de conciencia de los beneficios bioculturales de estas áreas administradas por la comunidad tiene el potencial de influir en las políticas públicas sobre el uso sostenible de la tierra.

En sus múltiples manifestaciones como hecho cultural, territorio administrado por la comunidad e incluso como espacios verdes urbanos, los agdales están arraigados en un contexto humano y geográfico específico. Las iniciativas para recrearlos o imponerlos fuera de este ámbito serían inapropiadas, pero siguen siendo una alternativa viable en áreas específicas del Magreb, y son una inspiración para los defensores de la gestión comunitaria de los recursos naturales en la cuenca del Mediterráneo y en todo el mundo.

## Referencias

- AUCLAIR, L., P. BAUDOT, D. GENIN, B. ROMAGNY y R. SIMENEL (2011), «Patrimony for Resilience: Evidence from the Forest Agdal in the Moroccan High Atlas Mountains. *Ecology and Society*, vol. 16, no. 4: 24. Disponible en <http://dx.doi.org/10.5751/ES-04429-160424>.
- DOMÍNGUEZ P., F. ZORONDO y V. REYES-GARCÍA (2010), «Relationships between Saints» Beliefs and Mountain Pasture Uses». *Human Ecology*, vol. 38: 351-62. Disponible en <http://dx.doi.org/10.1007/s10745-010-9321-7>.

NAVARRO PALAZÓN, J., F. GARRIDO CARRETERO y I. ALMELA. (2017). «The Agdal of Marrakesh (Twelfth to Twentieth Centuries): An Agricultural Space for Caliphs and Sultans». *Final Report of the Research Project Almunias of Western Islam: Architecture, Archeology and Historical Sources* (HAR2015-64605-C2-1-P), cofinanciado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad de España y por EU FEDER, p. 106.

## Recursos

AUCLAIR, L. y M. ALIFRIQUI (eds). (2012). *Les Agdals du haut Atlas marocain: savoirs locaux, droits d'accès et gestion de la biodiversité*. Rabat: IRCAM/IRD. Disponible en [http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins\\_textes/divers13-07/010059469.pdf](http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers13-07/010059469.pdf)

The Global Diversity Foundation ([www.global-diversity.org](http://www.global-diversity.org)), involucrada en investigaciones aplicadas a largo plazo sobre los agdales en el Alto Atlas marroquí. Un documental *Agdal, Voices of the Atlas* <https://www.youtube.com/watch?v=PMOfQXzlmDI&feature=youtu.be>, solicitando autorización previa a Pablo Domínguez.

Con el apoyo de los proyectos CSO2015-74467-JIN Y CSO2015-72607-EXP (MINECO/FEDER, UE) entre otros, **Pablo Domínguez**, un antropólogo ambiental, ha estudiado las poblaciones amazigh del Alto Atlas y sus sistemas de gestión comunal de los recursos naturales. Su interés actual se centra en cómo el concepto de patrimonio puede promover o devaluar los agdales y otros bienes comunes en España, Francia, Italia, África oriental y América Latina. Está en el Laboratorio de Geografía del Medio Ambiente de la Universidad de Toulouse, en Francia, y en el Instituto de Ciencia y Tecnología Ambientales de la Universitat Autònoma de Barcelona.

**Gary Martin** ha estado implicado en prácticas de conservación y etnobotánicas por más de 35 años en más de 50 países. Es director de la Global Diversity Foundation de la Universidad de Oxford, investigador visitante, y ha sido profesor en la Escuela de Antropología y Conservación en la Universidad de Kent, Reino Unido.



## 26. Agroecología

Víctor M. Toledo

**Palabras clave:** agroecología, agricultura sostenible, sistemas alimentarios, crisis socioecológica

La agroecología es un incipiente ámbito de conocimiento que ofrece soluciones a los graves problemas ambientales y de producción de alimentos ocasionados en todo el mundo por la agricultura moderna o industrializada y la agroindustria. La agroecología es una disciplina híbrida, porque combina conocimientos provenientes de las ciencias naturales y sociales. Adopta un enfoque multidisciplinario en la línea de la ciencia posnormal. Busca ser no solo un conocimiento aplicado sino también un ejemplo de investigación participativa. Como una forma de pensamiento crítico, la agroecología tiende a impugnar no solo la desigualdad social, sino también las perturbaciones ambientales. Los especialistas en agroecología identifican tres esferas o dimensiones como una especie de santísima trinidad: la investigación científica ecológica y agrícola, las prácticas agrícolas empíricas, y la necesidad de desarrollar un enfoque con y para los movimientos sociales rurales. En las últimas dos décadas, el número de publicaciones e iniciativas que la gente describe como agroecológicas ha aumentado de manera exponencial. Del mismo modo, el número de movimientos sociales y políticos que reivindican a la agroecología como su objetivo principal ha ido creciendo a un ritmo creciente.

Mientras que las dimensiones científicas y prácticas de la agroecología se refieren a campos cognitivos y técnicos, respectivamente, la tercera dimensión está vinculada a los movimientos sociales y las acciones políticas de las comunidades campesinas. Muchos actores, incluidos campesinos, hogares rurales, pueblos indígenas, trabajadores rurales sin tierra y mujeres, están utilizando la agroecología como herramienta para la reclamación y defensa de sus territorios y recursos naturales, sus estilos de vida y su patrimonio biocultural. Algunos ejemplos son los innumerables sindicatos campesinos a nivel nacional, principalmente en América Latina, India y Europa. El más conocido es La Vía Campesina, una alianza global de 200 millones de agricultores, que comprende alrededor de 164 organizaciones locales y nacionales en 73 países de África, Asia, Europa y América. Defiende la agricultura sostenible a pequeña escala como una





forma de promover la justicia social y la dignidad. Se opone firmemente a la agricultura industrial que destruye a las personas y la naturaleza.

En América Latina, la práctica de la agroecología incluye la investigación científica y tecnológica, llevada a cabo en estrecha vinculación con movimientos rurales sociales y políticos, una tendencia que ha experimentado una expansión sin precedentes en muchos países de la región. La agroecología es practicada por decenas de miles de hogares campesinos, ya sea como resultado de movimientos sociales o de la implementación de políticas públicas, con avances extraordinarios en Brasil, Cuba, Nicaragua, El Salvador, Honduras, México y Bolivia, y con logros moderados en Argentina, Venezuela, Colombia, Perú y Ecuador.

En sus primeras etapas, la agroecología se concibió como un mero ámbito técnico centrado en la aplicación de conceptos y principios ecológicos al diseño de sistemas agrícolas sostenibles. Sin embargo, a medida que crecía, este enfoque fue complementado con la incorporación de conceptos y métodos de las ciencias sociales que abordan temas culturales, económicos, demográficos, institucionales y políticos. La tendencia dominante de la agroecología en América Latina es la agroecología política, entendida como una práctica agroecológica que reconoce que la sostenibilidad agrícola no puede lograrse simplemente mediante innovaciones tecnológicas de naturaleza ambiental o agronómica, sino mediante un imprescindible cambio institucional en las relaciones de poder, es decir, teniendo en cuenta factores sociales, culturales, agrícolas y políticos.

Desde una perspectiva epistemológica, la evolución del pensamiento agroecológico constituye un proceso muy interesante. Su principal innovación epistemológica ha sido el diálogo intercultural, mediante el cual los investigadores identifican las formas de conocimiento preservadas en las mentes de los agricultores tradicionales. Se considera que este conocimiento local, tradicional o indígena, constituye una memoria o sabiduría biocultural, transmitida oralmente a través de cientos de generaciones. Este conocimiento no científico ha sido utilizado por los pueblos indígenas durante miles de años para producir alimentos y otras materias primas. Debido a esto, algunos autores y autoras definen la agroecología como un enfoque transcultural, participativo y orientado a la acción; algunos también consideran a la agroecología como una nueva expresión de la Investigación-Acción Participativa (PAR), un movimiento impulsado por científicos sociales críticos, que surgió en la década de 1970 en todo el llamado Tercer Mundo, como un enfoque innovador que promueve el cambio emancipatorio. Debido a que los agroecólogos reconocen las cosmovisiones, los conocimiento





y las prácticas tradicionales como base para la innovación científica y tecnológica, la agroecología pone en práctica los conceptos de diálogo intercultural y de coproducción del conocimiento.

La mayor parte de la producción agrícola mundial continúa siendo generada por campesinos o pequeños agricultores tradicionales (con una población estimada de entre 1.300 y 1.600 millones), cuyos conocimientos y prácticas son producto de más de 10.000 años de tradición y experimentación. Este hecho ha sido corroborado recientemente por la Organización para la Agricultura y la Alimentación (FAO), que demuestra que la mayor parte de los productos destinados a alimentar a los casi siete mil millones de seres humanos son aportados por pequeños productores domésticos; un reconocimiento que llevó a la FAO a declarar 2014 como Año Internacional de la Agricultura Familiar. Un estudio realizado en 2009 por la organización no gubernamental internacional GRAIN confirmó que los campesinos o los pequeños agricultores realmente producen la mayoría de los alimentos que consumen los seres humanos en todo el mundo, pero añaden que logran esta hazaña en solo el 25% del total de las tierras agrícolas, en parcelas de un promedio de 2,2 hectáreas. Las tres cuartas partes restantes del total de las tierras agrícolas son propiedad del 8% de los productores agropecuarios, incluidos los terratenientes de mediana, gran y muy grande escala, como los propietarios de haciendas o latifundios, empresas y corporaciones, que generalmente adoptan el modelo de producción agroindustrial.

Los agroecólogos trabajan principalmente, pero no exclusivamente, con pequeños agricultores, comunidades campesinas y pueblos indígenas en el mejoramiento de los sistemas alimentarios, la justicia agraria y la emancipación de los pueblos rurales. De hecho, para superar la crisis del moderno mundo industrial y tecnocrático, necesitamos sistemas de producción de alimentos que sean compatibles con el medio ambiente, las culturas rurales y la salud humana. La agroecología es, por lo tanto, un instrumento político, científico, tecnológico, intercultural y social fundamental, que afronta las crisis ecológicas y sociales del mundo contemporáneo, y aspira a alcanzar una modernidad posindustrial y alternativa.

## Referencias

ALTIERI, M. y V.M. TOLEDO. (2011), «The Agroecological Revolution in Latin America: Rescuing Nature, Ensuring Food Sovereignty and Empowering Peasants». *Journal of Peasant Studies*, vol. 38: 587-612.





VÍCTOR M. TOLEDO

MÉNDEZ, E.V., CH. M. BACON, R. COHEN y S. R. GLIESSMAN (eds.) (2015), *Agroecology: A Transdisciplinary, Participatory and Action-oriented Approach*. Boca Ratón: CRC Press.

TOLEDO, V.M. y N. BARRERA-BASSOLS (2008), *La Memoria Biocultural*. Barcelona: Icaria Editorial.

## Recursos

La AgriCultures Network es una red integrada por cinco organizaciones que brindan información sobre agroecología y agricultura familiar en todo el mundo; publica su revista en castellano (América Latina), portugués (Brasil), hindi (India), francés (África occidental) y amárico (Etiopía). Ver: <https://magazines.agriculturesnetwork.org/>.

SOCLA (Sociedad Científica Latinoamericana de Agroecología) es una red de investigadores, profesores, activistas y otros profesionales que promueven alternativas agroecológicas para enfrentar la crisis de la agricultura industrial en la región. Ver: <https://www.socla.co/en/>.

VIA CAMPESINA fue fundada en 1993 por organizaciones de agricultores de Europa, América Latina, Asia, América del Norte y África. Se describe a sí misma como «un movimiento internacional que coordina organizaciones campesinas de pequeños y medianos productores, trabajadores agrícolas, mujeres rurales y comunidades indígenas». Es una coalición de más de 148 organizaciones, que defiende la agricultura sostenible basada en granjas familiares y fue el grupo que acuñó el término «soberanía alimentaria». Ver: <https://viacampesina.org/en/index.php>.

**Víctor M. Toledo** es un investigador que trabaja en el Instituto de Investigación sobre Ecosistemas y Sostenibilidad de la Universidad Nacional de México (UNAM) con un énfasis en el estudio de las relaciones entre las culturas indígenas y su ambiente natural (etnoecología), las sociedades sostenibles y la agroecología. Es autor de más de 200 publicaciones científicas, que incluyen 20 libros.





## 27. Amor queer

Arvind Narrain

**Palabras clave:** queer, transformación, identidad, amor, política LGBTI

El amor no es una emoción que pueda ser domesticada por el mercado, la familia, la comunidad, la ciencia médica, la religión o la nación. El amor, al contrario, tiene esa cualidad indefinible de locura, que los griegos llamaron «mania», y que puede impulsar a una persona a desafiar la tradición y romper con las ortodoxias.

Un acto de amor puede comenzar a subvertir el *statu quo*. Esta idea de un amor subversivo está en el corazón del movimiento queer. La palabra «queer» implica un cuestionamiento de las normas de género y sexualidad. Para algunos es una reinterpretación de las ideas de amor y relaciones; para otros, una reestructuración de la ley, la política y la sociedad, y un desafío a la forma en que habitamos el mundo. Representa a los que caen fuera (o escogen estar fuera) de los contornos del orden social heteronormativo. Cuando en todo el mundo las celebraciones del orgullo adoptan como lemas «el derecho al amor», «el amor es un derecho humano» y «no criminalicéis el amor» están indicando el potencial radical del amor queer. La política queer es más amplia que la política de LGBTI —lesbianas, gays, bisexuales, transexuales o intersexuales. Va más allá de la identidad o de la política de tema único. Está caracterizado, como dice Leela Gandhi, por una «capacidad de parentesco radical» y lo queer se convierte en el sitio en el que se amplía el ámbito ideológico de la política LGBTI para incluir «afinidades poco probables con extranjeros, descartados y marginados».

Esta forma de amor radical halla su expresión en las vidas de miles de personas que escogen amar a la persona de su elección, yendo en contra de los edictos religiosos, las convenciones sociales y las expectativas familiares. El amor queer es tan amenazador para el orden social existente que algunas familias prefieren matar a los amantes (a menudo) jóvenes en lugar de permitir que el amor florezca. En la India, la lista de los mártires incluye al joven dalit, Ilavarasan, asesinado por atreverse a casarse con una mujer, Divya, de casta superior; Rizwanur Rahman, un joven musulmán asesinado por atreverse a enamorarse de una joven hindú, Priyanka Todi; o Swapna y Sucheta, de Nandigram, que prefirieron suicidarse en lugar de verse obligados a vivir sin el otro.



Al desafiar estos códigos sociales, estos amantes han contribuido a que el orden social sea más permeable, sentando así las bases de un mundo más igualitario donde las diferencias de raza, religión y casta dejarán de ser importantes.

La política queer tiene como objetivo romper con las rígidas y opresivas normas de género y sexualidad, que están codificadas en instituciones sociales tan diversas como el matrimonio, la familia, el derecho y el establishment médico. El proyecto político queer es también una reivindicación de una visión más amplia de la transformación social, que tiene sus raíces en el deseo íntimo de dos o más personas que ansían estar juntas con tanta intensidad que están dispuestas a desafiar las restricciones sociales.

El amor queer también implica el cultivo de una sensibilidad que permite ir más allá del amor a otra persona, para empatizar con el sufrimiento de los extraños. Amar a una persona sin importar el género o la sexualidad y empatizar con causas aparentemente distantes son a veces dos aspectos interrelacionados del amor. Un ejemplo de esta forma de amor es el revolucionario irlandés Roger Casement, cuyas pasiones incluían no solo el sexo con hombres, sino también una profunda preocupación por la justicia hacia los congoleños, que padecían brutalidades a manos de los hombres del rey Leopoldo de Bélgica, así como con las tribus indígenas de la Amazonia, que fueron brutalizadas por las potencias coloniales. Casement, además de luchar por la libertad de Irlanda, documentó estas formas de sufrimiento en dos informes pioneros sobre derechos humanos, sin por ello dejar de tener relaciones sexuales con otros hombres.

En el mundo contemporáneo, otra figura destacable es Chelsea (antes Bradley) Manning. El soldado Manning pasó de ser un militar leal del ejército de Estados Unidos a convertirse en uno de sus disidentes más valientes. Chelsea Manning corrió el riesgo de ser encarcelada al divulgar documentación confidencial de acciones brutales del ejército de EE UU debido a una empatía inusual que le permitió ver a los iraquíes como seres humanos. Sorprendentemente, al final de esta transición de soldado leal a denunciante, Manning también hizo la transición del género masculino (Bradley) al género femenino (Chelsea).

No menos importante que el acto público de denunciar irregularidades (un profundo acto del amor) fue la decisión de Manning de hablar sobre la verdad íntima de querer ser reconocida como mujer y no como hombre. No solo hay aquí una dimensión pública y exterior de las profundas convicciones morales de Chelsea, sino también una dimensión privada e interior. Hay un reconocimiento de que algo no está bien con



el mundo tal como es, junto con un reconocimiento de que hay algo que no está bien con respecto a «quién soy yo».

En el mundo actual, para muchas personas abrumadas por las fuerzas que perpetran la injusticia a escala global, retirarse a lo privado y personal es la posición por defecto. En cualquier contexto político, este paso de la dimensión personal e íntima del amor y la sexualidad a un amor público y transformador, como el realizado por Chelsea Manning, es vital. La era contemporánea amenaza la existencia misma de la vida, tanto humana como no humana. Una política que se tome en serio la criminalización de lo erótico debe también comenzar a comprometerse con el sistema sociopolítico que domina y esclaviza a la naturaleza. Una política queer tejerá alianzas de forma proactiva con la lucha común contra las formas de desarrollo capitalista, que simultáneamente marginan a queers, mujeres, negros, dalits y otros seres oprimidos.

## Referencias

- CASEMENT, R. *Black Diaries*. Disponible en <https://www.lrb.co.uk/v19/n19/colm-toibin/a-whale-of-a-time>.
- GAARD, G. (1997), «Towards a Queer Ecofeminism». *Hypatia*, Vol. 12, no. 1: 137-56.
- GANDHI, L. (2006), *Affective Communities*. Nueva Delhi: Permanent Black.
- GUPTA, A. y A. NARRAIN (eds.) (2011), *Law Like Love*. Nueva Delhi: Yoda Press.
- NARRAIN, A. (2017), «Imagining Utopia: The Importance of Love, Dissent and Radical Empathy». En *Alternative Futures: Unshackling India*, coordinado por Ashish Kothari y K. J. Joy. Nueva Delhi: AuthorsUpfront.

**Arvind Narrain** es miembro fundador del Alternative Law Forum (Foro Legal Alternativo) de Bangalore, India. Es autor de *Queer: Despised Sexualities and Social Change*; y coeditor de *Because I Have a Voice: Queer Politics in India*; *Law Like Love: Queer perspectives on law*; y *Nothing to Fix: Medicalisation of Sexual Orientation and Gender Identity*. Actualmente es director de Arc International, en Ginebra, donde investiga sobre derechos LGBTI en la política y la legislación internacionales.



## 28. Autonomía

Gustavo Esteva

**Palabras clave:** autonomía, democracia radical, patriarcado, modernidad

Hoy día la autonomía alude a actitudes, prácticas y posiciones a lo ancho de todo el espectro ideológico, desde el autogobierno de individuos soberanos hasta movimientos reales que adoptan la democracia radical como un horizonte emancipador más allá del capitalismo, el modo de producción industrial, la modernidad occidental y el patriarcado. Más que autonomía, existen autonomías, tanto en la realidad como en proyectos políticos, como mitos movilizados y como horizontes, como lo que todavía no es.

En consecuencia, excluyo de este ensayo dos escuelas de pensamiento y acción que, en mi opinión, no son alternativas reales al régimen dominante:

- La escuela individualista, a veces llamada «libertaria», y sus uniones voluntarias de egoístas (Stirner), que generalmente operan dentro del pseudoanarquismo capitalista.
- La escuela socialista, leninista y supuestamente anticapitalista, que reduce la autonomía a una forma descentralizada de administrar los poderes verticales del Estado, dentro de estructuras de dominación justificadas como requisitos para la transición al socialismo. La autonomía como la autoactividad de la multitud (Negri, Virno) pertenece a esta escuela, ya que todos los enfoques se ocupan de las masas, no de las personas.

Vayamos al núcleo de la cuestión y a las alternativas que ofrecen posibilidades reales.

La palabra «autonomía» es muy antigua. En el siglo XVII, en Europa, el término griego podía usarse para aludir a la libertad otorgada a los judíos que vivían de acuerdo a sus propias leyes, o para discutir la autonomía kantiana de la voluntad individual. En el siglo XX, varias escuelas europeas de pensamiento y acción adoptaron la palabra para caracterizar sus posiciones y aspiraciones. En el resto del mundo, otras nociones, actitudes y prácticas que hoy se llamarían autonómicas han existido desde tiempos inmemoriales.



Para comprender los debates actuales, podemos diferenciar entre *ontonomía*, las normas tradicionales y endógenas que siguen vigentes en todas partes; *autonomía*, en referencia a los procesos por los cuales un grupo o comunidad adopta nuevas normas; y la *heteronomía*, cuando las reglas son impuestas por otros. Los movimientos autonómicos intentan ensanchar lo más posible las esferas de la ontonomía y la autonomía.

Una nueva constelación semántica que surge de movimientos sociales y políticos emancipadores comparte, al menos parcialmente, los siguientes elementos:

- Va más allá de la democracia formal. Tanto Grecia, que acuñó la palabra «democracia», como Estados Unidos, que le otorgó su forma moderna, eran sociedades con esclavos. Durante los últimos 200 años, las formas suavizadas de la esclavitud se fomentaron u ocultaron en regímenes que el gran intelectual negro W.E.B. Dubois caracterizó correctamente como despotismo democrático. La democracia participativa no logra eliminar la verticalidad de las sociedades democráticas, regidas por dictaduras profesionales en las que los profesionales asumen poderes legislativos, ejecutivos y judiciales en cada campo e impiden la participación de la gente común en las funciones de gobierno.

El desencanto con la democracia es hoy universal. El llamado de atención de los zapatistas, en 1994, puso la autonomía en el centro del debate político. «¡Basta! ¡Que se vayan todos!», dijeron los argentinos en 2001. «Mis sueños no caben en vuestras urnas», afirmaron los Indignados en España. Occupy Wall Street, en EE UU, permitió a millones de personas reconocer finalmente que su sistema está al servicio del uno por ciento. Todavía hay intentos de reformarlo, pero muchas luchas tratan en cambio de ampliar, fortalecer y profundizar los espacios en los que las personas puedan ejercer su propio poder. Literalmente, están construyendo la democracia desde las raíces, donde la gente común pueda asumir el poder del Leviatán, libre de hablar, elegir y actuar (Lummis, 1996). Los intentos de este tipo son innumerables y se dan en todo el mundo. El 1 de enero de 2017, por ejemplo, el Congreso Nacional Indígena de México, con el apoyo de los zapatistas, lanzó una propuesta para crear un Consejo de Gobierno basado tanto en la autonomía indígena como en la no indígena. En lugar de tratar de apoderarse del aparato estatal, concebido y funcionando para controlar y dominar, intentan desmantelarlo y crear instituciones donde la práctica de mandar obedeciendo pueda prosperar.

- Más allá de la sociedad económica. Los movimientos autonómicos, ampliamente visibles en América Latina, no solo están desafiando a la globalización neoliberal, sino que también están actuando explícitamente contra el capitalismo sin que por ello se vuelvan socialistas. Algunos no solo intentan acabar con su dependencia del mercado o del Estado, sino que también están rompiendo con la *premisa de la escasez* que define a la sociedad económica: la suposición lógica de que las necesidades humanas son grandes, por no decir infinitas, mientras que sus medios son limitados. Tal supuesto crea un problema económico por excelencia: la asignación de recursos a través del mercado o del plan. Estos movimientos, por el contrario, adoptan el principio de suficiencia, evitando así la separación de medios y fines tanto en términos económicos como políticos. Sus luchas adoptan la forma del resultado que quieren lograr.
- Más allá de la modernidad occidental. Un número cada vez mayor de personas se desvincula dolorosamente de las verdades y valores que definen la modernidad occidental y en los que alguna vez llegaron a creer. La mayoría de estas personas aún no pueden encontrar un nuevo sistema de referencia. Ante tal pérdida de valores y orientación, algunos pueden convertirse en fundamentalistas. Otros, sin embargo, pueden llegar a reconocer la relatividad de sus verdades anteriores, sumergirse en diferentes formas de pluralismo radical (Panikkar) y practicar nuevas formas de conocer y experimentar el mundo, participando en la insurrección del conocimiento subyugado (Foucault). Sustituyen los sustantivos que crean dependencia (educación, salud, comida, hogar, etc.) por verbos que recuperan su representación personal, su autonomía: aprender, sanar, comer, vivir. Reconocen al individuo como una construcción moderna de la que se desvinculan, en favor de una concepción de las personas como nudos en redes de relaciones (Panikkar), que constituyen los muchos *nosotros* reales que están definiendo una nueva sociedad.
- Más allá del patriarcado. En los movimientos autonómicos participan varias escuelas feministas que van más allá de las visiones convencionales de las sociedades pospatriarcales. Un claro ejemplo es la sociedad zapatista, donde la política y la ética (y no la economía) están en el centro de la vida social, y el cuidado de la vida, las mujeres y la Madre Tierra tienen la más alta prioridad. En estas sociedades, las prácticas autónomas caracterizan todas las esferas de la vida cotidiana, regidas mediante procesos democráticos que organizan comunalmente el arte de la esperanza y la dignidad.

## Referencias

- DINESTEIN, A.C. (2015), *The politics of autonomy in Latin America. The Art of Organising Hope*, Aldershot-Nueva York: Palgrave MacMillan.
- LINEBAUGH, P. (2006), *El manifiesto de la Carta Magna*. Madrid: Taficantes de Sueños.
- LUMMIS, D. (2002), *Democracia radical*. México: Siglo XXI.

## Recursos:

- La página web de los zapatistas, en diversos idiomas y con un archivo de más de veinte años: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx>.
- ALBERTANI, C., G. ROVIRA y M. MODONESI (coord.), (2009). *La autonomía posible: Reinención de la política y emancipación*, México: UACM.
- ESCOBAR, A. (2016). *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

**Gustavo Esteva** es un activista de base e intelectual público. Es columnista en *La Jornada* y ocasionalmente en *The Guardian*; participa en organizaciones de base locales, nacionales e internacionales y es autor de numerosos libros y ensayos.



## 29. Autonomía zapatista

Xochitl Leyva-Solano

**Palabras clave:** zapatismo, prácticas autónomas, buen gobierno, luchas anti-capitalistas

La autonomía zapatista es un elemento central en las prácticas de resistencia y rebelión del movimiento zapatista. Comprende modos, procesos y redes de lucha, gobierno y vida rebelde que juntos constituyen una alternativa radical al sistema establecido y sus instituciones.

La autonomía zapatista surge desde abajo y desde la izquierda en tiempos de guerra e implica diversos enfoques.

Como resistencia: la larga resistencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) fue mencionada en la Primera Declaración de la Selva Lacandona del 1 de enero de 1994: «Somos el producto de 500 años de lucha». En ese momento, el EZLN declaró la guerra al gobierno y exhortó al pueblo mexicano a unirse a su lucha por el trabajo, la tierra, la vivienda, la alimentación, la salud, la educación, la independencia, la libertad, la democracia, la justicia y la paz. En 1994, el EZLN también anunció la creación de treinta y ocho municipios rebeldes, rompiendo así el sitio militar y confrontando políticamente la estrategia de contra-insurgencia implementada por el gobierno.

Como buen gobierno, digno, y rebelde, el EZLN encontró apoyo para sus acciones iniciales en el artículo 39 de la Constitución mexicana, que establece que «el pueblo tiene, siempre, el derecho inalienable de alterar o modificar su forma de gobierno». La apelación a este artículo se hizo más fuerte después de la reticencia del gobierno para cumplir con los Acuerdos de San Andrés, firmados en 1996 con el EZLN. A falta de estos acuerdos, el gobierno no elaboró un nuevo marco constitucional que hubiera hecho posible el ejercicio de la autonomía y la autodeterminación de los pueblos indígenas, en todos los ámbitos y a todos los niveles.

Frente al crescendo de una prolongada guerra de desgaste, el movimiento zapatista movilizó prácticas y redes de gobiernos autónomos vinculados a los municipios, dando origen a los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas, MAREZ) y zonas y regiones zapatistas. Todos ellos están organizados bajo el principio de «gobernar obedeciendo», incluidas las siguientes premisas básicas: 1) Servir y no servirse. 2) Representar y



no suplantar. 3) Construir y no destruir. 4) Obedecer y no mandar. 5) Proponer y no imponer. 6) Convencer y no vencer. 7) Bajar y no subir. Estos fundamentos en acción devuelven la ética al corazón de la política y exponen las prácticas de «mal gobierno» del sistema político mexicano, incluida la corrupción, la violencia y la impunidad.

Que «el pueblo manda y el gobierno obedece» implica «deberes» y «obligaciones» permanentes, tanto del pueblo como del gobierno. La elección de autoridades se realiza, en general, a través de asambleas. Las autoridades de los diferentes niveles son las siguientes: los agentes autónomos y comisarios; los miembros de los consejos autónomos municipales y regionales; los coordinadores de las distintas áreas de trabajo; y los miembros de las diferentes comisiones y de las Juntas de Buen Gobierno (JBG), que operan a nivel de cada zona y están ubicados en los Caracoles Zapatistas.

El gobierno autónomo zapatista se organiza en «áreas de trabajo» que cambian con el tiempo y de municipio a municipio, pero que generalmente incluyen lo siguiente: salud, educación, agroecología, mujeres, asuntos agrarios, justicia, comunicación, comercio, transporte, administración y registro civil. En estas áreas y en otros niveles de gobierno, las diversas funciones son rotativas, colectivas y no remuneradas. Cada persona que participa está conectada con los demás en base a su propio potencial y capacidad de ser, de hacer, de aprender y de desaprender. Al hacerlo así, cuestionan las formas dominantes de organización social y poder basadas en la cualificación individual y el trabajo asalariado especializado.

Como una alternativa radical, exhaustiva y creadora de vida. El apoyo de las bases zapatistas incluye a los campesinos/as indígenas que cultivan la tierra para su sustento y reproducción, y así generan las condiciones materiales para sus luchas autónomas. Las mujeres ocupan un lugar central, al igual que la tierra/territorio y la Madre Tierra, como creadoras y dadoras de vida.

La Ley de Mujeres Revolucionarias incorporó a las mujeres en la lucha revolucionaria al insistir en sus derechos políticos y sociales y su integridad física y moral, y velar por ellos. El contenido de esta ley hubiese sido irrelevante de no ser por las mujeres del nivel de apoyo de base que, en diálogo con las mujeres armadas del EZLN, llegaron a personificar estas luchas en todos los sentidos: en relación con el ejército de ocupación, cultivando diariamente la tierra con sus propias manos, recuperando el territorio perdido, volviendo a socializar a sus propios hijos e hijas, en la organización de cooperativas, como maestras de educación autónoma, como promotoras de la curación autónoma y como realizadoras de radio y



vídeo. No hay duda de que la lucha zapatista fortaleció sus raíces a través de las mujeres y los hombres a nivel de base. Gracias a su apoyo, obtuvieron una fuerza que muchas otras experiencias revolucionarias no pudieron lograr, porque no consiguieron articular sus luchas con las esferas de la vida cotidiana e incorporar las dimensiones de las mujeres, la familia, la comunidad, la vida cotidiana, los colectivos y la transnacionalidad.

Como una referencia central para la globalización desde abajo actualmente en curso. Veinte años después del primer Encuentro Intergaláctico Zapatista por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, Alejandra, una joven tutora de la Escuelita Zapatista, resume la conciencia zapatista glocal planetaria:

«Como ya sabemos, el sistema capitalista hace lo que quiere, ellos deciden cómo gobernar, cómo debemos vivir, y eso es lo que no queremos ... No solo luchamos por nuestro propio bien ... queremos la libertad para todos ... Como zapatistas no estamos usando armas ... estamos usando nuestras palabras, nuestra política ... queremos derrotar al sistema, ese es nuestro objetivo principal».

## Referencias

- (2016), «Critical Thought in the Face of the Capitalist Hydra: I», Contributions by the Sixth Commission of the EZLN. Durham: Duke University Press.
- (2014), *Rebeldía Zapatista: La Palabra del EZLN*, n° 1 y 3, febrero y septiembre. México: EZLN.
- (2013), Cuadernos de texto de primer grado del curso. México: Escuelita Zapatista-EZLN.

## Recursos

Los sitios siguientes contienen imágenes, audios, vídeos, comunicados, artículos y libros que pueden ayudar a profundizar los conocimientos sobre el movimiento zapatista:

<http://enlacezapatista.ezln.org.mx> - <http://seminarioscideci.org>

<http://www.promediosmexico.org> - <http://www.radiozapatista.org>

**Xochitl Leyva** es cofundadora y activista de colectivos y redes altermundistas. Leyva es investigadora en CIESAS Sureste, Chiapas, México. Ha coproducido numerosos vídeos, productos multimedia y es autora de diversos artículos y libros con mujeres y jóvenes indígenas en resistencia; todos estos materiales se utilizan en contextos activistas, académicos y comunitarios.







## 30. Bienes comunes (Commons)

Massimo De Angelis

**Palabras clave:** comunes, praxis comunitaria, tragedia de los comunes, capital, movimientos sociales

Al hablar de los comunes me refiero a los sistemas sociales constituidos por tres elementos básicos interconectados: 1) una mancomunidad, es decir, un conjunto de recursos mantenidos en común y gobernados por 2) una comunidad de comuneros (*commoners*) que también 3) se involucran en la praxis comunitaria (*commoning*), o hacer en común, que reproduce sus vidas en común y la de su mancomunidad. En este sentido, todas las formas de cooperación humana no jerárquica son diferentes expresiones de los comunes. Esta definición es más general y completa que la de la sabiduría convencional, que considera a los bienes comunes simplemente como recursos compartidos por un conjunto de individuos.

La noción de comunes tiene su propia historia y sus diversas interpretaciones. El historiador Peter Linebaugh (2008) ve el origen de esta palabra en las prácticas campesinas medievales para colectivizar la tierra del rey, una práctica que se llamó *commoning* (praxis comunitaria). Con el avance del capitalismo y sus sucesivas oleadas de cercamiento de los comunes, el término se fue utilizando cada vez menos, mientras que el lenguaje político/teórico comenzó a centrarse en otra terminología para referirse a la práctica altercapitalista. Esta situación duró hasta que los movimientos de los años sesenta y setenta introdujeron el comunitarismo y el «compartir» nuevamente en la agenda. Es precisamente en esa época cuando aparece la principal crítica moderna de los bienes comunes: en 1968, el ecólogo Garrett Hardin publica un artículo en *Science* sobre «La tragedia de los comunes». Fue este un artículo seminal, que afirmaba que compartir tierras o cualquier otro recurso entre un grupo de campesinos o ganaderos siempre da como resultado el agotamiento de dichos recursos. Para demostrar esto, Hardin utiliza el individualismo metodológico para suponer que los diferentes ganaderos solo pretenden maximizar su utilidad individual. Pretenden lograr esto manteniendo a sus vacas pastando en el prado durante más tiempo o trayendo más vacas. Obviamente, a partir de esta creciente competencia entre ganaderos en el contexto de un conjunto limitado de recursos, estos últimos acabarán agotándose,





de ahí la tragedia de los comunes. La solución propuesta por Hardin era doble: seguir adelante con la privatización de los comunes según diversos derechos de propiedad o mediante la supervisión y la imposición de normas sobre los comunes por parte del Estado.

Fue Elinor Ostrom (1990) quien elaboró una crítica efectiva y simple de la tesis de Hardin. Después de haber estudiado miles de casos diferentes de bienes comunes existentes en todo el mundo, algunos de los cuales duraron cientos de años, Ostrom argumentó que Hardin no hablaba sobre la tragedia de los bienes comunes, sino sobre la tragedia del libre acceso. Lo que la parábola de Hardin no tiene en cuenta es que los bienes comunes están gestionados por los «comuneros», que deciden colectivamente las reglas de acceso y las supervisan continuamente. Por lo tanto, los comuneros no solo cuidan de sus propios intereses, sino que también se preocupan de que su interacción colectiva con los recursos compartidos sea sostenible, de lo contrario, todos perderían los recursos de los que dependen. Ostrom, por lo tanto, establece una conexión clara entre la mancomunidad (o la riqueza mantenida en común), y una comunidad de comuneros y su sistema de gestión.

No obstante, la definición original de Ostrom de los bienes comunes adolece de una limitación importante. Desde su enfoque, los bienes comunes aparecen como bienes rivales, o descontables, y con un bajo grado de excluibilidad. Esto implica que solo los sistemas de recursos son bienes comunes (por ejemplo, un área de pesca, un canal de irrigación, una napa de agua subterránea o un área de pastoreo), mientras que no lo son las unidades de recursos derivadas de esos sistemas, como las toneladas de peces capturados en una zona de pesca, los metros cúbicos de agua extraídos de una napa de agua subterránea o de un canal de riego las toneladas de forraje consumidas por los animales de la zona de pastoreo (Ostrom, 1990: 31).

Esta distinción, sin embargo, va en contra tanto de la experiencia histórica como de la complejidad de las formas contemporáneas de los bienes comunes, puesto que son reivindicados por movimientos sociales plurales de todo el mundo. En primer lugar, tanto en la experiencia actual como históricamente, existen numerosos ejemplos en los que las comunidades agrupan unidades de recursos excluibles en un «fondo común» y luego establecen reglas o costumbres para su apropiación individual: desde ludotecas hasta cocinas comunitarias. En segundo lugar, en las últimas décadas ha habido un creciente interés en los bienes comunes no rivales, como el conocimiento, la música o los comunes de códigos de software. Al igual que los recursos comunes de Ostrom, es difícil prohibir que las





personas disfruten de este último tipo de recursos. Además, el «stock» del recurso no se reduce cuando se lo utiliza. El problema real que enfrentan estos recursos es más bien el hecho de que el capital impone su privatización, lo que los vuelve artificialmente escasos. El movimiento de acceso abierto es uno de los que, con diferentes matices, se basa en el rechazo a la privatización de los bienes no rivales, como la información y el conocimiento. En el mundo académico y en el ciberespacio, es un movimiento social que defiende los principios de uso compartido de la información, código abierto, copyleft, creative commons y la no privatización de los recursos comunes del conocimiento (Yochai Benkler, 2003).

Todos estos casos refuerzan una definición de los bienes comunes no solo como un tipo de recurso compartido, que podría ser cualquier cosa, sino un sistema social que comprende tres elementos (De Angelis, 2017): mancomunidad, una comunidad de comuneros y una praxis de comunión, de hacer en común, incluido el acto de gestionar la relación entre la mancomunidad y la naturaleza y entre los mismos comuneros. En décadas recientes, hemos sido testigos del surgimiento de las comunidades indígenas y de nuevos e innovadores sistemas de bienes comunes, que ganan cada vez más visibilidad prácticamente en todas partes: desde las calles de Cochabamba hasta las de Nueva York, Johannesburgo, Atenas y Mumbai. Estos sistemas sustraen recursos de los sistemas capitalistas y los incorporan a procesos de producción colectiva y culturas basadas en prácticas de valor, que son participativas y democráticas, y cuyos horizontes son el bienestar de los ciudadanos y la sostenibilidad ambiental. Este surgimiento de acciones colectivas nace primero como un instinto de supervivencia ante los numerosos cercamientos y las crisis del neoliberalismo, y como un rechazo a someterse a sus tecnologías explotadoras (en temas de reproducción social como la alimentación, la vivienda, la energía, la atención médica, la educación, las artes y la cultura, o incluso los «bienes globales» de la biosfera). En segundo lugar, actúa como una innovadora exploración participativa de nuevas tecnologías y formas de cooperación cibernética (producción de software de código abierto, cooperación entre pares como Wikipedia, y máquinas de código abierto). Estos espacios polifacéticos de cooperación están generando esperanzas en una transformación postcapitalista, ya que representan el surgimiento de modelos alternativos de producción ecológica opuestos al capitalismo y a los sistemas estatales autoritarios. No obstante, existe el peligro de que estos últimos sistemas logren cooptar a los bienes comunes de tal manera que se les carguen los costes de la reproducción social. Esto requiere fomentar que los bienes comunes tradicionales y emergentes y



los movimientos sociales confluyan en organizaciones que les permitan expandir aún más las ecologías comunes, para reconstruir el tejido de la reproducción social y fijar un límite cada vez mayor a la tendencia del capital hacia un crecimiento perpetuo.

## Referencias

- BENKLER, Y. (2003). «The Political Economy of Commons». *The European Journal for the Informatics Professional*, vol. IV, no. 3: 6—9. Recuperado en: [http://www.boell.org/downloads/Benkler\\_The\\_Political\\_Economy\\_of\\_the\\_Commons.pdf](http://www.boell.org/downloads/Benkler_The_Political_Economy_of_the_Commons.pdf).
- DE ANGELIS, M. (2017). *Omnia Sunt Communia: Commons and Post-Capitalist Development*. Londres: Zed.
- HARDIN, G. (1968). «The Tragedy of the Commons». *Science*, vol. 162, no. 3859.
- LINEBAUGH, P. (2008). *El manifiesto de la Carta Magna. Comunes y libertades para el pueblo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- OSTROM, E. (1990). *El gobierno de los bienes comunes: La evolución de las instituciones de acción colectiva*. México: FCE.

## Recursos

### *Creative commons*

Página web de creative commons que informa sobre el trámite de licencias, dispone de un blog y aporta herramientas para el trabajo en red. <https://creativecommons.org/>.

### *The Commoner*

Página web a favor de otros valores, donde pueden leerse artículos radicales sobre los bienes comunes y los cercamientos. <http://www.thecommoner.org>.

### *The Digital Library of the Commons*

Un portal gratuito y de acceso libre con literatura internacional sobre los bienes comunes. Disponible en <http://dlc.dlib.indiana.edu/dlc/>.

**Massimo De Angelis** es profesor de Economía Política en la Universidad de East London. En 2000 creó el periódico virtual *The Commoner*. Es autor de varias publicaciones sobre economía política crítica, globalización neoliberal, movimientos sociales y bienes comunes, entre las que destacan *The Beginning of History: Global Capital and Value Struggles* (Pluto, 2007) y *Omnia Sunt Communia: Commons and Post-Capitalist Transformation* (Zed Books, 2017).



## 31. Biocivilización

Cándido Grzybowski

**Palabras clave:** crisis civilizatoria, cuidados, bienes comunes, justicia social y ambiental, derechos y responsabilidades humanos

La noción de biocivilización, o civilización de la vida, se refiere a la búsqueda de un nuevo paradigma de civilización, un concepto que todavía se encuentra en una etapa embrionaria. La biocivilización indica una dirección hacia donde moverse. Sin embargo, en lugar de presentar un modelo uniforme para el mundo, busca ser un concepto extremadamente diverso, como el planeta y la vida misma. Para alcanzar la biocivilización, debemos reintegrarnos con la vida y con la dinámica y el ritmo de los sistemas ecológicos, adecuándonos a ellos, enriqueciéndolos y facilitando su renovación y regeneración. En lugar de la lógica del libre mercado y la satisfacción de intereses privados, el principio rector debería ser asumir la ética de la responsabilidad colectiva e individual, con respecto a todas las relaciones y procesos, en la economía y en términos de poder, en la ciencia y en tecnología. Los pilares de la biocivilización consistirían en: hacer lo mejor posible a nivel local, siguiendo el principio de subsidiariedad en relación con los demás niveles; centralidad de los bienes comunes; trabajo decente compartido entre todos los hombres y mujeres; derechos humanos, igualdad, libertad, felicidad y realización de las potencialidades de las personas, en toda su diversidad y de acuerdo con su voluntad.

Nos enfrentamos a un desafío filosófico y político sumamente serio. Es serio porque el reto consiste en dismantelar aquellas presunciones de pensamiento y acción que hemos internalizado y que, por esta razón, a menudo sin nuestro conocimiento consciente, dan forma a nuestras mentes y, por lo tanto, organizan la economía y el poder en la sociedad. Nos llevan a creer que la falta de desarrollo, el no desarrollo o el subdesarrollo están en la raíz de tales trastornos. El desarrollo es el sueño y la ideología que domina el planeta Tierra; se lo interpreta como un Producto Interior Bruto en permanente aumento, lo que implica la posesión y el consumo cada vez mayores de bienes materiales, sin importar qué.

Ante la crisis de la civilización capitalista dominante, un tema que surge como condición *sine qua non* es la necesidad de reestructurar y reconstruir nuestra relación con la naturaleza. Después de todo, somos parte de la





biosfera. Somos naturaleza, naturaleza viva, dotados de conciencia. Las generaciones futuras tienen derecho a las mismas condiciones naturales que hoy disfrutamos. Además, la integridad del planeta es un valor *en sí mismo*, y es nuestro deber preservarlo. Interactuar con la naturaleza es, por definición, vivir. Desde una perspectiva biocivilizatoria, es en esta relación con la naturaleza que definimos la sostenibilidad de la vida y del planeta.

La destrucción ambiental debe interpretarse como un aspecto de la creciente desigualdad social. Después de todo, la destrucción ambiental es socialmente desigual, y algunos grupos y sociedades son más responsables que otros. Vincular la lucha por la justicia social con la lucha contra la destrucción del medio ambiente es vital, ya que una depende de la otra. Esto redefine radicalmente las luchas sociales de nuestro tiempo desde la perspectiva de la civilización de la vida.

Para volver a ser sostenible, la civilización humana moderna debe abandonar el antropocentrismo y cambiar radicalmente su visión y relación con la naturaleza. Todas las formas de vida, así como los complejos sistemas ecológicos interrelacionados que regulan el planeta Tierra, tienen el derecho fundamental a existir. Este debe ser el principio, la condición y la limitación fundamentales de la intervención humana en la relación con la naturaleza y en la construcción de sociedades florecientes.

Los valores de cuidar, convivir y compartir hacen referencia a los conceptos básicos de una economía centrada en la vida. En realidad, son la economía primordial, ya que la vida humana se basa en estos valores. El cuidado es la actividad esencial de la vida cotidiana. Este trabajo vital es realizado principalmente por las mujeres, que soportan la carga de la doble jornada y sufren la dominación masculina. De hecho, estamos sufriendo una inversión, donde lo que es esencial, la atención, se considera exclusiva del ámbito privado y sin valor para la economía dominante. El cuidado se niega a respetar el principio de valor del mercado capitalista, expresado mediante el Producto Interior Bruto. Debemos situar a la atención en el centro de la economía, como un principio para la gestión de la simbiosis entre vida humana y vida natural que conforma el planeta, y como la base de la vida de las comunidades, donde inevitablemente vivimos y compartimos con los demás.

La desmercantilización y la descomercialización de los bienes comunes son condiciones fundamentales para superar la crisis de civilización y avanzar hacia la sostenibilidad. Los bienes comunes son uno de los principios básicos de la biocivilización. Reclamar, expandir y recrear los bienes comunes son tareas que implican la creación de un nuevo paradigma civilizatorio.



Los principios de convivir y compartir son el corolario de la atención. El cuidado florece con la vida comunitaria y la amistad. La vida cultural, los sueños, la imaginación, las creencias, los conocimientos y la cooperación, todos fructifican con el cuidado.

Aquí es donde surge un problema fundamental, que está presente en la actual cultura política de los derechos humanos, pero no con el suficiente énfasis. No hay derechos humanos sin responsabilidades humanas. Para ser considerado como titular de derechos, es necesario reconocer el mismo derecho para todos. Es decir, para tener derechos debemos, al mismo tiempo, ser responsables de los derechos de todos los demás. Esta es una relación compartida y, como tal, una relación de corresponsabilidad. La creciente conciencia de los derechos y responsabilidades humanos, tanto dentro como entre las sociedades, así como en la relación con la biosfera, arroja luz sobre el tema fundamental de la interdependencia, desde los niveles locales y territoriales hasta el ámbito planetario.

La propuesta de biocivilización fue el tema principal que se discutió por primera vez en un taller en 2011, organizado por IBASE, el Comité Organizador del Foro Social Mundial y el Foro para una Nueva Gobernanza Global, en Río de Janeiro. En el mismo participaron alrededor de 60 activistas sociales de Brasil, Sudamérica, Sudáfrica, India, China y Europa. Fue esta una actividad preparatoria del Foro Social Temático (2012) y de la Cumbre Río + 20. Desde entonces, el concepto de biocivilización ha sido un tema principal en los diálogos entre Europa, América Latina y China.

## Referencias

- CALAME, P. (2009), *Essai sur l'économie*. París: Ed. Charles Léopold Mayer.  
 SPRATT, S., A. SIMMS, E. NEITZERT y J. RYAN-COLLINS (2009), *The Great Transition: A Tale of How It Turned Out Right*. Londres: New Economics Foundation.

## Recursos

- BOLLIER, D. y S. HEILFRICH (eds.) (2012), *The Wealth of the Commons: A World Beyond Market and State*. Armherst, EE UU: Levellers Press.  
 GRZYBOWSKI, C. (2015), «Biocivilization for Socio-Environmental Sustainability: A Brazilian View on the Hard but Necessary Transition», en *Global Common Good*, coordinado por M. Reder, K. Hirschbrunn y G. Stoll. Frankfurt-on-Main: Campus Verlag GmbH.



CÂNDIDO GRZYBOWSKI

GRZYBOWSKI, C. (2011). *Caminhos e descaminhos para a biocivilização*. Río de Janeiro: Ibase. Disponible en <http://www.ibase.br/pt/wp-content/uploads/2011/08/Caminhos-descaminhos.pdf>.

**Cândido Grzybowski** es filósofo, sociólogo y activista social profundamente comprometido con el Foro Social Mundial. Es exdirector y actual asesor de gestión del Instituto Brasileño de Análisis Social y Económico (IBASE), en Río de Janeiro.







## 32. Budismo: compasión basada en la sabiduría

Gueshe Dorji Damdul

**Palabras clave:** compasión, felicidad, educación, compromiso social

Desde el día de nuestro nacimiento, realizamos actos como mamar la leche del pecho de nuestra madre o llorar, ambos motivados por el deseo de eludir las miserias y alcanzar la felicidad. Este hecho afecta a todos los seres, sin excepción, ya sean creyentes o no creyentes, ricos o pobres, educados o sin educación. Directa o indirectamente, todos buscamos la mayor felicidad.

Durante una de las conferencias públicas de Su Santidad el Dalai Lama en la Universidad de Delhi en 2008, una niña le preguntó: «¿Cuál es el significado de la vida?» Su Santidad, sin pensarlo dos veces, dijo: «Vivimos en la esperanza, y esperamos la felicidad genuina. Por lo tanto, la genuina felicidad es el significado de la vida».

*La fuente esencial de la felicidad está dentro nuestro:* como el sonido de una palmada que invariablemente requiere que dos manos se unan, todas las miserias por las que atravesamos surgen de la unión de dos condiciones: la externa y la interna. La cantidad de factores externos suele ser tal que casi no podemos eliminar ni siquiera una parte de ellos. En sentido inverso, al igual que quitando una mano, si eliminamos el factor interno, el sonido de la palmada no surgirá, independientemente de lo fuerte que se mueva la otra mano. El sonido de las miserias se detiene. El Buda indicó que el ego autorreferencial, alimentado por la ignorancia, es el peor de los factores internos, cuya erradicación detiene todas las miserias.

*Vías a la felicidad mediante la erradicación de la ignorancia egoísta:* así como se requiere luz para eliminar la oscuridad, es mediante la luz de la sabiduría que la oscuridad de la ignorancia puede ser eliminada. El Buda dijo:

*Aunque con ojos brillantes pero sin luz,  
No se puede mirar alrededor;  
Aunque inteligentemente pero sin la luz del conocimiento,  
No se comprenderá la realidad.*

Sabiduría de la interdependencia para generar la bondad amorosa: la división y el odio surgen de la ignorancia que percibe a esta familia





única de la humanidad como no relacionada y no dependiente, como perteneciente a diferentes etnias, religiones y países. Por el contrario, la realidad de los fenómenos mundiales como el calentamiento global no reconoce las líneas virtuales de las fronteras nacionales en este pequeño planeta. Las aves en el aire y los peces en el océano tampoco conocen estas líneas virtuales. La gripe aviar, el envenenamiento por mercurio de los peces y la radiación radioactiva se propagaron por todo el mundo sin controles fronterizos. En realidad, todos somos interdependientes, y el reconocimiento de este hecho debe dar paso al amor y al afecto, de forma similar a como un niño pequeño siente un amor increíble hacia su madre, cuando percibe su dependencia del amor y la bondad de esa mujer. Esta filosofía está muy en línea con el postulado de la física cuántica de cómo lo observado solo existe según el observador.

*Ego versus autoconfianza:* con frecuencia las personas entienden los términos «ego» y «autoconfianza» como intercambiables. Este es el error más grave. El «ego» es el que da origen a todas las emociones destructivas y, por lo tanto, no solo engendra todas las formas de acciones irrealistas y dañinas, sino que, a su vez, también provoca experiencias miserables sobre uno mismo. En contraste, la «autoconfianza» nos mantiene en calma. La persona con «autoconfianza» actúa de manera realista y, de este modo, logra todos los resultados deseables.

Es muy triste ver que algunos tienen un fuerte odio hacia sí mismos. Es poco saludable y muy perjudicial para uno mismo. Al hacer la distinción entre «yo» y «ego», uno debe aprender a ser amable con el yo y a odiar solo al ego autorreferencial.

*El budismo aplicado en la sociedad:* es en base a lo que acabamos de decir que el mensaje del Buda ha contribuido y puede contribuir enormemente a la preservación ecológica y a la igualdad social. El Buda prohibió que sus seguidores, incluidos los monjes, contaminasen los ríos y dañasen la vegetación.

Por todo ello, Su Santidad el Dalai Lama ha abogado enérgicamente durante muchos años contra el daño a los animales y el uso de sus cueros y pieles. Adhiriendo a esto, los tibetanos del Tíbet boicotearon masivamente el uso de cuero, pieles y colmillos de elefante quemándolos, incluidos los heredados de anteriores generaciones. Fue este un acto valeroso, especialmente debido a la prohibición existente sobre la quema impuesta por los chinos comunistas, que temían ver la enorme influencia de Su Santidad el Dalai Lama sobre los tibetanos del Tíbet.

Hace unos veinte años también se dio una conversión masiva al vegetarianismo en las comunidades tibetanas de la India por consejo de





Su Santidad el Dalai Lama. En 1997, un criadero de gallinas con 87.000 pollos de un asentamiento tibetano en el sur de la India se cerró cuando Su Santidad el Dalai Lama dijo que seguramente viviría un mínimo de 87 años si el asentamiento liberaba a todas las aves.

El mundo, a pesar de estar en la cima de la educación moderna, está desgarrado por profundas crisis como la corrupción, el terrorismo, la brecha entre ricos y pobres y la discriminación de género. Su Santidad el Dalai Lama considera que el moderno sistema educativo, que favorece el desarrollo del cerebro y no del corazón, es responsable de estas crisis. Él ha estado esforzándose para que la *ética universal* sea incorporada en el moderno sistema educativo. Confía en que dicha ética sea la más importante de todas, no solo para una etnia, religión, país o región, sino para toda la humanidad. En el núcleo de la ética universal se encuentra el valor de la cordialidad basada en el reconocimiento de una naturaleza interdependiente, entre los seres humanos, entre las naciones, y entre los humanos y la naturaleza. Este tema fue incorporado por la Universidad de Delhi en 2012 y ahora se está introduciendo en el Instituto Tata de Ciencias Sociales de Mumbai y en otros institutos. Su Santidad el Dalai Lama ve esto como la respuesta fundamental a las actuales crisis globales.

## Recursos

- Dalai Lama (2012), *Beyond Religion*. NOIDA, India: HarperCollins Publishers India.
- (2001), *Ethics for the New Millennium*. Nueva York: Riverhead Books.
- (2011), *Towards a True Kinship of Faiths*. Londres: Penguin Random House.
- Sobre budismo comprometido, ver [https://en.wikipedia.org/wiki/Engaged\\_Buddhism](https://en.wikipedia.org/wiki/Engaged_Buddhism).
- RICARD, M. (2007), *Happiness: A Guide to Developing Life's Most Important Skill*. Nueva York: Little, Brown and Company.
- THANISSARA (2015), *Time to Stand Up: An Engaged Buddhist Manifesto for Our Earth: The Buddha's Life and Message through Feminine Eye*. Berkeley, CA: North Atlantic Books.

**Geshe Dorji Damdul** es director de la Tibet House de Nueva Delhi, el Centro Cultural de Su Santidad el Dalai Lama. En 2002 obtuvo su Geshe Lharampa Degree (PhD) en la Drepung Loseling Monastic University. Desde 2005 ha sido el traductor oficial de Su Santidad el Dalai Lama. Viaja frecuentemente por el interior de la India y al exterior, por ejemplo, a Mumbai, Estados Unidos, Reino Unido y Singapur, para enseñar filosofía, psicología, lógica y práctica budistas.





### 33. Buen Vivir

Mónica Chuji, Grimaldo Rengifo y Eduardo Gudynas

**Palabras clave:** alternativas al desarrollo, Sudamérica, modernidad, movimientos indígenas

La categoría del Buen Vivir o Vivir Bien expresa un conjunto de perspectivas sudamericanas que comparten cuestionamientos radicales al desarrollo y otros componentes de la Modernidad, y a la vez ofrecen alternativas más allá de esta. No es una idea análoga al entendimiento occidental de bienestar o buena vida, ni puede ser descrita como una ideología o cultura. Expresa un cambio más profundo en los saberes, afectividad y espiritualidad, como apertura ontológica a otros entendimientos sobre lo que la Modernidad denomina como sociedad y naturaleza. Es una categoría en construcción, plural, con expresiones específicas para distintos sitios y regiones; es heterodoxa en tanto vincula e hibridiza algunos elementos indígenas con críticas dentro de la propia Modernidad.

Se registran referencias a las ideas del Buen Vivir desde mediados del siglo XX, pero en sus sentidos actuales se articuló en la década de 1990. Se destacan los aportes en Perú del Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (PRATEC) (Apfel-Margil, 1998), en Bolivia del Centro Andino para el Desarrollo Agropecuario (CADA) (Medina, 2001); y en Ecuador de diversos intelectuales, líderes sociales e indígenas (Acosta, 2012). Amplios movimientos sociales apoyaron esas ideas, y desde allí se insertaron en los cambios políticos en Bolivia y Ecuador, logrando reconocimiento constitucional.

El Buen Vivir es una categoría plural porque incluye versiones diferentes que son específicas para cada contexto social, histórico y ecológico. A su vez, estas resultan de la innovación, vinculación e hibridación de conceptos que provienen de algunas tradiciones indígenas y otros desde posturas críticas al interior de la Modernidad.

Entre los aportes de base indígena se encuentran el *suma qamaña* de los aymara y el *ñande reko* de los guaraníes de Bolivia; el *sumak kawsay* e ideas asociadas como *allin kawsay* de los kichwas de Ecuador; y el *allin kawsay* de los quechuas de Perú. Son conceptos análogos el *shür waras* de los achuar de Ecuador y Perú o de *küme morgen* de los mapuches de Chile (Rengifo, 2001 y Yampara, 2011).



Entre los aportes que provienen de los saberes occidentales pero que cuestionan a la propia Modernidad están las críticas radicales al desarrollo, incluyendo al posdesarrollo; el reconocimiento de la colonialidad del poder y de los saberes; la crítica feminista al patriarcado; las éticas alternativas que reconocen valores propios en lo no-humano; posturas ambientalistas como las de la ecología profunda.

No existe un solo Buen Vivir, sino que hay versiones que dependen de cada contexto histórico, cultural, social y ecológico (por ejemplo, el *sumak kawsay* de Ecuador es distinto del *suma qamaña* de Bolivia). A su vez, no es correcto afirmar que el Buen Vivir es exclusivamente una postura indígena, ni que es un retorno a una situación precolonial, aunque esos aportes son esenciales para su construcción.

Más allá de esta diversidad, existen componentes compartidos tanto en la crítica como en las alternativas (Gudynas, 2011). En todos se cuestiona el concepto de progreso y el entendimiento de una única historia universal lineal a imitar. Las alternativas se abren a procesos históricos múltiples, paralelos, no lineales e incluso circulares. Se cuestiona al desarrollo por su obsesión con el crecimiento económico, consumismo, mercantilización de la naturaleza, etc. Esta crítica abarca al desarrollo en todas sus variedades, tanto capitalistas como socialistas. Consecuentemente, desde el Buen Vivir en su sentido original no tiene sentido un «Buen Vivir socialista». Las alternativas son postcapitalistas y postsocialistas a la vez, desacoplándose del crecimiento y enfocadas en una completa satisfacción de las necesidades humanas desde la austeridad.

Se reconoce una colonialidad del saber/poder desde la Modernidad, que impone formas de conocer y valorar occidentales y cartesianas. Por lo tanto, se apunta a descolonizar los saberes y rescatar otras epistemologías subordinadas o invisibilizadas.

El Buen Vivir desplaza la centralidad de los humanos como únicos sujetos, con agencia política y fuente de toda valoración. Esto implica aperturas éticas (reconociendo valores intrínsecos en lo no humano, tales como los derechos de la naturaleza) y políticas (aceptando sujetos no-humanos). Se ataca el patriarcado (incluso en el seno de los ámbitos campesino e indígena), postulando alternativas feministas, recuperando el rol clave de las mujeres en defender a comunidades y a la naturaleza.

No se acepta la separación entre sociedad y naturaleza de la Modernidad. Se reconocen comunidades ampliadas con humanos y no-humanos (animales, plantas, montañas, espíritus, etc.), en territorios específicos (como ocurre con el concepto de *ayllu*).



Se rechazan todos los colonialismos y se distancia del multiculturalismo. Se defiende una interculturalidad que valora cada tradición de saberes, y por ello postula refundar la política desde una plurinacionalidad.

Los diversos Buen Vivir otorgan importancia sustantiva a la afectividad y espiritualidad. Las relaciones en las comunidades expandidas no se restringen a intercambios de mercado o vínculos utilitaristas, sino que incorporan la reciprocidad, complementaridad, comunalismo, redistribución, etc.

Las ideas del Buen Vivir recibieron fuertes cuestionamientos. Unos consideraban que expresaban un reduccionismo indigenista, y otros afirmaban que en realidad eran un invento estilo *New Age* poco indígena. Intelectuales de la izquierda convencional sostuvieron que eran una distracción del verdadero objetivo que no eran las alternativas al desarrollo sino las alternativas al capitalismo, y rechazaron éticas que reconocen valores intrínsecos en lo no-humano.

A pesar de esas discusiones, las ideas de Buen Vivir lograron un fuerte y amplio respaldo en los países andinos, y desde allí se difundieron rápidamente en América Latina, y luego a nivel global. Sirvieron de base a alternativas al desarrollo muy concretas, como por ejemplo el reconocimiento constitucional de los derechos de la naturaleza y de la Pacha Mama, moratorias a la explotación petrolera en la Amazonia, los modelos de transiciones posextractivistas o las cosmopolíticas con la participación de actores no-humanos.

Quedaron en evidencia las agudas contradicciones entre esas ideas originales del Buen Vivir con las estrategias de desarrollo de los gobiernos de Bolivia y Ecuador que, por ejemplo, promovían extractivismos (como la megaminería o la extracción de petróleo en la Amazonia). Los progresismos, intentaron remontar esas contradicciones con nuevas definiciones del Buen Vivir como una variedad de socialismo (Ecuador) o como un «desarrollo integral» (Bolivia), colocándolo nuevamente dentro de la Modernidad. Esas posturas fueron apoyadas por agencias estatales (por ejemplo el Instituto de Altos Estudios Nacionales, IAEN, de Ecuador), intelectuales y líderes ciudadanos, y por varios intelectuales no-sudamericanos (que más allá de sus intenciones, repitieron una colonialidad sobre los saberes).

De todos modos, las ideas originales del Buen Vivir se mantuvieron. Continuaron nutriendo la resistencia social al desarrollo convencional; los ejemplos más conocidos son las marchas indígenas y ciudadanas en Bolivia, Ecuador y Perú en defensa del territorio, el agua, y la Madre



Tierra. Esto muestra que el Buen Vivir no es una propuesta acotada a unos pocos intelectuales y ONG, sino que alcanzó una popularidad tan alta entre la opinión pública que nutrió amplias movilizaciones y ello obligó a aquellas reformulaciones gubernamentales.

Las redefiniciones desarrollistas y los usos propagandísticos del Buen Vivir, junto a las acciones gubernamentales contra las organizaciones indígenas, tuvieron un fuerte efecto. Algunos intelectuales asociados a grupos indígenas entendieron que la categoría había sido raptada por el progresismo para servir a sus fines electorales y desarrollistas.

El Buen Vivir es una propuesta en marcha, nutrida por distintos movimientos y activistas, con sus avances y retrocesos, innovaciones y contradicciones. Inevitablemente está en construcción ya que no es sencillo ir más allá de la Modernidad. Necesariamente debe ser plural ya que engloba posturas que simultáneamente cuestionan a la Modernidad y se abren a otras formas de pensar, sentir y creer (ontologías) que están enraizadas en historias, territorios, culturas y ecologías específicas. Pero en esa diversidad existen coincidencias claras en distinguirse de la Modernidad, tales como el desacople de la creencia en el progreso, las comunidades ampliadas basadas en otras relacionalidades, o una ética que admite valores intrínsecos en lo no-humano.

## Referencias

- ACOSTA, A. (2012), *Buen vivir. Sumal kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*. Quito: AbyaYala.
- APFFEL-MARGIL, F. (ed.) (1998), *The spirit of regeneration. Andean culture confronting western notions of development*. Londres: Zed Books.
- GUDYNAS, Eduardo (2011), Buen Vivir: Today's Tomorrow. *Development* 54(4): 441-7.
- MEDINA, J. (ed.) (2001), *La comprensión indígena de la Buena Vida*. La Paz: GTZ & FAM.
- RENGIFO, G. (2002), *Allin Kawsay. El bienestar en la concepción andino amazónica*. Lima: PRATEC.
- YAMPARA H., S. (2011), Cosmovivencia Andina. Vivir y convivir en armonía integral, Suma Qamaña. *Bolivian Studies Journal /Revista de Estudios Bolivianos* 18: 1-22.

**Mónica Chuji** (Ecuador), intelectual kichwa amazónica; fue assembleista en la Asamblea Constituyente, ministra de Comunicación y portavoz del gobierno en la primera administración de R. Correa (Ecuador).



MÓNICA CHUJI, GRIMALDO RENGIFO y EDUARDO GUDYNAS

**Grimaldo Rengifo** (Perú), educador y promotor de la cultura andina, en especial ligada a la tierra; integra el equipo de PRATEC.

**Eduardo Gudynas** (Uruguay), investigador en el Centro Latino Americano de Ecología Social (CLAES); investigador asociada en el Depto. de Antropología, Universidad California, Davis.







## 34. Comunalidad

Arturo Guerrero Osorio

**Palabras clave:** comunalidad, Oaxaca, posdesarrollo, Nosotros pueblos originarios

*Comunalidad* nombra el modo de ser y de vivir de los pueblos de la Sierra Norte de Oaxaca, y de otras regiones de ese Estado del sureste mexicano. El término fue acuñado a finales de los años setenta del siglo pasado por dos pensadores oaxaqueños: Floriberto Díaz Gómez y Jaime Martínez Luna. Expresa una terca resistencia a todas las formas del desarrollo que han llegado al área, la cual ha tenido que aceptar diversos acomodos, y una forma contemporánea de vida en que se incorpora lo que llega de afuera sin permitir que destruya o disuelva lo propio. En la comunalidad, se apela a la mejor de las tradiciones de muchos pueblos que han logrado persistir: la de cambiar la tradición de manera tradicional, es decir, a la manera propia, para seguir siendo lo que son a pesar de las presiones de disolverlos, reducirlos, convertirlos en otra cosa, desarrollarlos.

La comunalidad es el predicado verbal del Nosotros. Nombra su acción y no su ontología. Verbos encarnados: comer, hablar, aprender... realizados colectivamente sobre un suelo. Solo existe en su ejercicio. El Nosotros se realiza en la *espiral de la experiencia*. En ella distinguimos tres momentos. El primero: *Reconocimiento/ Intercambio/ Evaluación*. El ejercicio y entendimiento del Nosotros no son actividades epistemológicas, sino vivenciales. Implican *reconocimiento del suelo* que se pisa. Se *reconoce uno con la gente en ese suelo*. *Reconocemos lo que hacemos* y lo que *logramos*. Esto es, reconocemos nuestra posibilidad y límite.

Reconocemos que nuestra existencia solo es posible con los otros/as al constituir un Nosotros, y distinguirnos de los Otros. Nos abrimos a todos los seres y fuerzas. El Nosotros se realiza en el hacer de mujeres, hombres y niños concretos; en ese movimiento participa también todo lo visible e invisible debajo y sobre la Tierra, ordenados por el principio de *complementariedad* entre los diferentes. Lo comunal no es un conjunto de cosas, sino fluir *integral*.

Tras el reconocimiento viene un intercambio, de experiencias, herramientas y saberes, al interior del Nosotros o con las Otras/os. Un *hospedaje mutuo*. Albergamos la Verdad del Otro mientras el Otro hospeda la





nuestra. Nos encontramos: *compartencia*: esto es *guelaguetza* en zapoteco, principio estético comunal: estar con el otro en los momentos claves de la vida, compartir la experiencia. Equivalentes homeomórficos de la comunalidad podrían ser: el *sumak kawsay* quechua y el *lekil kuxlejal* tzeltal. Labrados todos por una ética de *reciprocidad*. El intercambio implica tanto crítica racional como confianza y fe. Este aprendizaje culmina en una evaluación del reconocimiento e intercambio realizados. Nos coloca en un nuevo reconocimiento, para otro intercambio y nueva evaluación...

Segundo momento: Nosotros/Oralidad/Sedimento. El *Nosotros* se recrea en el espacio mental de la *oralidad* y la *imagen* entreverado con las mentalidades textual y cibernética. En la oralidad el *Nosotros* ocurre sobre un suelo, lugar con los cuerpos de todos los seres presentes y desaparecidos, el cielo, con el aspecto que tienen justo al momento del reconocimiento e intercambio. La *guelaguetza* sucede sobre un *sedimento* de vida y muerte. Allí está depositado todo lo ocurrido desde que nació la Madre Tierra: sobre este cúmulo de rastros es que se habla y se escucha.

Tercer momento de la espiral de la experiencia: lo *Cotidiano*/el *Recordar*/la *Esperanza*. La experiencia se vive en su duración, no se mide con un tiempo lineal. Para el *Nosotros*, un presente extendido. En la cotidianidad recordamos, teniendo por asidero y gatillo al sedimento. Allí, abrigamos nuestras esperanzas para el porvenir.

La experiencia del *Nosotros* sucede en el horizonte de la *espiral adentro*. En esta distinguimos dos dimensiones: el *Acuerdo* y la *Raíz*. El acuerdo es la racionalización y verbalización de la raíz. Establece el ordenamiento del *Nosotros* en sus relaciones internas y con el exterior. La experiencia se sedimenta en el acuerdo y el acuerdo determina a la experiencia. Las normas establecen las formas de *compartencia* del *Nosotros* y fijan límites al individualismo y la envidia. Del acuerdo emergen las instituciones comunales: *asamblea*, *cargos* y *tequio*.

La asamblea es la forma que el *Nosotros* se da para consensuar y tomar acuerdos. Allí opera la *comunalicracia*, no la democracia, entre personas diversas compartiendo en un *Nosotros* y no entre individuos iguales, libres y en competencia. En la asamblea se *nombra* —no se elige— a las autoridades, se resuelven los *pleitos* y se decide colectivamente el camino común a seguir. Las autoridades no gobiernan: prestan un *servicio* ordenado por la asamblea: es el «mandar obedeciendo» del EZLN. Los cargos de autoridad, en tanto servicios, se realizan de manera obligatoria, gratuita y de buena gana (aunque normalmente la gente rehúye: son pesados). Una actividad que organiza la autoridad de cada *Nosotros* es el *tequio*, obligada labor colectiva para el beneficio común, sin remuneración.



Por definición, la Raíz es invisible, incognoscible. Origen y sustento. Jaguar y serpiente. Es el mito comunal, su horizonte de inteligibilidad. Intuimos la forma de la Raíz —no su contenido: en cada comunidad es propio y distinto a las demás— con cuatro rumbos o pilares: los reconocimientos mencionados: el suelo, la gente, su quehacer y logros. En otras palabras: Tierra, Autoridad, Labor y Fiesta comunales.

Ahora bien, la comunalidad solo puede ser entendida en su relación con el exterior no comunal, es decir, con la sociedad económica. Esta es la *espiral afuera*: inicia con una *imposición* externa, la cual desata, o no, una *resistencia* interna, y deriva en una *adecuación*. Este resultado es *lo propio* y el Nosotros.

Agradezco a Gustavo Esteva la revisión de este texto y su apoyo para situarlo en el marco del posdesarrollo.

### Referencias:

- GUERRERO OSORIO, A. (2013), «La comunalidad como herramienta: una metáfora espiral», *Cuadernos del Sur*, 34: 39-55. Disponible: <http://pacificosur.ciesas.edu.mx/Images/cds/cds34.pdf> [Consultado el 31 de noviembre de 2016].
- (2016), «La comunalidad como herramienta: una metáfora espiral II», *Bajo el Volcán*, 23: 113-129. Disponible: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28643473007> [Consultado 1 diciembre 2016].
- MARTÍNEZ LUNA, J. (2013), *Textos sobre el camino andado*, t. 1, México: CMPIO/ CAMPO/ CEEESCI/ CSEIIO.
- PANIKKAR, R. (1999), *El espíritu de la política*, Barcelona: Península.
- ROBLES HERNÁNDEZ, S. y CARDOSO JIMÉNEZ, R. (comp.) (2007), *Floriberto Díaz. Escrito: comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, México: UNAM.

**Arturo Guerrero Osorio** (Ciudad de México, 1971). Desde hace dos décadas colabora con intelectuales y activistas de Oaxaca en la reflexión desde lo comunal. Ha acompañado procesos de radio comunitaria en el sureste de México y en Colombia. Colaborador de la Unitierra de Oaxaca y de Fundación Comunalidad. Candidato a doctor en desarrollo rural por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.



## 35. Convivencialidad

David Barkin

**Palabras clave:** FALTAN

En su forma moderna, «convivencialidad» se convirtió en una palabra de uso común con la publicación del libro de Ivan Illich *La convivencialidad* en 1973. Aunque no era un concepto nuevo, Illich optó por dotarlo de una connotación diferente, «un término técnico para designar una sociedad moderna de herramientas responsablemente limitadas»; es explícito al diferenciar el significado de su uso común como «dicha compartida», al aplicar el término «convivenciales» a las «herramientas» en lugar de a las relaciones entre las personas. En este contexto, también introdujo otra característica fundamental de esta sociedad: la austeridad, entendida como «una virtud que no excluye todos los placeres, sino solo aquellos que distraen o destruyen la relación personal». Lo que Illich propuso fue un proceso constante de reconstrucción convivencial, que ofrece guías concretas en tal sentido y que hoy son aún más relevantes de lo que eran entonces.

La convivencialidad es una plataforma para forjar una nueva sociedad, una que trasciende las profundas limitaciones de nuestro mundo actual, para avanzar hacia un socialismo que requeriría «una inversión de nuestras instituciones actuales y la sustitución de las herramientas industriales por herramientas convivenciales». Este nuevo marco «seguirá siendo un sueño piadoso a menos que prevalezcan los ideales de la justicia socialista». A continuación, Illich resalta una posición común a muchos de los movimientos sociales de hoy:

La crisis actual de nuestras principales instituciones [...] restringe la libertad humana básica con el fin de proporcionar a las personas más productos institucionales [...] Una sociedad convivencial sería el resultado de acuerdos sociales que garantizaran a cada miembro un acceso amplio y libre a las herramientas de la comunidad y que limitasen esta libertad solo en favor de igual libertad para los demás miembros.

Esto es fundamental: por más que un mundo convivencial no conduciría a una sociedad igualitaria, serían necesarios dispositivos económicos



tradicionales tanto nuevos para «mantener la transferencia neta de poder dentro de ciertos límites».

En este mundo se debe buscar un equilibrio entre las personas, sus herramientas y la colectividad. La clave de este debate es una comprensión diferente de las herramientas, los instrumentos y las instituciones. En su presentación, Illich traza cuidadosamente un proceso de rediseño que beneficie a las personas y a la sociedad, satisfaciendo las necesidades en lugar de lo contrario, como ocurre en la actualidad. Al avanzar en este programa, insiste en la centralidad ética de la libertad arraigada en la interdependencia, en lugar de la valoración atomista de la sociedad contemporánea, tan estrechamente vinculada con la dinámica competitiva impuesta por la actual sociedad de clases.

La convivencialidad, sin embargo, debe tener en cuenta nuestras actuales estructuras sociales y los límites planetarios. Las comunidades emergentes donde se está arraigando no son grupos que sencillamente deciden separarse del Estado-nación. El proceso involucra mucho más, un esfuerzo para lograr cierta independencia, la autonomía para gobernarse a sí mismos, para crear nuevas instituciones que permitan una participación democrática genuina y para compartir las tareas de gobierno. Esto se ve facilitado si dichas comunidades asumen el control sobre un territorio, una región con la que se identifican e, idealmente, sobre la que pueden plantear una reclamación histórica. La consolidación de la administración colectiva del territorio implica la reivindicación o el reconocimiento de los bienes comunes como una institución, una herramienta, si así se desea, que transforma a los individuos en una colectividad deliberativa, en grupos que toman el control de sus vidas y de las fuentes que permiten su subsistencia.

Los bienes comunes son una importante fuente de apoyo para esta transformación. Un área física donde la comunidad puede mantenerse a sí misma, un espacio histórico con el que puede identificarse y un espacio institucional que le permite establecer las nuevas relaciones, facilitando la capacidad de las personas para apoyarse mutuamente, ampliando así las posibilidades de la convivencialidad. En su defensa de los bienes comunes, las comunidades enfrentan el reto de revertir las tendencias históricas de desintegración social y devastación ambiental, así como el avance de los nuevos modelos de expropiación o apropiación mediante el mercado o el robo descarado (por ejemplo, el acaparamiento de tierras y agua) facilitados por el uso pervertido de las instituciones hegemónicas; estos conflictos se están convirtiendo en una parte cada vez más importante de la dinámica anticapitalista definida y promovida por la «acción



comunitaria» (*commoning*). Estos mismos procesos defensivos están intensificando su compromiso con un propósito común, generar una renovada capacidad para forjar alianzas con otras comunidades con el fin de expandir las áreas de influencia y así lograr una mayor capacidad para proponer nuevas formas de gobierno. Por supuesto, estas comunidades y sus nuevas instituciones también están llevando a la práctica nuevas formas de vida, más compatibles con las exigencias de los límites planetarios y las posibilidades de las biorregiones (ecosistemas).

Hoy en día es más probable que se afiance la convivencialidad que cuando Illich formuló su visión por primera vez. En todo el mundo, grupos diversos están tomando las riendas de su futuro. Ya no se dejan engañar por las promesas de un futuro próspero de crecimiento perpetuo; están surgiendo innumerables iniciativas en búsqueda de alternativas. Si bien algunas son un producto ilusorio de abstracciones idealistas, muchas se fundamentan en intentos más realistas de aprender de su legado histórico, adecuando estas lecciones a las circunstancias concretas a las que se enfrentan en la actualidad. Las comunidades participan activamente en diálogos productivos con otras, tanto local como globalmente, fortaleciendo alianzas y redes que permitan superar las limitaciones de los ecosistemas individuales y de pequeño tamaño. De esta manera, están «reapropiándose» de la comunidad, integrando una historia de trabajos y conocimientos colectivos, consolidando el bienestar de sus sociedades, sustituyendo el interés por los beneficios con programas tendientes a fortalecer sus instituciones y conservar sus ecosistemas.

Las numerosas iniciativas para construir y reconstruir comunidad, que van más allá de la resistencia contra las fuerzas del mercado global, son ejemplos de pueblos que buscan y forjan nuevas alternativas. En lugar de la escasez, definen nuevos objetivos convivenciales: poner la producción y las instituciones al servicio de la colectividad, al mismo tiempo que garantizan la salud de su entorno natural.

## Referencias

ILICH, I. (1973), *La convivencialidad*. Barcelona: Virus. Disponible en: <https://www.ivanillich.org.mx/convivencial.pdf>.

## Recursos

«Commons Sense: New thinking about an old idea», Número especial de *Community Development Journal*, 2014, vol. 49 (Special Issue). Ver en particular





## CONVIVENCIALIDAD

la «Introduction» por Mary McDermott; »Learning from *The Wealth of the Commons: A Review Essay*», por Mae Shaw; y «Commoning in the New Society», por Gustavo Esteva.

**David Barkin** es catedrático distinguido en la Universidad Autónoma Metropolitana, Campus Xochimilco, Ciudad de México. Miembro fundador del Centro de Ecodesarrollo, ha obtenido el Premio Nacional de Economía Política y es miembro emérito del Consejo Nacional de Investigaciones. Su libro más reciente es *De la protesta a la propuesta* (México y Buenos Aires: Universidad Autónoma Metropolitana y CLACSO). Actualmente prepara un libro sobre *Soberanía alimentaria*, que publicará Zed Books de Londres.





## 36. Convivialismo

Alain Caillé

**Palabras clave:** convivencialidad, filosofía política, manifiesto convivialista, cosmopolitismo

El término *convivialismo* surgió como la única opción natural durante una conferencia celebrada en Tokio en 2011 con un título que hacía referencia a Ivan Illich: «¿Es posible una sociedad convivencial?» Entre los participantes estaba Serge Latouche, economista del decrecimiento, Patrick Viveret, uno de los principales teóricos de los indicadores de riqueza alternativos y Alain Caillé, editor de la publicación mensual *Revue de MAUSS* del Movimiento Antiutilitarista en Ciencias Sociales. Una de las conclusiones del evento fue la necesidad de centrarse más en los puntos de convergencia que en las divergencias. Se necesitaba un término para referirse a estos puntos en común y se escogió «convivialismo». En otras palabras, para ser breve, la filosofía de la convivencia, de la convivencialidad. Era una forma de rendir homenaje a Ivan Illich.

Dos años después, el nombre y la idea ganaban terreno. Hasta tal punto que Edgar Morin pronto pudo escribir: «El convivialismo es un concepto clave sin el cual no puede haber una política de civilización». Después de un largo año de debates, en 2013, se publicó un librito, el *Manifiesto Convivialista*, firmado por 64 conocidos intelectuales alternativos francófonos. Los autores se sitúan en un espectro que va desde la izquierda de la izquierda hasta el centro-izquierda. El apoyo de la derecha también es posible, ya que el Manifiesto está inspirado por la visión de que, dada la diversidad de amenazas a las que nos enfrentamos a escala global, solo puede salvarnos un cambio masivo de la opinión pública internacional contra el imperio de la desmesura. Pero para que esto sea posible, primero tenemos que acordar, desde un punto de vista «pluriversal», una serie de valores fundamentales a los que probablemente adheriría una gran parte de la humanidad, independientemente de la tradición religiosa o política. Puede parecer una apuesta audaz, pero cabe preguntarse si hay otras que justifiquen el riesgo.

Ahora bien, ¿qué hizo posible esta convergencia entre autores y autoras tan diversos? Su coincidencia, ya sea explícita o implícita, en al menos seis puntos:







1. Primero y, sin duda, primordial, un intenso sentido de urgencia. Queda muy poco tiempo para evitar el desastre.
2. La convicción de que una parte de las amenazas actuales deriva de la hegemonía global del capitalismo rentista y especulativo, que se ha convertido en el enemigo número uno de la humanidad y del planeta, mediante el fomento de una cristalización paroxística del exceso (hubris) y de la corrupción.
3. El hecho de que la omnipotencia del capitalismo se basa en la impotencia de aquellos que están sufriendo sus efectos; todos aquellos que aspiran a otra forma de vida, confirmando lo que tienen en común y nombrándolo.
4. La certeza de que la adhesión a los valores democráticos y, no menos importante, su universalización, ya no pueden basarse en un crecimiento indefinido y significativo del PIB. Las naciones desarrolladas no verán un retorno a semejante crecimiento, por razones estructurales, y por lo tanto es inútil verlo como la solución a todos nuestros males. El planeta, además, no podría sobrevivir a la generalización del estilo de vida occidental o estadounidense.
5. La certeza de que, en lugar de soluciones técnicas, económicas y ambientales, lo que es esencial para el proceso de embarcarse seriamente en la tarea de construir un mundo poscrecimiento es una filosofía política lo suficientemente amplia como para comprender el mundo actual en su totalidad. Las ideologías que constituyen nuestro legado —el liberalismo, el socialismo, el comunismo y el anarquismo— ya no nos permiten considerar un presente o futuro factibles por dos razones clave: porque siguen estando demasiado centradas en el ámbito nacional y porque las cuatro comparten la creencia de que el problema fundamental de la humanidad es la escasez material, y que los seres humanos están condicionados por las necesidades. En tal sentido, no logran abordar la cuestión del deseo y, por lo tanto, les resulta inconcebible la idea de un mundo poscrecimiento.
6. Finalmente, la certidumbre de que la única esperanza de neutralizar civilizadamente todas las amenazas a las que nos enfrentamos, consiste en desarrollar y radicalizar el ideal democrático. Nuestras esperanzas, por lo tanto, no solo deben depositarse en el mercado o el Estado, sino también en la sociedad misma, es decir, autogestionada, asociacionista, civil o lo que los convivalistas llaman «sociedad cívica».



El consenso entre los 64 autores y autoras del Manifiesto Convivialista, a los que pronto se sumaron unos cincuenta intelectuales de renombre mundial (véase [www.lesconvivialistes.org](http://www.lesconvivialistes.org)), se basó en la identificación de cuatro principios:

- Un *principio de humanidad común* o, en otras palabras, el respeto por las diferencias, que excluye todas las formas de exclusión y estigmatización.
- Un *principio de socialidad común* o la riqueza de los vínculos sociales, que establece la necesidad absoluta de garantizar la calidad de las relaciones sociales.
- Un *principio de legítima individuación* o autorrealización, que especifica que las relaciones sociales deben organizarse de tal manera que permita a todos y cada uno ser reconocidos en su singularidad.
- Un *principio de oposición pacífica y constructiva*, que establece el objetivo político principal de permitir que los humanos cooperen «oponiéndose unos a otros sin matarse unos a otros (y poder dedicarse por completo a una causa sin por ello sacrificar sus vidas)».

Cabe señalar que estos son los principios a los que se han opuesto y siguen oponiéndose todos los poderes totalitarios y dictaduras, incluidas las dictaduras financieras. El primer principio expresa la aspiración central del comunismo, el segundo, el del socialismo, el tercero, el del anarquismo, y el cuarto, el del liberalismo republicano. Probablemente no sea demasiado audaz suponer que estos cuatro valores esenciales son compartidos por todas las religiones. Un Estado o un gobierno, o una nueva institución política no puede considerarse legítima a menos que adhiera a estos cuatro principios. Podría considerarse al convivialismo como el arte de combinarlos.

El Manifiesto Convivialista (2013) fue escrito o respaldado inicialmente por unos 100 intelectuales y académicos y académicas francófonas reconocidas, y luego por casi 4,000 personas más. Ha sido traducido a diez idiomas.

## Referencias

- CAILLÉ, A./The Convivialists: Éléments d'une politique convivialiste, 2016, Le Bord de l'eau.  
*Convivialist Manifesto. A Declaration of Interdependence*, 2013, Le Bord de l'eau.



## Recursos

*Les Convivialistes*. Una parte del manifiesto disponible en diez idiomas; incluye actualizaciones periódicas. <http://www.lesconvivialistes.org/>

*Convivialism Transnational* es un blog que promueve el convivialismo y explora diversas formas de prosperidad sin crecimiento. <http://convivialism.org/>

The *Revue du M.A.U.S.S.*, fundada en 1981, se centra en la crítica del utilitarismo y está inspirada por la obra de Marcel Mauss. <http://www.revuedumauss.com.fr/> y [www.journaldumauss.net](http://www.journaldumauss.net)

**Alain Caillé**, profesor emérito de la Universidad Paris-Ouest-Nanterre, es el director de una publicación interdisciplinaria de ciencias sociales y filosofía política, *La Revue du MAUSS* (Movimiento antiutilitarista en ciencias sociales), [www.revuedumauss.com](http://www.revuedumauss.com). Es una destacada figura del movimiento convivialista francés ([www.lesconvivialistes.org](http://www.lesconvivialistes.org)).





## 37. Decrecimiento

Federico Demaria y Serge Latouche

**Palabras clave:** economía ecológica, ecología política, post-crecimiento, Europa, crecimiento verde

En términos generales, el decrecimiento cuestiona la hegemonía del crecimiento económico y reclama una reducción redistributiva, y democráticamente gestionada, de la producción y el consumo en los países industrializados, como una vía para alcanzar la sostenibilidad ambiental, la justicia social y el bienestar (Demaria et al., 2013). El decrecimiento suele asociarse con la idea de que lo pequeño puede ser hermoso. Sin embargo, el énfasis debe ponerse no solo en el menos, sino también en lo diferente. En una sociedad de decrecimiento, todo será diferente: las actividades, las formas y usos de la energía, las relaciones, los roles de género, la distribución del tiempo entre el trabajo remunerado y el no remunerado y las relaciones con el mundo no humano.

El objetivo del decrecimiento es salir de una sociedad dominada por el fetichismo del crecimiento. Tal ruptura está, por lo tanto, relacionada tanto con las palabras como con las cosas, con las prácticas simbólicas y las materiales. Implica la descolonización del imaginario y la implementación de otros mundos posibles. El proyecto del decrecimiento no aspira a otro crecimiento, ni a otro tipo de *desarrollo* (sostenible, social, justo, etc.), sino a la construcción de otra sociedad, una sociedad de abundancia frugal, una sociedad poscrecimiento (Niko Paech), o de prosperidad sin crecimiento (Tim Jackson). En otras palabras, no es inicialmente un proyecto económico, ni siquiera de otra economía, sino un proyecto social que implica escapar de la economía como una realidad y como un discurso imperialista. «Compartir», «simplicidad», «convivencialidad», «cuidado» y «comunes» son manifestaciones primordiales de cómo se vería esta sociedad (D'Alisa et al., 2015).

Aunque el decrecimiento incorpora a la bioeconomía y a la macroeconomía ecológica, es un concepto no económico. Por una parte, el decrecimiento implica ciertamente la reducción del metabolismo social (la energía y el rendimiento material de la economía), algo imprescindible para afrontar las actuales restricciones biofísicas (en términos de recursos naturales y de capacidad de asimilación del ecosistema). Por otro lado, el





decrecimiento es un intento de impugnar la omnipresencia en la sociedad de las relaciones basadas en el mercado y de reemplazar los pilares del imaginario social, hoy basados en el crecimiento, por el concepto de abundancia frugal. También es un llamado a una democracia más profunda, aplicada a temas que se encuentran fuera del ámbito democrático vigente, como es el caso de la tecnología. Finalmente, el decrecimiento implica una redistribución equitativa de la riqueza, tanto en el interior como en todo el Norte y el Sur globales, así como entre las generaciones presentes y futuras.

En las últimas dos décadas, el rostro triunfal de una ideología de crecimiento alentada por el pensamiento único no ha sido otro que el eslogan, aparentemente consensuado, de «desarrollo sostenible», un simpático oxímoron. Su objetivo ha sido el de tratar de salvar el credo del crecimiento económico ante la crisis ecológica y aparentemente fue bien aceptado por el movimiento antiglobalización. Se hacía urgente plantar cara al capitalismo de mercado globalizado con otro proyecto civilizatorio o, más específicamente, dar visibilidad a un plan que había estado gestándose durante mucho tiempo, pero que había progresado de manera clandestina. La ruptura con el desarrollismo, una forma de productivismo para ser aplicada en los llamados países en desarrollo, fue la base de este proyecto alternativo.

El término «decrecimiento» fue propuesto por el ecologista político André Gorz en 1972, y se utilizó como título de un libro con la traducción francesa de los ensayos de Nicholas Georgescu Roegen en 1979. El decrecimiento fue recuperado por ecologistas franceses en 2001, como un eslogan provocativo para repolitizar al ecologismo. La consigna del decrecimiento fue lanzada casi accidentalmente ante la necesidad apremiante de romper con el doble discurso, a menudo sin sentido, del *desarrollo sostenible* que compartían corrientes enteras del ecologismo político y de los sectores críticos con el desarrollo. Por lo tanto, la frase no es originalmente un concepto (al menos no a la manera del crecimiento económico) sino más bien una desafiante consigna política destinada a recordarnos el sentido de los límites; más específicamente, el decrecimiento no equivale a una recesión o a un crecimiento negativo. La palabra no se debe interpretar literalmente: decrecer para no crecer sería tan absurdo como crecer para crecer.

Una transición decrecentista no es una trayectoria de descenso permanente, sino una transición a sociedades convivenciales que viven de manera simple, en común y con menos. Hay diversas ideas sobre las prácticas e instituciones que pueden facilitar dicha transición y los procesos que pueden vincularlos y permitirles prosperar. El atractivo





del decrecimiento surge de su poder para incluir y articular diferentes fuentes o corrientes de pensamiento (incluidas la justicia, la democracia y la ecología) y para formular estrategias a diferentes niveles (entre ellos el activismo de oposición, las alternativas de base y las políticas institucionales). En él confluye un grupo heterogéneo de protagonistas, que se desenvuelven en diferentes temas, desde la agroecología hasta la justicia climática. El decrecimiento podría complementar y reforzar estas áreas temáticas, funcionando como un hilo conductor (es decir, una plataforma para una red de redes) más allá de la política monotemática.

De hecho, el decrecimiento no es la alternativa, sino más bien una matriz de alternativas que reabre la aventura humana a una pluralidad de destinos y al espacio de la creatividad, eliminando la cubierta de plomo del totalitarismo económico. Se trata de salir del paradigma del *homo oeconomicus* o del hombre unidimensional de Marcuse, responsable principal de la homogeneización planetaria y del asesinato de las culturas. En consecuencia, la sociedad de decrecimiento no se establecerá de la misma manera en Europa, en el África subsahariana o en América Latina, en Texas o en Chiapas, en Senegal o en Portugal. Es fundamental favorecer o redescubrir la diversidad y el pluralismo. Por lo tanto, no es posible formular soluciones integrales favorables al decrecimiento, sino solamente un boceto de los fundamentos de cualquier sociedad sostenible no productivista, y ejemplos concretos de programas de transición. El diseño puede tomar la forma de un «círculo virtuoso» de sobriedad representado por las 8 «R»: reevaluar, reconceptualizar, reestructurar, relocalizar, redistribuir, reducir, reutilizar y reciclar (Latouche, 2009). Estos ocho objetivos interdependientes constituyen una ruptura revolucionaria, que puede desencadenar una dinámica en pos de una sociedad autónoma de sobriedad sostenible y convivencial.

Las cuestiones políticas relacionadas con la dinámica social, los actores, las alianzas y los procesos que generarán transiciones de decrecimiento permanecen abiertas y se están debatiendo animadamente en Europa y más allá de ella.

«Por ejemplo, en septiembre de 2018 más de 200 científicos escribieron una carta abierta a las principales instituciones europeas titulada «Europa, es hora de terminar con la dependencia del crecimiento»; luego firmada por casi 100,000 ciudadanos.<sup>1</sup> La red internacional del decrecimiento incluye más de 100 organizaciones con 3.000 miembros activos, en su mayoría ubicados en Europa, pero también en América del Norte y del Sur, Filipinas, India, Túnez y Turquía.<sup>2</sup>





## Referencias

- D'ALISA, G., F. DEMARIA, y G. KALLIS (eds.) (2015), *Decrecimiento: Vocabulario para una nueva era*. Barcelona: Icaria.
- DEMARIA, F., F. SCHNEIDER, F. SEKULOVA, y J. MARTÍNEZ-ALIER (2013), «What Is Degrowth? From an Activist Slogan to a Social Movement. *Environmental values*, vol. 22: 191-215.
- LATOUCHE, S. (2009), *Farewell to Growth*. Cambridge: Polity.

## Recursos

- Research & Degrowth (R&D) es una asociación académica que promueve conferencias internacionales bienales, escuelas de verano y un máster de posgrado. Ver [www.degrowth.org](http://www.degrowth.org).
- Biblioteca de medios: <https://www.degrowth.de/en/media-library/>.
- Blog de decrecimiento: <https://www.degrowth.info/en/blog/>.
- Lista mundial de mailing: <http://www.criticalmanagement.org/node/3220>.

**Federico Demaria** trabaja en economía ecológica y ecología política en la Universitat Autònoma de Barcelona y en Research & Degrowth.

**Serge Latouche** es profesor emérito en la Universidad de Paris-Sud. Es un especialista en relaciones económicas y culturales Norte-Sur y en epistemología de las ciencias sociales.

## Notas

1. La carta traducida en 20 idiomas puede encontrarse aquí: <https://degrowth.org/2018/09/06/post-growth-open-letter>. La petición esta disponible aquí: <https://you.wemove.eu/campaigns/europe-it-s-time-to-end-the-growth-dependency>.
2. Pueden encontrar la mapa de la red del decrecimiento aquí: <https://www.degrowth.info/en/map>.





## 38. Democracia directa

Christos Zografos

**Palabras clave:** democracia directa, autogobierno, autonomía, transformación socioecológica

La democracia directa es una forma de autogobierno popular en la que los ciudadanos participan directa y continuamente, sin mediación, en las funciones de gobierno. Es una forma radical de democracia que favorece la descentralización y la mayor dispersión posible del poder, eliminando la distinción entre gobernantes y gobernados. Se fundamenta en el principio de igualdad política, entendido como el método mediante el cual todas las voces de la sociedad son escuchadas equitativamente. Su institución clave es la asamblea deliberativa. Estas asambleas comportan reuniones donde los ciudadanos toman decisiones después de escuchar y discutir diferentes puntos de vista sobre un tema, reflexionando sobre cada punto de vista y tratando de llegar a una decisión común sin coacción. La democracia directa se diferencia de la democracia representativa, que se limita a elegir representantes que decidirán las políticas públicas. Sin embargo, algunos elementos de la democracia directa, como el referéndum, también están presentes en las democracias representativas vigentes.

La práctica de la democracia directa es muy antigua, incluso ancestral. La Atenas clásica del siglo V aC es el ejemplo frecuentemente citado de democracia directa, en la que los ciudadanos adultos y hombres participaban directamente en la toma pública de decisiones. El carácter exclusivo de la democracia ateniense, que prohibía la participación de esclavos, mujeres y extranjeros en la toma de decisiones, sugiere que era una forma muy limitada de democracia, aunque relevante en términos de sus instituciones de democracia directa y formas de participación. Si pensamos en la democracia como un «gobierno mediante el debate», también se pueden rastrear sus raíces en una larga tradición no occidental, contemporánea con Atenas, como las experiencias del norte de la India en la ciudad de Vesali y de los pueblos Sabarcae/Sambastai, citados tanto por antiguas fuentes indias como griegas. En cuanto a sus orígenes intelectuales, una influencia moderna clave sería Jean-Jacques Rousseau y sus ideas sobre representación y gobierno. Para Rousseau, delegar el derecho de autogobierno a otra persona era una forma de esclavitud; por







consiguiente, rechazaba la legislación coercitiva sobre cuestiones que los ciudadanos no habían debatido y acordado previamente. Un concepto clave relacionado es la autonomía. Según Castoriadis, la autonomía implica la capacidad de la sociedad para cuestionar y cambiar de manera colectiva y continua sus normas e instituciones, basándose en la convicción de que la sociedad misma es la única fuente legítima para hacerlo. Castoriadis criticó los dogmas que imponen reglas externas que limitan la autonomía o que justifican y determinan las decisiones colectivas al atribuir las a una autoridad fuera de la sociedad (por ejemplo, Dios, la necesidad histórica, etc.), una condición que definió como heteronomía. En resumen, la democracia directa permite a los ciudadanos controlar las decisiones sobre sus propios destinos y los educa en la toma participativa de decisiones en lugar de depender de políticos egoístas y, de tal modo, favorece decisiones enormemente legítimas (Heywood, 2002).

Con respecto al posdesarrollo (Rahnema, 1997), el potencial transformador de la democracia directa se puede considerar de dos maneras: por un lado, contribuye a cuestionar la hegemonía de las formas de pensamiento único y la colonización de las mentes por un imaginario heterónimo; por otro lado, ayuda a poner en práctica alternativas al desarrollo. Este potencial queda evidenciado por la forma en que los movimientos sociales contemporáneos, y también las políticas no estatales en todo el mundo, ponen en práctica la democracia directa.

En España, los procesos de toma de decisiones basados en la asamblea, popularizados por el movimiento de los «indignados», han empoderado a los movimientos sociales por el «derecho a la vivienda» contra la dinámica de acumulación de capital urbano practicada por el capitalismo español (García-Lamarca, 2017); también han influido sobre los gobiernos municipales en la búsqueda de modelos de ciudad más equitativos y ecológicamente sostenibles a través de consultas ciudadanas vinculantes. En la India, las iniciativas de democracia ecológica radical, como el Parlamento del río Arvari, que coordina a 72 aldeas ribereñas en Rajastán, representan intentos de lograr transiciones hacia una visión biorregional de unidades ecológicas gobernadas democráticamente por las comunidades locales, cuyo núcleo es el compromiso por la diversidad cultural, el bienestar humano y la resiliencia ecológica. El modelo de gobierno del cantón autónomo kurdo de Rojava, que enfatiza la igualdad de género en los cargos políticos y la participación, incorpora la democracia directa en su toma de decisiones; su objetivo es transformar la sociedad en base a los principios de la ecología social de Murray Bookchin, convirtiéndose así en una organización ejemplar para los futuros sistemas confederalistas



democráticos de gobierno regional. Y en todo el continente americano, muchas comunidades indígenas, campesinas y afrodescendientes practican el autogobierno y la toma de decisiones por asamblea, en sus esfuerzos por materializar en proyectos de vida los principios de autonomía, comunalidad y respeto por las diversas formas de vida derivados de sus cosmovisiones.

Contrariamente, la faceta «oscura» de la democracia directa reside precisamente en su capacidad para dificultar las transformaciones. Por ejemplo, el cantón suizo Appenzell-Innerrhoden, citado habitualmente como un ejemplo de democracia directa, recién concedió los derechos de voto a las mujeres en 1991, cuando fue obligado por el Tribunal Federal Supremo de Suiza. Desde entonces, viene siendo el cantón con mayor cantidad de votos a favor de prohibir los minarettes. Otra crítica contra la democracia directa es que sus partidarios la idealizan, cuando los estados pueden ser vehículos más idóneos para lograr transformaciones radicales debido a su capacidad para coordinar y movilizar recursos en áreas más grandes, algo crucial en un mundo globalizado. Los críticos también dudan de la predisposición de los ciudadanos a participar constantemente en la gestión de la vida cotidiana, y critican la democracia directa como una nostalgia romántica de una «izquierda liberal» citando ejemplos históricos (por ejemplo, la Comuna de París de 1871) para demostrar su incapacidad para mantenerse y como prueba de sus limitaciones.

Otros críticos señalan sus limitaciones relacionadas con los rasgos centrales del proceso deliberativo que caracteriza a la democracia directa, afirmando que esos rasgos limitan su capacidad para perseguir transformaciones socioecológicas radicales. Por ejemplo, los críticos sostienen que el énfasis en las decisiones tomadas en base al consentimiento subestima la importancia del conflicto, la disidencia y la diferencia para llevar adelante tales transformaciones; que el papel de la razón y la argumentación racional utilizados para llegar a decisiones consensuadas minimiza el papel fundamental que desempeñan las emociones, la imaginación, la narrativa, la socialización y la actividad corporal en la generación de transformaciones; y que la evidencia histórica sugiere que un liderazgo fuerte podría ser más apropiado que la horizontalidad (un principio central de la democracia directa) para lograr transformaciones.

A pesar de estas críticas, parece cierto que el ideal y la práctica de la democracia directa han inspirado históricamente, y todavía motivan, a las personas y comunidades a intentar crear mundos que sean diferentes y mejores para quienes los habitan. En ese sentido, la democracia directa conserva su promesa de ayudar a descolonizar las mentes y desafiar las



formas hegemónicas de pensar, actuar y ser. En el mejor de los casos, la democracia directa equivale a una forma diferente de ser.

## Referencias

- GARCÍA-LAMARCA, M. (2017), «From Occupying Plazas to Recuperating Housing: Insurgent Practices in Spain». *International Journal of Urban and Regional Research*. doi:10.1111/1468-2427.12386.
- HEYWOOD, A. (2002), *Politics*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- RAHNEMA, M. y V. BAWTREE (1997), *The Post-development Reader*. Londres: Zed Books.

## Recursos

- «They Don't Represent Us» (No nos representan). Resumen de un debate sobre democracia y representación entre Jacques Rancière, inspirador de muchos análisis del movimiento 15-M, y Ernesto Laclau, un importante punto de referencia para Podemos.  
Sitio web: <http://www.versobooks.com/blogs/2008-don-t-they-represent-us-a-discussion-between-jacques-ranciere-and-ernesto-laclau>.
- «A Kurdish Response to Climate Change» (Una respuesta kurda al cambio climático). Conversaciones sobre sociedad ecológica, confederalismo democrático y el proyecto Rojava.  
Sitio web: <https://www.opendemocracy.net/uk/anna-lau-erdelan-baran-melanie-sirinathsingh/kurdish-response-to-climate-change>.
- CICADA: Centre for Indigenous Conservation and Development Alternatives (Centro para la conservación y el desarrollo de alternativas indígenas). Portal de acceso a una variedad de experiencias actuales en las Américas que busca promover las diferentes visiones de una buena vida surgidas de lugares, trayectorias históricas y concepciones de la realidad específicas.  
Sitio web: <http://cicada.world>.

**Christos Zografos** es investigador asociado en la Universitat Pompeu Fabra. Sus intereses se centran en la transformación ecológica, los conflictos y la política en los ámbitos de la ecología política y la economía ecológica. Es miembro del colectivo Research & Degrowth de Barcelona y profesor invitado en la Masaryk University de la República Checa.





## 39. Democracia Ecológica Radical (Eco-swaraj)

Ashish Kothari

**Palabras clave:** descentralización, localización, comunidad, *eco-swaraj*

En medio de las desigualdades socioeconómicas y el colapso ecológico que vemos alrededor del mundo, existe un número creciente de iniciativas que practican o difunden formas justas y sostenibles de lograr el bienestar humano. Algunas de estas son afirmaciones de ancestrales estilos de vida y medios de subsistencia que han permanecido en relativa armonía con la tierra durante siglos o milenios, otras son iniciativas recientes que surgen de movimientos de resistencia o de comprobar el carácter destructivo de los sistemas económicos y políticos hoy vigentes. Aunque son increíblemente diversas en sus contextos y procesos, muchas de estas iniciativas y enfoques exhiben algunas características comunes, que permiten el surgimiento de modelos o paradigmas amplios.

Uno de estos modelos, que surgió de la experiencia de grupos de base en la India, pero que ha comenzado a lograr una resonancia global, es la Democracia Ecológica Radical (DER), también llamada *eco-swaraj* en el ámbito local. Es este un enfoque que respeta los límites de la Tierra y los derechos de las demás especies, a la vez que persigue los valores fundamentales de justicia social y equidad. Con su firme impulso democrático e igualitario, busca empoderar a cada persona para que participe en la toma de decisiones, y su visión holística del bienestar humano comprende las dimensiones físicas, materiales, socioculturales, intelectuales y espirituales. En lugar del Estado o la gran empresa, *swaraj* sitúa a los colectivos y a las comunidades en el centro de la gobernanza y la economía. Se basa en iniciativas de la vida real puestas en práctica en todo el subcontinente indio, que incluyen la agricultura sostenible, la pesca y el pastoreo, la soberanía alimentaria y del agua, la producción descentralizada de energía, la autogestión local, la salud comunitaria, el aprendizaje y la educación alternativos, los medios y las comunicaciones controlados por la comunidad, la localización de las economías, la justicia de género y de casta, los derechos de las sexualidades diferentes y múltiples, y muchas otras.

La Democracia Ecológica Radical comprende las siguientes cinco esferas interconectadas:



- *Sabiduría ecológica y resiliencia*, incluida la capacidad de conservación y regeneración del resto de la naturaleza (ecosistemas, especies, funciones y ciclos) y su complejidad, basándose en la convicción de que la humanidad es parte de la naturaleza, y que el resto del mundo natural tiene un derecho intrínseco a prosperar.
- *Bienestar social y justicia*, incluidas las vidas que son gratificantes física, social, cultural y espiritualmente; donde hay equidad en los derechos socioeconómicos y políticos, en los beneficios, en los derechos y las responsabilidades de género, clase, casta, edad, etnias, capacidades, sexualidades y otras divisiones actuales; donde hay un equilibrio entre los intereses colectivos y las libertades individuales; y donde la paz y la armonía están aseguradas.
- *Democracia política directa o radical*, donde el poder de toma de decisiones comienza en la unidad más pequeña de asentamientos humanos (rurales o urbanos), en la que cada ser humano tiene el derecho, la capacidad y la oportunidad de participar; partiendo desde estas unidades básicas hasta los niveles más altos de gobierno, que deben rendir cuenta a los niveles inferiores; donde la toma de decisiones políticas tiene lugar respetando los vínculos y límites ecológicos y culturales (y, por lo tanto, desafiando las fronteras políticas actuales, incluidas las de los estados-nación); y donde el papel del Estado finalmente se vuelve mínimo, para funciones como la conexión con otros territorios y cualquier medida de bienestar que pueda ser necesaria.
- *Democracia económica*, en la que las comunidades locales, incluidos los productores y los consumidores, a menudo combinados como prosumidores, tienen el control de los medios de producción, distribución, intercambio y mercados; donde la localización es un principio clave que cubre todas las necesidades básicas a través de la economía regional local; el comercio y el intercambio de mayor alcance, según sean necesarios, se basan y garantizan esta autosuficiencia local; la naturaleza, los recursos naturales y otros elementos importantes que alimentan la economía son gestionados como bienes comunes; la propiedad privada se minimiza o desaparece; donde las relaciones no monetizadas de cuidar y compartir recuperan su importancia central; y los indicadores son principalmente cualitativos, centrándose en las necesidades básicas y el bienestar.
- *Pluralidad cultural y del conocimiento*, donde la diversidad es un principio clave; el conocimiento, incluidos su generación, uso y transmisión, es de dominio público o un bien común; la innovación se genera democráticamente y no hay torres de marfil de «expertos»;

el aprendizaje se lleva a cabo como parte de la vida y viviendo, no solo en instituciones especializadas; y las vías individuales o colectivas en pos del bienestar ético y espiritual y de la felicidad están disponibles para todos.

Visto como un conjunto de pétalos en una flor, el núcleo o yema donde todos se entrecruzan forma el siguiente conjunto de valores o principios, que también representa una parte esencial de las iniciativas alternativas. Estos valores también pueden verse como el fundamento ético o espiritual de las sociedades, la visión del mundo que sus miembros comparten.

- Integridad ecológica y derechos de la naturaleza
- Equidad, justicia e inclusión
- Derecho a, y responsabilidad con, la participación relevante
- Diversidad y pluralismo
- Comunes colectivos y solidaridad con las libertades individuales
- Resiliencia y adaptabilidad
- Subsidiariedad, autodeterminación y ecorregionalismo
- Simplicidad y suficiencia (o la noción de «esto es bastante»)
- Dignidad y creatividad de la mano de obra y del trabajo
- No violencia, armonía y paz.

Los múltiples componentes y valores del *eco-swaraj* se han discutido en toda la India mediante un proceso continuado llamado Vikalp Sangam (Confluencia de alternativas). Este proceso reúne a un conjunto diverso de miembros de las comunidades, la sociedad civil y diversas profesiones, que participan en iniciativas alternativas en todos los ámbitos. Una serie de confluencias regionales y temáticas que comenzaron en 2015, permiten a los participantes compartir experiencias, aprender unos de otros, establecer alianzas y colaboraciones, y concebir juntos un futuro mejor. Destaca la tarea de documentar las iniciativas alternativas en forma de historias, vídeos, estudios de casos y otros formatos, que proporciona un medio adicional para difundir los aprendizajes y fomentar la inspiración para una transformación aún mayor, a través de un sitio web específico ([www.vikalpsangam.org](http://www.vikalpsangam.org)), una exposición móvil y otros medios.

Fuera de la India, este enfoque también está vinculado con alternativas radicales en otras regiones del mundo. En 2012, varias organizaciones y movimientos de la sociedad civil firmaron un Tratado de Sostenibilidad de los Pueblos sobre Democracia Ecológica Radical; posteriormente, una



lista de debates ha mantenido vivo el diálogo y han surgido oportunidades para el aprendizaje mutuo sobre enfoques como el decrecimiento, el ecofeminismo, las sociedades cooperativas, la economía social y solidaria en Europa, el *Buen Vivir* y sus demás equivalentes en América Latina, entre otras cuestiones.

*Eco-swaraj* o DER es una visión del mundo en evolución, no un programa tallado en piedra. En su propio proceso de evolución democrática de base, constituye una alternativa a las ideologías y propuestas de arriba hacia abajo, por más que incorpore elementos relevantes de tales ideologías. Esta es la base de su potencial transformador.

## Referencias

KOTHARI, A. (2014), «Radical Ecological Democracy: A Way for India and Beyond». *Development*, vol. 57, no. 1: 36-45; Aseem Shrivastava, Aseem y Ashish Kothari (2012) *Churning the Earth: The Making of Global India*. Nueva Delhi: Viking/Penguin India.

**Ashish Kothari** es uno de los fundadores del grupo ecologista, ha impartido clases en el Instituto Indio de Administración Pública, coordinado la National Biodiversity Strategy and Action Plan de la India, colaborado con Greenpeace International y con India Boards, contribuido a establecer el ICCA Consortium mundial, y presidido una red de la IUCN sobre áreas y comunidades protegidas. Es (co)autor y (co)coordinador de más de treinta libros, entre los que destacan *Birds in Our Lives* y *Churning the Earth*; además, colabora en la coordinación del proceso Vikalp Sangam y es miembro del Grupo de Trabajo de Alternativas al Desarrollo de la Fundación Rosa Luxemburg.





## 40. Derechos de la Naturaleza

Cormac Cullinan

**Palabras clave:** jurisprudencia de la tierra, derechos de la Naturaleza, ecocéntrico

La mayoría de las civilizaciones contemporáneas están organizadas para maximizar el Producto Interior Bruto (PIB) con métodos que degradan el medio ambiente y contribuyen al cambio climático. Es probable que se colapsen durante el siglo XXI, a menos que puedan ser reorientadas para favorecer el bienestar humano mediante la mejora de la integridad y la vitalidad de las comunidades ecológicas de las que forman parte. Los defensores de los derechos de la Naturaleza (también conocidos como los derechos de la Madre Tierra) argumentan que para lograr esta transición, los sistemas legales deben reconocer que todos los aspectos de la Naturaleza son sujetos legales que tienen derechos intrínsecos y que se deben defender tales derechos. El reconocimiento legal de los derechos de la Naturaleza contextualiza los derechos humanos como una expresión de los derechos de la Naturaleza específica de la especie (ya que las personas son parte de la Naturaleza) que genera el deber, tanto de los seres humanos como de las personas jurídicas, de respetar tales derechos.

El reconocimiento legal de los derechos de la Naturaleza es un aspecto de un discurso más amplio sobre la jurisprudencia de la Tierra y otros enfoques ecológicos para gobernar las sociedades humanas. La jurisprudencia de la Tierra es una filosofía del derecho y de la gobernanza cuyo objetivo es guiar a las personas para que coexistan armoniosamente dentro de la comunidad planetaria, en lugar de legitimar y facilitar su explotación y degradación.

Los derechos de la Naturaleza, como los derechos humanos, se conciben como derechos inherentes e inalienables que surgen de la mera existencia del titular de los mismos. Esto significa que todo ser o aspecto de la Naturaleza (incluidas las personas) debe tener, como mínimo, el derecho a existir, el derecho a ocupar un lugar físico y el derecho a interactuar con otros seres de una manera que le permita cumplir con su singular papel en los procesos ecológicos y evolutivos.

Las expresiones contemporáneas más significativas de los derechos de la Naturaleza son la Constitución de Ecuador, que fue adoptada en septiembre de 2008, y la Declaración Universal de los Derechos de la







Madre Tierra (UDRME), proclamada por la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra, en Cochabamba, Bolivia, el 22 de abril de 2010. La Constitución de Ecuador establece: «La Naturaleza o Pachamama, donde se reproduce y existe la vida, tiene derecho a existir, perdurar, y mantener y regenerar sus ciclos vitales, su estructura, sus funciones y sus procesos evolutivos» (artículo 72). La Constitución deja claro que el reconocimiento de los derechos de la Naturaleza pretende crear un marco dentro del cual los ciudadanos puedan disfrutar de sus derechos y ejercer sus responsabilidades, para alcanzar el bienestar a través de una convivencia armoniosa con la Naturaleza. Además, aporta un marco de referencia que requiere que tanto el Estado como las personas privadas respeten y preserven los derechos de la Naturaleza, obligando al Estado a garantizar un modelo de desarrollo que sea coherente con dichos derechos. La legislación de Nueva Zelanda reconoce al río Whanganui y al área de Te Urewera como entidades legales con derechos. Los tribunales de la India han reconocido a los ríos Ganges y Yamuna, a los glaciares Gangotri y Yamunotri, de los cuales surgen ambos ríos, y a los bosques y cursos de agua con ellos relacionados, como entidades legales con derechos; y el Tribunal Constitucional de Colombia ha reconocido a la cuenca del río Atrato como una entidad legal con derechos de «protección, conservación, mantenimiento y restauración».

La modernidad, el capitalismo y el consumismo tienen su origen en la visión profundamente antropocéntrica de que los seres humanos están separados de la Naturaleza y pueden trascender sus leyes (excepcionalidad humana), y que la Tierra es un conjunto de recursos que existe para favorecer la gratificación humana. Dado que se entiende que los recursos son escasos, resulta de suma importancia eliminar de la competencia a los demás, con el fin de obtener una mayor participación. Esta visión del mundo es la base de la mayoría de los sistemas legales actuales. La ley define a la Naturaleza (aparte de los seres humanos) como «propiedad» y otorga al propietario amplios poderes a la hora de tomar de decisiones sobre estos «activos» y el poder de monopolizar sus beneficios. Esto proporciona el fundamento para los sistemas económicos y políticos que concentran la riqueza y el poder, legitimando las decisiones que priorizan los intereses económicos a corto plazo de una pequeña minoría de humanos, sobre los intereses colectivos de la comunidad planetaria y de la vida misma.

Por otra parte, reconocer que la Naturaleza tiene derechos se basa en una cosmovisión ecocéntrica que ve a los humanos como una forma de vida o aspecto particular de la Tierra que tiene un papel único, pero





no preeminente, dentro de la comunidad de la Tierra. Por ejemplo, el Preámbulo y el primer artículo de la UDRME se refieren a la Tierra como una comunidad viva y autorregulada de entes interrelacionados que sostiene a todos los seres y, por consiguiente, prioriza la conservación de la integridad y la salud de toda la comunidad de la Tierra. Los defensores de los derechos de la Naturaleza destacan los hallazgos de las ciencias como la física cuántica, la biología y la ecología, que aportan evidencias de que cada aspecto del cosmos está interconectado y por lo tanto refutan las creencias generalizadas de que los seres humanos están separados y son superiores a la Naturaleza. Este enfoque también se basa en las antiguas tradiciones de sabiduría y en las cosmologías de los pueblos indígenas, que ven a la Tierra como una comunidad sagrada de vida y plantean que los humanos deben mantener relaciones respetuosas con los demás seres.

La jurisprudencia de la Tierra y los derechos de la Naturaleza plantean un desafío fundamental a todos los aspectos del discurso convencional sobre el «desarrollo», y también al capitalismo y el patriarcado. Ambos sugieren una interpretación diferente del papel de la humanidad, el propósito fundamental de las sociedades humanas y de cómo promover el bienestar humano. Por ejemplo, desde una perspectiva ecocéntrica, se entiende por «desarrollo» el proceso mediante el cual un individuo adquiere mayor profundidad, complejidad, empatía y sabiduría mediante la interrelación o el «inter-ser» con la comunidad de la vida. Esta es la antítesis del significado contemporáneo de «desarrollo» que implica explotar y degradar los sistemas naturales complejos para incrementar el PIB.

Desde 2008, los derechos de la Naturaleza y la jurisprudencia de la Tierra se han convertido en un aspecto cada vez más destacado en el discurso de los movimientos sociales, los activistas por la justicia social y ambiental y los pueblos indígenas de todo el mundo. Estos conceptos se han convertido en un tema central de los debates dentro de Naciones Unidas sobre «Vivir en armonía con la naturaleza», y han sido incorporados a los manifiestos de varios partidos políticos verdes y eco-socialistas. Los derechos de la Naturaleza y la jurisprudencia de la Tierra abordan las raíces más profundas de los problemas ambientales y sociales contemporáneos, proporcionan un manifiesto que trasciende la raza, la clase, la nacionalidad y la cultura, fundamentado en una comprensión de cómo funciona el Universo; un entendimiento que es más acertado que las visiones del mundo antropocéntricas, mecanicistas y reduccionistas, y que proporciona los cimientos para un movimiento global basado en los derechos. Un manifiesto que puede cambiar las normas en pos de un comportamiento humano aceptable, como se ha hecho con los derechos





humanos. Estas fortalezas significan que, aunque el movimiento por los derechos de la Naturaleza todavía está en sus inicios, es probable que su influencia continúe acelerándose hasta llegar a tener un profundo impacto global.

## Recursos

CULLINAN, C. (2011), *Wild Law: A Manifesto for Earth Justice* (Segunda edición).

Cambridge, Reino Unido: Green Books.

<http://www.harmonywithnatureun.org>

<https://therightsofnature.org/>

**Cormac Cullinan** es un abogado ambientalista sudafricano cuyo innovador libro *Wild Law: A Manifesto for Earth Justice* (2002) ha contribuido a inspirar al movimiento global por los derechos de la Naturaleza. Es fundador y miembro del comité ejecutivo de la Alianza Global por los Derechos de la Naturaleza, director del Wild Law Institute y juez del Tribunal Internacional de los Derechos de la Naturaleza. Dirigió la redacción de la Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra (2010) y la Convención de los Pueblos (2015) que establece el Tribunal.





## 41. Derechos humanos

Miloon Kothari

**Palabras clave:** derechos humanos, dignidad, solidaridad, justicia, participación

La libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana.

Preámbulo de la Declaración Universal  
de los Derechos Humanos (DUDH)

Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos.

Artículo 1, DUDH

Los derechos humanos han sido concebidos, practicados, violados y combatidos durante siglos. Hoy, en un mundo posdesarrollista, los principios universales y los instrumentos por los derechos humanos ofrecen una poderosa base moral, ética y legal con la que guiarnos en pos de la justicia en un mundo cada vez más injusto y devastado.

En 539 aC, los ejércitos de Ciro el Grande, el primer rey de la antigua Persia, conquistaron la ciudad de Babilonia. Pero fueron sus siguientes acciones (explicadas en el Cilindro de Ciro descubierto en 1879) las que determinaron un gran avance para la humanidad. Ciro emitió un decreto que liberaba a los esclavos, declaraba que todas las personas tenían derecho a elegir su religión y establecía la igualdad entre las razas. También los principios de los derechos humanos surgieron de los grandes textos de varias de las principales religiones del mundo. Los documentos que surgieron de las revoluciones estadounidense y francesa también propugnaban un ánimo favorable a los derechos humanos. A través de los siglos, grandes pensadores enunciaron el contenido de los derechos humanos como piedra angular para que la humanidad accediese a la democracia y la libertad, entre ellos: Jean Jacques Rousseau, Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Eleanor Roosevelt, Nelson Mandela y el Dalai Lama. Las lecciones de siglos de reflexión y acción, a las que se sumaba un profundo



sentimiento de humanidad como respuesta a los horrores de las guerras mundiales, quedaron de manifiesto con la aprobación, por parte de la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1948, de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH).

Tras la adopción de la DUDH y el período de descolonización, fueron surgiendo diversas constituciones nacionales basadas, por ejemplo, en las luchas por la libertad en la India y el movimiento contra el *apartheid* en Sudáfrica. Estas constituciones se inspiran principalmente en la noción de derechos humanos fundamentales. La DUDH también favoreció la creación de instrumentos por los derechos humanos en Naciones Unidas, sobre todo en los ámbitos culturales, civiles, económicos, sociales y políticos, y también en lo concerniente a los derechos específicos de las mujeres, los niños, los pueblos indígenas, los migrantes y los discapacitados.

Toda la estructura de los derechos humanos se fundamenta en la preservación y la defensa de la dignidad de las personas. El edificio de los derechos humanos también se basa, de manera significativa, en la necesidad de satisfacer primero las necesidades de los más vulnerables. Este punto de partida para la consecución de los derechos humanos es particularmente urgente en un momento en que las comunidades más discriminadas histórica y económicamente se ven afectadas cada vez más por las políticas económicas neoliberales y los efectos adversos de fenómenos como el cambio climático.

Los dispositivos de derechos humanos protegen los derechos económicos, sociales y culturales, incluidos no solo el derecho a la alimentación, a los medios de subsistencia, la salud, la vivienda, la seguridad social y los derechos civiles y políticos, sino también el derecho a la vida, a la libertad religiosa y de creencias, el derecho a tomar parte en asambleas y asociaciones pacíficas y el derecho a participar en los asuntos políticos y públicos.

El enfoque de los derechos humanos es una alternativa radical que directamente cuestiona la injusticia, la explotación y la discriminación de millones de personas en todo el mundo de las siguientes maneras:

- La defensa de los derechos humanos representa un desafío directo y poderoso a las fuerzas hegemónicas globales que buscan reducir los derechos de las personas a simples mercancías y pretenden financiarizar lo que deberían ser derechos básicos: al agua, a la tierra, a la vivienda, etc.
- Se basa en principios fundamentales como la no discriminación, la igualdad de género, la participación popular y el derecho a que las

violaciones de los derechos humanos sean resarcidas. Estos principios complementan y refuerzan los principios ambientales. El derecho al consentimiento previo informado, por ejemplo, puede derivarse de la legislación internacional sobre derechos humanos.

- Los derechos humanos son «universales»; se aplican a todos los individuos en todo el mundo, independientemente de su raza, religión o situación económica. Los derechos contenidos en la DUDH son aceptados por los 193 estados miembros de la ONU. Están respaldados por un sistema internacional sólido y en constante evolución, que incluye el Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, su Revisión Periódica Universal, los Relatores Especiales y los órganos de tratados, que supervisan continuamente el comportamiento de los estados y los actores no estatales para garantizar la rendición de cuentas sobre sus compromisos con los derechos humanos. Estos mecanismos integrados aseguran no solo un enfoque radical sino práctico. Esta puede ser la principal razón por la que el enfoque de derechos humanos ha tenido repercusión entre los movimientos y las campañas sociales en todo el mundo, respaldado por un arraigado sistema de Relatores Especiales sobre los derechos de los pueblos indígenas, la pobreza extrema, la vivienda, la salud y la alimentación. Entre los Relatores Especiales recientemente nombrados merecen mención los asignados a: agua y saneamiento, solidaridad y derechos humanos, y medio ambiente.
- Con el fin de abordar las realidades globales actuales, los nuevos instrumentos son elaborados mediante un proceso transparente e inclusivo. Entre ellos están la Declaración de los Derechos de los Campesinos y demás personas que trabajan en zonas rurales, y un instrumento legalmente vinculante para regular las actividades de las multinacionales y otras empresas comerciales. En gran parte, tales medidas son el resultado de iniciativas globales intersectoriales e interdisciplinarias, lideradas por coaliciones internacionales de la sociedad civil y por movimientos sociales que trabajan con gobiernos progresistas.
- A nivel nacional y subnacional, el sistema de protección involucra a cortes nacionales, comisiones de derechos humanos, tribunales y ombudsmen, y organizaciones, campañas y movimientos de la sociedad civil. La evolución de los derechos humanos a nivel nacional, en las Constituciones y en la legislación, tales como el derecho a la tierra, el derecho a un medio ambiente sano y los derechos de la naturaleza, son también avances importantes.

Los conceptos de solidaridad, fraternidad, cooperación y confianza, que van más allá del enfoque predominantemente individualista por el que se han cuestionado los paradigmas «occidentales», también son cada vez más reconocidos como piedras angulares de una cosmovisión alternativa y radical basada en los derechos humanos.

Estos valores se formulan mejor en un paradigma de los derechos humanos que privilegia la verdad, es una expresión poderosa de los valores e imperativos éticos, morales y legales, y defiende la dignidad del individuo y la identidad colectiva de la comunidad. Los principios, instrumentos y sistemas internacionales, regionales y nacionales basados en el paradigma de los derechos humanos deberían ser utilizados de manera más rigurosa por todas las principales alternativas en la etapa posdesarrollista, aquellas que están a la vanguardia de la resistencia contra las fuerzas hegemónicas mundiales.

## Recursos

Oficina del *Alto Comisionado* para los *Derechos Humanos* (ACNUDH): <https://www.ohchr.org/SP/Pages/Home.aspx>.

Contiene información sobre los instrumentos internacionales para los derechos humanos, la tarea de los organismos de la ONU, y sobre cómo utilizar los mecanismos de Naciones Unidas en beneficio de aquellos cuyos derechos se ven amenazados o han sido violados.

Vía Campesina: <https://viacampesina.org/en/international-peasants-voice/>

Defending Peasants Rights: <https://defendingpeasantrights.org/>

International Service of Human Rights, la principal organización promotora de la tarea de los defensores de los derechos humanos. <http://www.ishr.ch/>  
<http://www.treatymovement.com/>, página web de la alianza global promotora del tratado de la ONU sobre Empresas Multinacionales y derechos humanos.

**Miloon Kothari** es un destacado académico y activista en favor de los derechos humanos. Es el presidente de UPR Info y ha sido Relator Especial sobre Vivienda Adecuada para el UN Human Rights Council. Durante su mandato, coordinó el proceso que desembocó en la redacción de los *Principios básicos y directrices sobre los desalojos y el desplazamiento generados por el desarrollo*, la actual norma operativa mundial de derechos humanos sobre la práctica de desalojos forzosos.



## 42. Diseño ecopositivo

Janis Birkeland

**Palabras clave:** ciudades sostenibles, justicia social, diseño positivo en red, sistemas abiertos, reconversión ecopositiva, diseño para la naturaleza

El diseño ecopositivo aplica el razonamiento de sistema abierto al diseño del entorno construido, así como al control y evaluación del desarrollo. Por ejemplo, percibir los edificios como paisajes, en lugar de como un conjunto de elementos componentes, abre oportunidades para utilizar la estructura, la superficie y el espacio para crear nuevos espacios ecológicos. El diseño para los servicios ecológicos potencia la naturaleza y sus múltiples servicios, e incluye jardines de juegos, módulos de adaptación solar pasiva, andamiajes verdes y diversas estructuras de marcos espaciales alrededor, entre o incluso dentro de los edificios. Estos edificios pueden contribuir a la sostenibilidad, pero solo si brindan más beneficios netos que los convencionales, y solo si las ciudades actuales se readaptan para convertir los déficits ecológicos y sociales en ganancias netas.

Por lo general, la construcción física concentra la riqueza, privatiza los recursos, destruye la diversidad biológica y cultural y potencia los estilos de vida inútiles y derrochadores. En resumen, cancela las opciones futuras. Los enfoques convencionales para el diseño sostenible hacen muy poco para revertir esto. Aunque las ciudades podrían incrementar la calidad de vida y regenerar el medio ambiente, esto no es suficiente. Por lo tanto, los defensores del diseño ecopositivo o netopositivo, insisten en que la «huella ecológica positiva de la naturaleza» debe sobrepasar la huella negativa de la humanidad. Es decir, para aumentar las opciones futuras y compensar los inevitables impactos ecológicos acumulativos, las ciudades en su conjunto deben generar beneficios sociales y ecológicos netos. Esto es técnicamente posible. Por ejemplo, como demostraron Renger et al. (2015), los edificios pueden secuestrar más carbono del que emiten a lo largo de sus ciclos de vida y, como sugieren Pearson et al. (2014), las estrategias de diseño como los andamiajes verdes pueden proporcionar tres docenas de servicios ecosistémicos.

A partir de una crítica del diseño sostenible, se propone un marco alternativo *positivo* que permita una construcción que ofrezca más a la naturaleza y a la sociedad de lo que les quita. Primero, las ciudades no solo







deben integrar a la naturaleza con los edificios, sino que además tienen que aumentar la «base ecológica» total. Mientras que los paradigmas de diseño sostenible, tal como los describen Hes y du Plessis (2014), proponen un diseño «con» o «similar a» la naturaleza, el diseño ecopositivo incorpora el diseño «para» la naturaleza. En segundo lugar, un prerrequisito para una democracia sostenible es un entorno vital más equitativo y ecoproductivo, que satisfaga todas las necesidades básicas y algunas más. Por lo tanto, las ciudades deben fomentar el acceso directo y universal a los medios de supervivencia, participación y bienestar, denominados patrimonio público.

El fracaso del diseño sostenible para contribuir de manera positiva neta a la sostenibilidad puede atribuirse al paradigma de sistema cerrado predominante en el desarrollo sostenible. Esto se remonta a la metáfora de la «nave espacial Tierra» de la década de 1960 y al argumento de los «límites al crecimiento» de la década de 1970, que supuestamente refutaban el modelo lineal de progreso industrial. Una *Estrategia de Conservación Mundial* de 1980 requería vivir dentro de la capacidad de carga de los ecosistemas de respaldo, un argumento de límites a la naturaleza. Estos mensajes negativos fracasaron, probablemente porque los «límites» sugerían niveles de vida más bajos. El influyente *Informe Brundtland* (1987) contribuyó a perpetuar el modelo de sistema cerrado. También omitió el entorno construido, a pesar de sus considerables impactos, y derivó la sostenibilidad a las instituciones que toman las decisiones, no al diseño. La sostenibilidad biofísica es un problema de diseño, no simplemente de gestión, puesto que requiere cambiar tanto las estructuras físicas como las instituciones y los esquemas de toma de decisiones que las configuran.

El diseño puede crear relaciones positivas y sinérgicas que multipliquen los beneficios públicos y las ventajas ecológicas. Contrariamente, la toma de decisiones utiliza esquemas de sistema cerrado para comparar las alternativas o para determinar los costes de las diversas prioridades. No obstante, pese a ser inherentemente reduccionista, la toma de decisiones aún se considera un pensamiento de orden superior, mientras que el diseño acaba marginado como un subconjunto débil y subordinado a la hora de tomar decisiones. El diseño ecopositivo introduce un modelo de sistema abierto para conducir cambios de paradigma fundamentales, tanto en el ámbito conceptual como en el material. Primero, esto implica una transformación de las estructuras institucionales reduccionistas, basadas en las decisiones, hacia esquemas basados en el diseño que pueden potenciar las relaciones simbióticas entre los humanos y la naturaleza. Segundo, significa transformar las estructuras físicas ecológicamente cerradas en



favor de aquellas que aumentan el espacio ecológico y maximizan los beneficios públicos y las opciones responsables.

Paradójicamente, el diseño sostenible se caracteriza ahora por el pensamiento de sistema cerrado. Esto tuvo su origen en los edificios «autónomos en recursos» de la década de 1970, y la fabricación de «circuito cerrado» en la década de 1990. En un sistema cerrado, las soluciones de diseño son esencialmente de reciclaje. Dado que los edificios modernos están compuestos por muchos productos manufacturados, el reciclaje y el reciclaje creativo (*upcycling*), tendientes a lograr valores económicos más altos, pueden reducir muchos impactos. Sin embargo, no pueden por sí mismos crear ambientes ecopositivos. Incluso un edificio de impacto cero no contribuiría positivamente a la sostenibilidad ecológica. Dado que el objetivo del reciclaje es cero, los estándares de realización solo requieren reducciones de los impactos negativos. Además, las evaluaciones de impacto se basan en «límites del sistema» imaginarios, más allá de los cuales los impactos acumulados e incorporados se vuelven demasiado amorfos y complejos para ser medidos y, por lo tanto, no cuentan. Esto también limita indirectamente la responsabilidad de los equipos de diseño sobre los impactos medibles dentro de límites artificiales, como los límites de la propiedad, que excluyen cuestiones éticas más amplias.

Hoy en día, las «herramientas de calificación de la construcción ecológica» dominan la profesión (por ejemplo, LEED, BREEAM, PEARL). Estos esquemas de certificación voluntaria gestionados por el sector privado fueron introducidos por los consejos de edificación ecológica, creados en muchos países desde 1990 para evitar regulaciones de la edificación sostenible. Estos instrumentos de calificación ejemplifican el pensamiento reduccionista, acotado. Su único objetivo es reducir los impactos existentes o previstos en relación con la norma. Por lo tanto, una reducción de los impactos negativos a menudo se considera positiva; sin embargo, desde una perspectiva más amplia, un 40% menos de consumo energético es un aumento general del 60%. Las herramientas de calificación también dejan de lado otros problemas fundamentales de sostenibilidad, como la justicia social, el desinterés por los potenciales beneficios públicos, el fomento de las contrapartidas entre valores inestimables, la contabilización como ganancias ecológicas de los ahorros financieros obtenidos de la productividad de los trabajadores, etc.

Inversamente, el diseño ecopositivo proporciona métodos de diseño y evaluación cualitativos y colaborativos para desarrollar diseños que sean asequibles para las regiones desfavorecidas. Para satisfacer la preferencia de los administradores por las calificaciones numéricas, se



propone también una herramienta de evaluación cuantitativa; esta analiza el comportamiento en relación a los fundamentos biofísicos, en lugar de guiarse por las convenciones o condiciones actuales. Por ejemplo, el punto de referencia ecológico demanda más espacio ecológico del que había en el sitio en tiempos preindustriales, tanto en base al ciclo vital temporal como en base al área de suelo espacial. El punto de referencia social requiere mejoras en la equidad y en la justicia ambiental a nivel regional, evaluables mediante análisis de flujos, como describen Byrne et al. (2014). Estos nuevos criterios favorecen la consolidación de una arquitectura totalmente nueva.

## Referencias

- BRYNE, J., N. SIPE, J. DODSON (eds.) (2014), *Australian Environmental Planning*. Londres: Routledge.
- HES, D. y C. DU PLESSIS (2014), «Designing for Hope: Pathways to Regenerative Sustainability». Londres: Taylor and Francis.
- PEARSON, L., P. NEWTON y P. ROBERTS (eds.) (2014), *Resilient Sustainable Cities*. Londres: Routledge.
- RENGER, C., J. BIRKELAND y D. MIDMORE (2015), «Net Positive Building Carbon Sequestration», *Building Research and Information*, vol. 43, no. 1: 1-24.

Dr. **Janis Birkeland** es catedrática honoraria en la Universidad de Melbourne. Fue abogada, arquitecta y urbanista en EE UU, antes de embarcarse en una carrera académica de 25 años en Australia. Es autora de *Positive Development: From Vicious Circles to Virtuous Cycles through Built Environment Design* (Londres: Earthscan, 2008) entre otros libros y artículos.





## 43. Ecoaldeas

Martha Chaves

**Palabras clave:** ecoaldeas, paradigmas cosmocéntricos, comunidad intencional, espiritualidad

Las ecoaldeas constituyen un incipiente movimiento de alternativas prácticas que cuestionan las destructivas visiones del mundo, centradas en el ser humano, adoptadas por la mayoría de las sociedades modernas. Definir una ecoaldeas es una tarea difícil, ya que el concepto está evolucionando constantemente, tanto en la forma en que se le concibe como en sus prácticas. La definición más actual, utilizada por la Red Global de Ecoaldeas (Global Ecovillage Network) es «una comunidad intencional o tradicional que utiliza procesos locales participativos para integrar de manera holística las dimensiones ecológicas, económicas, sociales y culturales de la sostenibilidad, con el fin de regenerar entornos sociales y naturales».

El término «ecoaldeas» fue definido por primera vez por Robert Gilman como un «asentamiento a escala humana en el que las actividades humanas se integran de manera inocua en el mundo natural con el fin de apoyar el desarrollo humano sano, y que puede mantenerse exitosa e indefinidamente en el futuro». Esta definición está estrechamente relacionada con los experimentos comunitarios de vida alternativa surgidos en diversos contextos, como los movimientos de regreso al campo de los años sesenta y setenta, principalmente en el Norte global. Los orígenes de estos movimientos se pueden encontrar en el profundo descontento con las narrativas dominantes en la posguerra sobre el desarrollo impulsado por la industria, y con el movimiento que buscaba alternativas a los valores materialistas, la reconexión con la naturaleza y las poblaciones a escala humana.

La definición de Gilman ha sido criticada por ser de naturaleza demasiado ambiciosa, ya que describe una finalidad a la que muy pocos asentamientos han llegado. Dawson, en cambio, establece cinco características definitorias de las ecoaldeas:

- Iniciativas de ciudadanos particulares; en las que el impulso comunitario tiene una importancia central; que buscan recuperar parte del



control sobre los recursos de la comunidad; que tienen una sólida base de valores compartidos, a menudo definida como «espiritualidad»; y que actúan como centros de investigación, demostración y, en muchos casos, de formación.

Dawson admite, sin embargo, que esta definición es más representativa del Norte global, mientras que la característica más común en el Sur global es el uso del concepto de ecoaldeas para construir alianzas entre actores muy diferentes, como comunidades tradicionales/indígenas con ONG, gobiernos locales o residentes urbanos, y así establecer redes para aliviar la pobreza, abordar el cambio climático, luchar por la justicia socioambiental y lograr el respeto por la diversidad cultural, territorial y espiritual.

En la práctica, hay muchos modelos de ecoaldeas. Hay centros educativos como Findhorn en Escocia (500 personas), la comunidad intencional The Farm en Tennessee, EE UU (200 residentes) y el centro de diseño en permacultura de Crystal Waters, Australia (más de 200 personas). También hay redes organizadas como Sarvodaya, que agrupa a 2.000 aldeas sostenibles en Sri Lanka; 100 aldeas tradicionales en Senegal, equipadas por el gobierno con técnicas desarrolladas en ecoaldeas; y la ciudad ecológica de Auroville en el sur de la India (inspirada en Sri Aurobindo) con alrededor de 2.400 residentes. También hay numerosas ecoaldeas a pequeña escala, como la familia Anthakarana (9 residentes) o Aldeafeliz (30 residentes) en los Andes colombianos. Ante tanta diversidad, comprobamos cómo la definición clásica de ecoaldeas de Gilman ha evolucionado hasta ser más inclusiva, abarcando tanto comunidades intencionales como tradicionales.

Aunque el movimiento de ecoaldeas a veces es criticado por sus supuestas tendencias elitistas y aislacionistas, en las últimas décadas se han producido cambios significativos, que han favorecido una transformación de su identidad, su función y su potencial. Cada vez más conectado con los sectores más progresistas de la sociedad mediante alianzas y colaboraciones, el movimiento de ecoaldeas se está diversificando para incluir otros tipos de redes e iniciativas comunitarias, a la vez que promueve el diálogo intercultural y la acción colectiva. Un ejemplo sería la red del Consejo de Asentamientos Sostenibles de las Américas (CASA), que se ha expandido más allá del ámbito de las ecoaldeas para incluir a las comunidades indígenas y afrodescendientes, así como al movimiento Hare Krishna y a profesionales urbanos. En países como Colombia y México, los miembros de la red CASA combinan los conocimientos, costumbres



y rituales tradicionales con sus equivalentes urbanos, con la finalidad de encontrar nuevas y más intensas conexiones con la naturaleza, además de mejorar sus prácticas de vida ecológica.

Las ecoaldeas constituyen un nuevo tipo de movimiento social caracterizado por la diversidad de actores, las formas descentralizadas de liderazgo y un esfuerzo genuino por vivir en sincronía con la Tierra. Su activismo se basa en el poder de las redes sociales y las tecnologías de la comunicación, donde los ejemplos prácticos de estilos de vida con bajas emisiones de carbono se hibridan con la tecnología moderna y los valores espirituales. Por lo tanto, las ecoaldeas representan una estrategia de transición para instigar a diversos actores progresistas a visualizar paradigmas cosmocéntricos, con el objetivo de demostrar al público en general la viabilidad y la satisfacción que se pueden derivar de vivir un estilo de vida de bajos impactos, más próximo a la naturaleza. De esta manera, las ecoaldeas están estrechamente conectadas con el movimiento de decrecimiento, mediante la reducción de la producción y del consumo, y con el movimiento de ciudades en transición, que promueve un modelo más amplio de participación comunitaria.

Además de los numerosos desafíos que implica practicar la sostenibilidad en un entorno comunitario, una de las grandes limitaciones para el movimiento de ecoaldeas es lograr despertar un mayor interés en la esfera institucional. Dado que sus valores no son los promovidos por el mercado ni por los sectores tradicionales, tiene un atractivo limitado para la mayoría de los gobiernos, de ahí la cuestión de hasta qué punto representa una alternativa viable al individualismo y al materialismo que caracterizan a los mundos modernos. Además, al menos en el Norte global, reproducir el modelo de ecoaldea está resultando difícil debido a los precios de la tierra y las licencias urbanísticas. Habiendo reconocido la necesidad de un mayor compromiso social, el potencial transformador del movimiento de ecoaldeas se concentra en ejercer como centros de aprendizaje para la transición, donde las ideas, habilidades y alianzas posdesarrollistas vayan filtrándose paulatinamente en la sociedad tradicional.

## Referencias

- CHAVES, M. (2016), «Answering the «Call of the Mountain»: Co-creating Sustainability through Networks of Change in Colombia» (Tesis doctoral, Universidad de Wageningen, Países Bajos).
- DAWSON, J. (2013), «From Islands to Networks: The History and Future of the Ecovillage Movement». En *Environmental Anthropology Engaging Ecotopia*.



- Bioregionalism, Permaculture, and Ecovillages*, coordinado por J. Lockyer y J.R. Veteto, 217-34. Nueva York: Berghahn Books.
- GILMAN, R. (1991), «The Ecovillage Challenge: The Challenge of Developing a Community Living in Balanced Harmony —with Itself as well as Nature— Is Tough, but Attainable». *In Context*, vol. 29: 10-14.

## Recursos

- La Global Ecovillage Network (GEN) es una incipiente red de comunidades e iniciativas sostenibles que vincula diferentes culturas, países y continentes. GEN sirve como organización paraguas para ecoaldeas, iniciativas de ciudades en transición, comunidades intencionales e individuos con sensibilidad ecológica de todo el mundo. Sitio web: <http://gen.ecovillage.org/>.
- El Consejo de Asentamientos Sostenibles de las Américas (CASA) es el nodo latinoamericano de la GEN. Sitio web: <http://www.casacontinental.org/>.

**Martha Chaves** es una científica independiente que trabaja en las fronteras de las ciencias naturales y sociales a través del grupo de investigación colombiano MINGAS en Transición y la ONG Mentes en Transición, que promueve las transiciones culturales y prácticas hacia una vida sostenible. Es integrante activa de la red CASA en Colombia y tiene vínculos cercanos con la Universidad de Wageningen y la Universidad de Quindío, Colombia.



## 44. Ecoanarquismo

Ted Trainer

**Palabras clave:** límites al crecimiento, simplicidad

La definición convencional de «desarrollo» como sinónimo de lucha incansable por el crecimiento y la riqueza inevitablemente crea y acelera la destrucción ecológica, la desigualdad y la pobreza, la ruptura social y los conflictos armados por los recursos y los mercados. Como ya argumenté en *Abandon Affluence!* (Trainer, 1985), la clave para superar esta situación potencialmente fatal comienza por reconocer cuán errónea y viciada es la concepción dominante del desarrollo, y reemplazarla por la visión de *La vía de la simplicidad*. Esta otra perspectiva de la situación mundial se centra en que mayoritariamente no se reconoce que, en una sociedad sostenible y justa, el consumo per cápita de recursos tendría que reducirse a alrededor del 10% de los actuales niveles en el mundo rico. Este caso básico de «límites al crecimiento» se describe en el sitio web [www.thesimplerway.info/LIMITS.htm](http://www.thesimplerway.info/LIMITS.htm). Hoy día el análisis resulta abrumadoramente claro, y tiene enormes e ineludibles implicaciones para los fines y los medios del desarrollo. Tanto en los países ricos como en los pobres, el objetivo principal debería ser potenciar los asentamientos en pequeña escala, altamente autosuficientes y autónomos, informados e impulsados por una cultura de la simplicidad, la frugalidad y las fuentes no materiales para la satisfacción de la vida. Solo las comunidades con estas características pueden reducir suficientemente el consumo per cápita de recursos, al tiempo que permiten una vida de buena calidad para todos los pueblos del mundo.

Lo que fácilmente se pasa por alto es el hecho de que semejantes acuerdos habrán de ser ecoanarquistas. Solo las comunidades totalmente autónomas y participativas pueden gestionar adecuadamente las economías locales y en pequeña escala. Aún así seguirían siendo necesarios algunos sistemas centralizados y estatales, pero la economía nacional se reduciría a una fracción de la producción, el comercio y el PIB actuales. La economía tendría un crecimiento cero y estaría orientada a abastecer a las ciudades y regiones con cantidades reducidas de insumos básicos, como el cemento, las tuberías de riego y la maquinaria ligera. Las comunidades tendrían el control de sus propios asuntos mediante





iniciativas ciudadanas, con una dependencia mínima de funcionarios o burocracias. Habría comités voluntarios de ciudadanos, emprendedores, debates informales, bienes comunes, acciones espontáneas y asambleas municipales. No habría excedentes de recursos para que los estados centralizados administrasen los sistemas locales. Más importante aún, las burocracias carecen del conocimiento local y de la capacidad de gestionar la energía y la cohesión necesarias para afrontar el cambio. A menos que los mecanismos políticos sean rigurosamente participativos, el empoderamiento, la solidaridad y las decisiones y acciones adecuadas no serán suficientes.

Por encima de todo, un desarrollo genuino no puede estar motivado por la búsqueda de riqueza; es necesario que las fuentes no materiales de satisfacción vital sustituyan a la competitividad individualista y adquisitiva. Es esencial que esta concepción logre un reconocimiento internacional, para así contribuir a que las sociedades campesinas y tribales eviten identificar la riqueza con el progreso. Esto, a su vez, permitiría la preservación y el reconocimiento de las culturas tradicionales como un baluarte complementario contra la embestida del consumismo occidental. A pesar de los avances logrados por los movimientos del mundo rico, como serían la simplicidad voluntaria, las ecoaldeas, el Downshifting (bajar la marcha para vivir con menos) y las ciudades y pueblos en transición, es más probable que la revolución estará encabezada por los pueblos campesinos y las comunidades tribales. Pero es fundamental no considerar esta alternativa como inferior o como un consuelo si se la compara con la vía capitalista-consumista, supuestamente superior. Un gran número de personas en todo el mundo está más o menos en esta senda, por ejemplo, dentro de los movimientos Vía Campesina, Chikukwa y zapatista.

Además de defender firmemente una visión particular con respecto a los objetivos sociales, la vía de la simplicidad tiene implicaciones directas sobre los medios a utilizar. Después de analizar la teoría convencional sobre la transición «ecosocialista», queda claro que la estrategia a seguir también debe ser ecoanarquista. Los ecosocialistas plantean tomar el poder del Estado para alcanzar acuerdos postcapitalistas desde el ámbito político. No se plantean posibilitar el tipo de alternativas descritas anteriormente; tienden a centrarse en trabajar para «liberar al sistema industrial de las contradicciones del capitalismo, con el fin de elevar los niveles de vida de todo el mundo». La estrategia ecoanarquista da prioridad a la acción de base y a la revolución cultural, que permitirían a las personas comunes y corrientes adoptar ideas, sistemas y valores



alternativos. Como ya comprendieron Kropotkin y Tolstoi, tomar el poder del Estado es una pérdida de tiempo, a menos que la gente demore en reconocer la necesidad de comunidades participativas autónomas. La consolidación de esa visión y de ese compromiso es, sin duda, la revolución, que hace posible un posterior cambio de las estructuras. La toma o la eliminación del poder del Estado serían una consecuencia de la vía elegida.

Uno de los principales objetivos del proyecto de la vía de la simplicidad es aportar detalles prácticos que demuestren cómo concretar esta visión del desarrollo ecoanarquista tanto en países ricos como pobres. Una visión general puede consultarse en [www.thesimplerway.info/THEALTLong.htm](http://www.thesimplerway.info/THEALTLong.htm). Además de esto, un informe de 53 páginas en [www.thesimplerway.info/REMAKING.htm](http://www.thesimplerway.info/REMAKING.htm) explica cómo un suburbio en una ciudad adinerada como Sydney podría ser rediseñado para reducir en un 90% los costes monetarios, ecológicos y de recursos. Los suburbios de las ciudades, las poblaciones rurales y los pueblos del Tercer Mundo pueden fácilmente satisfacer la mayoría de sus necesidades básicas mediante los recursos locales y acuerdos de cooperación. En lugar de que uno se sienta obligado a competir o comprar en la economía global, el objetivo sería maximizar la independencia mediante la vida colectiva. La estrategia de transición propuesta por la vía de la simplicidad está enfocada principalmente en trabajar dentro de los movimientos de ciudades en transición, decrecimiento, permacultura y ecoaldeas, y especialmente en las poblaciones del Tercer Mundo, donde mucha gente está logrando progresos estimulantes, favorecedores de las soluciones locales, el autogobierno comunitario y la «anticipación».

## Referencias

- KROPOTKIN, P. (2015) [1912], *Campos, fábricas y talleres*. Barcelona: Descontrol.  
SARKAR, Saral (1999), *Eco-Socialism or Eco-Capitalism? A Critical Analysis of Humanity's Fundamental Choices*. Londres: Zed Books.  
(F. E.)TRAINER, T. (1985), *Abandon Affluence!*. Londres: Zed Books.  
— (2017), *La vía de la simplicidad*. Madrid: Trotta.

## Recursos

The Simplicity Institute: [SimplicityInstitute.org](http://SimplicityInstitute.org).  
Ciudades en Transición: [TransitionNetwork.org](http://TransitionNetwork.org).  
Vía Campesina: <https://viacampesina.org/en/>.





## ECOANARQUISMO

**Ted (F. E.) Trainer** es profesor retirado de la Escuela de Trabajo Social de la Universidad de Nueva Gales del Sur, Sydney. Ha escrito numerosos libros y artículos sobre problemas globales, sostenibilidad, crítica radical de la economía, formas sociales alternativas y la transición hacia ellas. Actualmente desarrolla Pigface Point como centro de educación sobre estilos de vida alternativos en las proximidades de Sydney, y una página web de consulta para educadores globales críticos.





## 45. Ecofeminismo

Christelle Terreblanche

**Palabras clave:** economía capitalista patriarcal, dualismo ideológico, trabajo metaindustrial, subsistencia, ecosuficiencia, acción directa

Las ecofeministas señalan las conexiones históricas, materiales e ideológicas entre la subyugación de las mujeres y el dominio de la naturaleza. Como movimiento en evolución, hacen referencia a un variado corpus de teoría política y ética decolonial, instando a analizar cómo los conceptos fundacionales están incorporados en, y corrompidos por, las hipótesis tradicionales de género y sexo. Desde sus inicios en la década de 1960, la teoría ecofeminista se inspiró en la acción directa de las bases. El ecofeminismo creció rápidamente junto con los movimientos antinucleares y pacifistas de los años setenta y ochenta, y en medio de una cada vez mayor preocupación ciudadana por la degradación ambiental. Sus activistas están dondequiera que la reproducción social y ecológica de la vida esté amenazada: ya sea por los desechos tóxicos, la violencia racial, la explotación de quienes se dedican a los cuidados, la pérdida de biodiversidad, la deforestación, la mercantilización de las semillas o la desposesión de tierras ancestrales en nombre del «desarrollo».

Las ecofeministas sostienen que la emancipación humana de las actitudes históricamente patriarcales no se puede lograr sin la liberación de todos aquellos seres calificados como «otros». Consideran que las mujeres en el Norte global y los pueblos campesinos e indígenas del Sur pueden fusionarse en una única y auténtica voz política. La razón es que estos colectivos sociales están capacitados para cuidar la vida humana y no humana. Por lo tanto, como expresión política, el ecofeminismo es *sui generis* y no simplemente una ramificación del feminismo, del marxismo o del ecologismo. Más allá de una recíproca fertilización de ideas, el ecofeminismo rearticula las inquietudes feministas sobre la igualdad social al vincularlas con la justicia y la integridad ecológicas.

El ecofeminismo es a veces considerado como una recuperación de la sabiduría antigua sobre la interconexión de «toda la vida», como el movimiento Chipko de mujeres de la India, que hace siglos protegían los bosques con sus cuerpos amarrados en torno a los árboles. Sin embargo, el término *ecofeminisme* se atribuye al llamamiento de la feminista fran-





cesa Françoise D'Eaubonne, en 1974, por una revolución para salvar la ecosfera. Ella proponía una reconstrucción de las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza y entre los hombres y las mujeres. El pionero análisis histórico de la teórica Carolyn Merchant sobre la revolución científica europea, *La muerte de la naturaleza*, demostró la determinación de los padres de la modernidad de dominar la soberanía reproductiva de las mujeres mediante la cacería de brujas institucionalizada. El conocimiento especializado de las herbalistas y parteras fue reemplazado por una «profesión de la medicina» que consideraba a la naturaleza y al cuerpo como «máquinas». Esto erradicó el principio de precaución inherente a las tareas de cuidados realizadas por las mujeres, mientras que simultáneamente reforzó una antigua ontología dualista de la superioridad y el control de los hombres sobre «los otros», como las mujeres «ingobernables» y la naturaleza «caótica».

Con frecuencia, la moderna ideología liberal hegemónica hace una lectura sesgada de la crítica ecofeminista, entendiéndola que consagra la idea patriarcal de que las mujeres o los nativos están «esencialmente más próximos a la naturaleza» y, por lo tanto, son inferiores. De hecho, las ecofeministas deconstruyen los conceptos binarios hegemónicos derivados del dualismo «hombre versus naturaleza», revelando cómo estos son utilizados por quienes disfrutaban de privilegios de clase, de sexo-género o étnicos para mantener su dominación social sobre «los otros». Si se lo entiende de esta manera, el punto de vista ecofeminista puede contribuir a afianzar la autoconciencia reflexiva de las personas en relación a cómo son consideradas por las vigentes relaciones de poder.

A escala mundial, las mujeres hacen el 65% de todo el trabajo por el 10% de los salarios, mientras que en el Sur global, las mujeres producen entre el 60 y el 80% de todos los alimentos consumidos. A partir de sus investigaciones en el África colonial y en América del Sur, Maria Mies y sus asociados de la Escuela Bielefeld en Alemania propusieron una «perspectiva de subsistencia» que acredita los conocimientos ecológicos de las mujeres y los campesinos como generadores y proveedores de vida. Desde la década de 1980, este argumento económico ha afianzado al ecofeminismo como una postura política posdesarrollista, anticipando alternativas actuales como la cosmovisión indígena latinoamericana del *buen vivir*, o la reciente promoción en Europa del decrecimiento y las economías solidarias. Otro ejemplo de «mal desarrollo» sería la descripción de Vandana Shiva sobre cómo se perdió la soberanía alimentaria comunitaria lograda por las campesinas de la India, después de la introducción de las tecnologías de la Revolución Verde en el siglo XX.





A medida que las soluciones financieras y tecnológicas van profundizando la crisis ecológica, las ecofeministas desenmascaran el complejo carácter de clase, étnico y de género que caracteriza a la apropiación capitalista. Como política materialista es, por definición, no esencialista, pudiendo así establecer la relación entre el consumo excesivo en el Norte global, rico e industrializado, y sus consecuencias en el Sur. Son las periferias del productivismo capitalista patriarcal las que padecen sus efectos colaterales contaminantes, representados como deuda ecológica y como deuda de las mujeres hoy vivas y de las generaciones futuras. Las ecofeministas materialistas, como Ariel Salleh, Mary Mellor, Eva Char-kiewicz, Ana Isla y otras, vinculan la subsistencia con la ecosuficiencia. Sus críticas estructurales de la economía reduccionista destacan su desinterés por el trabajo reproductivo en los hogares y en los campos, y por los ciclos naturales de los que el capitalismo depende.

Las ecofeministas sostienen que el trabajo reproductivo precede a la valorización capitalista y marxista de la producción y el valor de cambio como motor de la acumulación. Salleh considera a estos trabajadores (mujeres, campesinos e indígenas) como una mayoritaria «clase metaindustrial» mundial, cuyas habilidades ponen de manifiesto una epistemología y una ética «materialista personificada». Sus métodos regenerativos de abastecimiento en la naturaleza son una respuesta política y física a la crisis ambiental. Tales trabajadores existen en todo el mundo en un vasto, aunque aparentemente invisible, mosaico de trabajo no alienado, perpetuando la vida mediante una compleja red de relaciones humanidad-naturaleza. El trabajo metaindustrial enriquece los ciclos ecológicos con un «valor metabólico» positivo. Sin duda, el ecofeminismo amplía el enfoque del tradicional análisis de clase marxista. Y, de hecho, su teorización de los fundamentos «naturalizados» de la apropiación capitalista mediante el trabajo reproductivo está siendo abordado por la izquierda académica. No obstante, siempre existe el riesgo de que las teorizaciones sobre las mujeres acaben incorporadas a las metanarrativas patriarcales vigentes.

Una política ecofeminista tiene como objetivo fomentar la emancipación humana a través de economías solidarias regenerativas, basadas en el compartir. Antepone la complejidad a la homogeneidad, la cooperación a la competencia, los bienes comunes a la propiedad y el valor de uso al valor de cambio. Esta política emancipadora está cosechando reconocimientos por su capacidad para esclarecer las convergencias entre los objetivos del ecologismo, el feminismo, el marxismo y la ética indígena centrada en la vida, como el *swaraj* en la India y la ética africana de *ubuntu*. Su análisis aporta una base sociológica sistémica para todas las alternativas





posdesarrollistas, que aspiran tanto a la igualdad como a estilos de vida sostenibles. Las ecofeministas abogan por una visión del mundo basada en el cuidado de la diversidad de todas las formas de vida.

## Referencias

- MERCHANT, C. (1980), *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper.
- MIES, M. y V. SHIVA (2016), *Ecofeminismo. Nueva edición ampliada*. Barcelona: Icaria.
- SALLEH, A. (ed.) (2009), *Eco-Sufficiency and Global Justice: Women Write Political Ecology*. Londres: Pluto Press.

## Recursos

- Marcha Mundial de las Mujeres: [www.marchemondiale.org](http://www.marchemondiale.org).
- Women in Diversity: <http://www.navdanya.org>.
- WoMin — African Women Unite Against Mining: <https://womin.org.za>.

**Christelle Terreblanche** prepara un doctorado en Estudios de Desarrollo en el Centro para la Sociedad Civil de la Universidad de KwaZulu-Natal, Sudáfrica. Sus temas de investigación incluyen el ecofeminismo, la ecología política y la justicia ecológica. Es una veterana corresponsal política y portavoz de la Comisión Sudafricana por la Verdad y la Reconciliación.





## 46. Ecología de la cultura

Ekaterina Chertkovskaya

**Palabras clave:** ecología, cultura, movimientos sociales, Rusia, justicia ambiental

La «ecología de la cultura» puede definirse como un marco conceptual y un espacio de lucha que reúne la sostenibilidad ecológica y cultural de los lugares y espacios en los que la gente vive. El concepto fue introducido en 1979 por Dmitriy Sergeyeovich Likhachyov, un académico soviético e intelectual público que sobrevivió al campo de prisioneros de Solovki y el Bloqueo de Leningrado. Conocido como «la conciencia de la nación», Likhachyov era excepcionalmente franco y manifestó su oposición a temas como la reversión de los ríos siberianos, un proyecto colosal planeado por el gobierno soviético desde la década de 1930, pero finalmente abandonado en 1986.

Likhachyov veía la sostenibilidad ecológica como algo crucial para la vida en la Tierra y criticó la interpretación del progreso como simple expansión industrial. Igualmente importante para él fue la preservación de la cultura y del patrimonio cultural, que eran parte de su forma de entender la ecología. El énfasis simultáneo en el medio ambiente y la cultura no es sorprendente. La visión productivista del progreso en la Unión Soviética y las ideologías que la rodearon no solo derivaron en intervenciones nefastas en el entorno natural, sino también en lo que Likhachyov denominó el entorno cultural, como la arquitectura de los espacios urbanos, que recordaba los tiempos prerrevolucionarios y debía reorganizarse de acuerdo con las visiones soviéticas. Si bien la era soviética aportó indudablemente estilos arquitectónicos, planificación, transporte público y monumentos a los paisajes urbanos, muchos lugares emblemáticos y símbolos del pasado fueron destruidos sin piedad. Irónicamente, hoy en día el legado cultural soviético se encuentra a menudo amenazado, puesto que una característica esencial del capitalismo pos-soviético es la necesidad de obtener ganancias rápidas.

La ecología de la cultura, según Likhachyov, es tan importante para la vida moral de las personas como lo es para el medio ambiente en un sentido biológico para la sostenibilidad de la vida física, siendo ambas inseparables: «No hay una brecha entre las dos, pues no hay un límite







claro entre naturaleza y cultura». La ecología de la cultura no implica una comprensión erudita o exclusiva de la cultura, sino toda la gama de prácticas culturales a través de las cuales las personas dan sentido a sus vidas. Puede manifestarse en construcciones arquitectónicas notables, como las de la vanguardia rusa, que reflejan las ambiciones y potencialidades expresadas en el período inicial de la era soviética, o el arte popular que solía decorar las casas de las aldeas. También puede percibirse en un paisaje ordenado armoniosamente, que permite una vista sobre el río o genera un sentido del espacio. Sin embargo, la ecología de la cultura no se limita a fenómenos materiales o físicos, sino que también puede incluir, por ejemplo, música, danza y literatura.

Si bien la ecología de la cultura no es citada explícitamente por los movimientos sociales de hoy, aporta una articulación útil para las luchas urbanas en la Rusia pos-soviética, que a menudo se oponen a la destrucción del patrimonio material e inmaterial y a la edificación en solares libres. En todo el país, la destrucción arquitectónica tiene lugar con una frecuencia sorprendente y está generando una resistencia activa por parte de movimientos sociales como Archnadzor («Reloj arquitectónico») en Moscú, Zhivoi Gorod («Ciudad viva») en San Petersburgo y movimientos similares en Ufa, Tver, Vologda y otras ciudades. Estos movimientos reúnen a residentes de la ciudad, etnógrafos, ecologistas y activistas diversos.

Si un edificio está en riesgo, remarcar por quién fue construido, qué tiene de especial y qué figuras están asociadas con el lugar es una manera de reforzar la campaña de resistencia, que demuestra la importancia de la ecología de la cultura en las luchas urbanas. Una de tales acciones se llevó a cabo para proteger un edificio que estaba vinculado con la familia de Tolstoi y detalles de *Guerra y paz*. La imagen de Tolstoi, acompañada de una cita de *Guerra y paz* («es mucho más honorable admitir el error propio que dejar que las cosas se tornen irreparables»), se convirtió en el núcleo de la campaña activista. Las luchas estrechamente vinculadas con la ecología de la cultura están a menudo en sintonía con la sostenibilidad ecológica, ya que tanto el entorno cultural como el biofísico se ven amenazados por el desarrollo centrado en la acumulación de capital. Este sería el caso en la campaña contra la construcción de un barrio judicial y residencial a orillas del río Neva, junto a la fortaleza de Pedro y Pablo en San Petersburgo y, en su lugar, se propone la creación de un parque que lleve el nombre de Likhachyov. En este caso, los activistas abogan por un espacio verde en el centro de la ciudad, perfectamente coherente con el paisaje actual.



Los movimientos fundamentados en la ecología de la cultura ponen un fuerte énfasis en la importancia de la justicia participativa, lo que aproxima a la ecología de la cultura con los planteamientos y luchas de la justicia ambiental. Algunos de estos movimientos están tejiendo alianzas e intercambiando información y experiencias, a la vez que fomentan nuevas prácticas y procesos de autoorganización. En la ciudad de Zhukovskiy, la movilización de sus residentes para la protección de los bosques derivó finalmente en la elección del Consejo Popular de Zhukovskiy, una organización para coordinar el control ciudadano sobre los poderes oficiales de la ciudad. En respuesta a las continuas amenazas al patrimonio arquitectónico de Moscú, han surgido numerosas iniciativas para compartir historias y conocimientos sobre la ciudad, que incluyen paseos y charlas coordinados por etnógrafos y entusiastas de la ciudad. Generalmente, estas iniciativas no tienen un carácter comercial, sino que son más bien de carácter convivencial y colectivo, fomentando de tal modo la ecología de la cultura y creando conciencia de las amenazas constantes que se ciernen sobre la ciudad.

La ecología de la cultura tiene la capacidad de hacer confluir luchas diferentes y de alguna manera dispersas, enmarcándolas como un problema común. Debido a su conexión con la sostenibilidad ecológica, la ecología de la cultura también puede ayudar a allanar el camino hacia una mayor conciencia ciudadana sobre los problemas ecológicos. No obstante, para que este potencial transformador se concrete, la ecología de la cultura debe ser considerada como un concepto vivo, abierto a enriquecerse con nuevos significados y nuevos actores que puedan contribuir a su desarrollo.

## Referencias/ Lecturas

- LIKHACHYOV, D.S. (2014/1984), «Ekologiya kul»turi», en *Zametki o russkom*. Moskva: Azbuka-Attikus/Kolibri. [Likhachyov, D.S. (2014/1984) «The Ecology of Culture», en *Notes on the Russian*. Moscú: Azbuka-Attikus/Kolibri.]
- (2000), «Ekologiya kul»turi», en *Russkaya kul»tura*. Moskva: Iskusstvo. Likhachyov, D.S. (2000) «The Ecology of Culture», en *Russian culture*. Moscú: Iskusstvo.
- SONEVYTSKY, M. y A. IVAKHIV (2015), «Late Soviet Discourses of Nature and the Natural: Musical *Avtentyka*, Native Faith, and «Cultural Ecology» after Chernobyl», en *Current Directions in Ecomusicology: Music, Nature, Environment*, A.S. Allen and K. Dawe. Londres: Routledge.



## Recursos

Archnadzor («Observatorio de la arquitectura») — movimiento social centrado en la protección del patrimonio arquitectónico de Moscú.

Website: [www.archnadzor.ru](http://www.archnadzor.ru) (en ruso).

Zhivoi Gorod («Ciudad viva») — movimiento social que reúne a personas que aman y se preocupan por San Petersburgo.

Website: [www.save-spb.ru](http://www.save-spb.ru) (en ruso, alguna información en inglés).

**Ekaterina Chertkovskaya** es una investigadora sobre decrecimiento y estudios críticos sobre organización; es miembro del equipo editor de la revista *ephemera*. Actualmente enseña en la Universidad de Lund, Suecia. Ha sido coordinadora de temas sobre decrecimiento en el Pufendorf Institute for Advanced Studies de la Universidad de Lund (2015-2016).





## 47. Ecología jainista

Satish Kumar

**Palabras clave:** no violencia, moderación, simplicidad, ecología reverencial

El principio más elevado y profundo del jainismo es *ahimsa*, el principio de no violencia total y exhaustiva aplicada al pensamiento, el habla y la acción. Esto significa no violencia hacia uno mismo, hacia los demás y hacia la naturaleza. Por supuesto, los jainistas comprendemos que la no violencia completa no es posible, pero debemos ser conscientes de nuestras actividades mentales, verbales y físicas para minimizar cualquier daño o perjuicio que podamos infligirnos a nosotros mismos o a otros seres vivos. Esta conciencia permanente es clave para maximizar la compasión y minimizar el daño. La importancia de la no violencia es reconocida por muchas religiones, pero está orientada principalmente hacia otros humanos, mientras que los jainistas predicán y practican la no violencia para con todos los seres vivos, incluidos los humanos.

Los jainistas reconocen que la tierra, el aire, el fuego, el agua, las plantas, los bosques y los animales, en otras palabras, todo el mundo natural está vivo. La naturaleza tiene alma e inteligencia. Por lo tanto, toda vida es sagrada y debe ser tratada con reverencia. Por tal razón, la ecología jainista es una ecología reverencial. Muchos creen que en cierto modo la vida humana es superior a la vida no humana y que, por lo tanto, podemos sacrificar la vida no humana para nuestro provecho. De ahí que sea tan frecuente la producción y el consumo de carne, la destrucción de las selvas tropicales y la sobrepesca de los océanos. Pero los jainistas debemos mostrar la misma reverencia a la vida humana y a la vida no humana. Por lo tanto, no solo la producción y el consumo de carne y pescado es un sacrilegio para los jainistas, sino que están obligados incluso a limitar su consumo de plantas. Por ejemplo, mi madre no comía patatas ni zanahorias ni ninguna otra raíz, porque creía que perturbar el suelo y arrancar vegetales era una forma sutil de violencia. Solo debíamos tomar lo que las plantas nos dan como fruta madura. Ella limitaba la cantidad de verduras y frutas que consumía. Consideraba que la práctica de la no violencia requiere practicar la moderación.

Y a través de la práctica de la moderación, logramos la paz con nosotros mismos, la paz con las personas y la paz con la naturaleza. Mantener



a los animales en condiciones crueles en granjas industriales, envenenar el suelo con productos químicos, la destrucción de los bosques tropicales y la sobrepesca de los océanos son actos de guerra contra la naturaleza. El principio de *ahimsa* requiere la paz con el planeta Tierra.

La vida es interdependiente e interconectada. Como en una familia, padres e hijos, esposos y esposas, hermanos y hermanas se cuidan mutuamente, de la misma manera deberíamos tratar a las personas de todas las naciones, de todas las religiones, razas y colores como hermanos y hermanas, y practicar la compasión hacia todos ellos. Antes de ser estadounidenses o rusos, británicos o franceses, indios o pakistaníes, hindúes o musulmanes, cristianos o judíos, budistas o jainistas, negros o blancos, todos somos humanos. Somos miembros de una sola familia humana. Este sentido de la unidad de toda la vida va más allá de la vida humana. Las aves que vuelan por el cielo, los animales que vagan por los bosques y las lombrices que trabajan bajo el suelo son nuestros parientes y, por lo tanto, no podemos hacerles daño. Nuestro deber sagrado es practicar la compasión y realzar toda la vida.

Otro principio jainista de igual importancia es la *aparigraha*. Es una palabra muy bonita pero no es fácil de traducir. Significa libertad de la servidumbre a las posesiones materiales. Es un principio ecológico, de reducción del consumo y de acumulación mínima de posesiones materiales. Si puedo arreglármelas con tres o cuatro camisas, ¿por qué tengo que tener diez o veinte? ¿Por qué necesito acumular un armario lleno de zapatos? Esto va por cada posesión material. Se pide a los jainistas que utilicen los objetos materiales para satisfacer sus necesidades y no su codicia, y que se liberen de la carga, la preocupación y la ansiedad de poseer cosas.

El principio de *aparigraha* es justo lo opuesto a la moderna interpretación de la economía, donde la maximización de la producción y del consumo es el factor esencial. Incluso en la época de las celebraciones religiosas las compras y el consumo tienen prioridad. Las personas se obsesionan tanto con comprar y vender que se quedan sin tiempo, o con muy poco tiempo, para ellas y su alimento espiritual.

En una sociedad consumista, la mayoría de la gente no tiene tiempo para la poesía, el arte o la música. No hay tiempo para la familia o los amigos. No hay tiempo para pasear en soledad y apreciar la naturaleza, no hay tiempo para celebrar. Este tipo de vida es la antítesis de la *aparigraha*. Si pudiésemos recuperar y reactivar los principios de *ahimsa* y *aparigraha*, no tendríamos crisis ecológicas, injusticias sociales ni explotación de los débiles.

*Ahimsa* y *aparigraha* dan prioridad a la calidad de vida sobre la cantidad de posesiones materiales. Con un buen cuidado de la tierra, todos los

humanos pueden tener una buena vida, buena comida, buena vivienda, buena educación y buena atención médica. Para los jainistas, la pregunta no es cuánto tienes, sino ¿tu vida es buena, feliz y plena? Menos es más, siempre que ese menos sea nutriente y edificante.

Con frecuencia, las religiones se quedan atascadas en las tradiciones, volviéndose literales y dogmáticas. Pierden su inspiración inicial, y esto ha sucedido con el jainismo. Posiblemente la mayoría de los jainistas de hoy no practican *ahimsa* y *aparigraha*. Sin embargo, hay numerosos jainistas radicales que están volviendo a sus raíces y descubriendo que las prácticas basadas en estos principios no solo son buenas para ellos en particular, sino también para la sociedad y el planeta Tierra.

Por ejemplo, un monje llamado Hitaruchi y sus seguidores en Gujarat (India occidental) practican los principios ecológicos de la no violencia y la moderación en la vida diaria. Evitan por completo el uso del plásticos y minimizan el uso de productos industriales a favor de productos locales hechos a mano. Hay un movimiento iniciado por la secta jainista Terapanthi a fines de la década de 1940, llamado Movimiento de los pequeños votos (*anuvrat*). Promueven activamente un estilo de vida simple, libre de codicia y corrupción, y viven ligeramente para minimizar cualquier daño al mundo natural. Este movimiento ha ganado un gran número de seguidores en la India. Hay muchos jainistas individuales que también redescubren sus raíces y desechan la noción de desarrollo, por considerarlo despilfarrador y contaminante. Pero para que la ecología jainista pase a ser parte de los movimientos que se enfrentan a las crisis ecológicas y sociales actuales, se necesitará mucho más de ese redescubrimiento y de esas prácticas.

## Recursos

KUMAR, S. (2006), *Tú eres, luego yo soy*. Valencia: Ediciones i.  
Sobre el movimiento Anuvrat: <http://terapanth.com/Anuvart.htm> y <http://www.anuvibha.org/about/>

**Satish Kumar** es editor jefe de la revista *Resurgence & Ecologist* ([www.resurgence.org](http://www.resurgence.org)), y el fundador del Schumacher College del Reino Unido.



## 48. Ecología profunda

John Seed

**Palabras clave:** ecología profunda, antropocentrismo, ética ecológica

La Ecología profunda es un desafío fundamental para el antropocentrismo o chovinismo humano. Esta idea, que los humanos somos la corona de la creación, la fuente de todo valor, la medida de todas las cosas, está profundamente arraigada en la conciencia y en la cultura global dominante.

Cuando nosotros, como seres humanos, investigamos y logramos atravesar nuestras capas de autovaloración antropocéntrica, comienza a producirse un profundo cambio en la conciencia. La alienación disminuye. El humano ya no es un extraño, que existe separado. Es entonces cuando reconocemos que nuestra condición de humanos es simplemente la etapa más reciente de nuestra existencia, y cuando dejamos de identificarnos exclusivamente con este capítulo de la evolución comenzamos a entrar en contacto con nosotros mismos como mamíferos, como vertebrados, como una especie que ha surgido recientemente de la selva tropical. A medida que la niebla de la amnesia se dispersa, se produce una transformación en nuestra relación con otras especies y en nuestro compromiso con ellas. Lo que aquí se describe no debe considerarse meramente intelectual. El intelecto es un punto de entrada al proceso descrito y el más fácil de comunicar.

Sin embargo, para algunas personas, este cambio de perspectiva se deriva de acciones en nombre de la Madre Tierra. «Estoy protegiendo la selva tropical» se convierte gradualmente en «Soy parte de la selva tropical protegiéndome a mí mismo. Soy esa parte de la selva tropical que recientemente accedió al pensamiento». ¡Qué alivio, entonces! Los miles de años de imaginada separación han terminado y podemos comenzar a recordar nuestra verdadera naturaleza. Es decir, el cambio es espiritual, «pensar como una montaña», para tomar prestadas las palabras de Aldo Leopold; a veces este cambio de conciencia se conoce como «ecología profunda».

A medida que nuestra memoria profunda mejora, a medida que las implicaciones de la evolución y la ecología se internalizan y reemplazan a las anticuadas estructuras antropocéntricas de nuestra mente, comienza una identificación con toda la vida. Luego llegamos a comprender que la distinción entre «vida» y «sin vida» es un constructo humano. Cada átomo





en este cuerpo existió antes de que la vida orgánica emergiera hace 4.000 millones de años. ¿Recuerdas nuestra infancia como minerales, como lava, como rocas? Las rocas encierran la posibilidad de metamorfosearse en cosas como esta. Somos las rocas bailando. ¿Por qué las miramos con un aire tan condescendiente? Ellas son una parte inmortal de nosotros.

Si nos embarcamos en un viaje tan profundo, al regresar a la consensuada realidad actual, podemos descubrir que nuestras acciones en nombre del medio ambiente están purificadas y fortalecidas por la experiencia. Hemos encontrado aquí un nivel de nuestro ser que la polilla, el óxido, el holocausto nuclear o la destrucción de la reserva genética de la selva tropical no corrompen. El compromiso de salvar el mundo no se ve disminuido por la nueva perspectiva, aunque el miedo y la ansiedad que eran parte de nuestra motivación comienzan a disiparse y son reemplazados por un cierto desinterés. Actuamos porque la vida es la única alternativa, pero las acciones de una conciencia desinteresada y menos apegada pueden ser más efectivas.

De todas las especies que han existido, se estima que en la actualidad existen menos de una de cada mil. Las demás están extintas. A medida que el entorno natural cambia, se extingue toda aquella especie que no pueda adaptarse, cambiar, evolucionar. Toda la evolución tiene lugar de esta manera. Fue así como un pez hambriento de oxígeno, nuestro ancestro, comenzó a colonizar la tierra. La amenaza de extinción es la mano del alfarero que moldea todas las formas de vida. La humana es una de las millones de especies amenazadas por la extinción inminente a causa de un desastre climático y otros cambios ambientales. Y si bien es cierto que la «naturaleza humana» atestiguada por 12.000 años de historia escrita no ofrece muchas esperanzas de que podamos cambiar nuestras beligerantes, avariciosas e ignorantes costumbres, la mucho más larga historia fósil nos asegura que *podemos* cambiar. *Somos* el pez y la mirada de otras proezas de flexibilidad ante la muerte que el estudio de la evolución nos demuestra. A pesar de nuestra reciente «humanidad», una cierta confianza estaría justificada. Desde este punto de vista, la amenaza de extinción se presenta como una invitación a cambiar, a evolucionar. Después de un breve respiro de la mano del alfarero, aquí estamos nuevamente en el toro. El cambio que se requiere de nosotros es un cambio de la conciencia.

La ecología profunda es la búsqueda de una conciencia viable. Seguramente la conciencia emergió y evolucionó de acuerdo con las mismas leyes que todo lo demás. Asediada por presiones ambientales, la mente de nuestros antepasados, una y otra vez, debe haberse visto obligada a trascenderse a sí misma. Para sobrevivir a nuestras actuales presiones ambientales,







debemos recordar conscientemente nuestra herencia evolutiva y ecológica. Debemos aprender a pensar como una montaña. Si hemos de estar dispuestos a desarrollar una nueva conciencia, debemos afrontar plenamente nuestra inminente extinción, la presión ambiental suprema, sumergirnos en el horrible pronóstico. Esto significa reconocer esa parte de nosotros que rechaza esta verdad, que se esconde de la humana desesperanza mediante la intoxicación o el atareamiento, cuya carrera de 4.000 millones de años toca a su fin, cuya vida orgánica está a un milímetro de haber acabado. Una perspectiva biocéntrica, la comprensión de que las rocas *bailarán* y que las raíces son más profundas que 4.000 millones de años, puede darnos el valor para afrontar el desaliento y alcanzar una conciencia más viable, que sea sostenible y que esté nuevamente en armonía con la vida.

El término «ecología profunda» fue acuñado por el filósofo escéptico y ecoactivista noruego Arne Naess (1912-2009). El movimiento de la ecología profunda fue impulsado por el sociólogo estadounidense Bill Devall (1938-2009) y por el filósofo George Sessions (1938-2016). Posteriormente fue recuperado por el fundador de Esprit y defensor de la vida silvestre Doug Tompkins (1943-2015), que en 2005 publicó una colección de once volúmenes de la obra de Naess a través de su Fundación Ecología Profunda. La ecología profunda se ha convertido en una línea fundamental en el ámbito académico de la ética ecológica.

## Referencias

- DEVALL, B., disponible en <https://muse.jhu.edu/article/11195>.  
DEVALL, B. y G. SESSIONS, disponible en [www.amazon.com/Deep-Ecology-Living-Nature-Mattered/dp/0879052473](http://www.amazon.com/Deep-Ecology-Living-Nature-Mattered/dp/0879052473).  
NAESS, A., disponible en [www.deepecology.org/publishing\\_arne.htm](http://www.deepecology.org/publishing_arne.htm).

## Recursos

- SEED, J., entrevistas y ensayos: disponibles en [www.rainforestinfo.org.au/john-seed.htm](http://www.rainforestinfo.org.au/john-seed.htm) and [www.rainforestinfo.org.au/deep-eco/welome.htm](http://www.rainforestinfo.org.au/deep-eco/welome.htm).

**John Seed** es el fundador del Rainforest Information Centre. Desde 1979 ha participado en acciones directas y campañas para la protección de las selvas tropicales de todo el mundo. Ha escrito, ofrecido conferencias y coordinado talleres sobre ecología profunda durante 25 años; ha sido galardonado con la Order of Australia Medal (OAM) por sus servicios en favor de la conservación.





## 49. Ecología social

Brian Tokar

**Palabras clave:** democracia directa, ecología, confederación, jerarquía, comunidad, asamblea, movimientos sociales

La ecología social ofrece una perspectiva política revolucionaria y reconstructiva, que cuestiona la visión convencional de las relaciones entre las comunidades humanas y el mundo natural, y ofrece una imagen alternativa de ciudades, pueblos y vecindarios libres, confederados y directamente democráticos que intentan volver a armonizar esas relaciones. La ecología social fue desarrollada inicialmente por el teórico social Murray Bookchin, que desarrolló su obra en Estados Unidos desde la década de 1960 hasta principios de la década de 2000, y posteriormente fue profundizada por sus colegas y muchos otros teóricos de todo el mundo. La ecología social ha tenido un papel influyente en diversos movimientos sociales, incluidas las campañas de la década de 1970 contra la energía nuclear, los movimientos alterglobalización y por la justicia climática, y la actual lucha por la autonomía democrática de las comunidades kurdas en Turquía y Siria.

La ecología social parte de la convicción de que los problemas ambientales son fundamentalmente de naturaleza social y política, y están arraigados en los legados históricos de dominación y jerarquía social. Se fundamenta en las corrientes anarquistas y socialistas libertarias, cuestionando el capitalismo y el Estado nación y considerando a las instituciones de democracia local como el mejor antídoto contra el poder estatal centralizado. Murray Bookchin fue uno de los primeros pensadores occidentales en identificar el imperativo de crecimiento del capitalismo como una amenaza fundamental para la integridad de los ecosistemas vivos y argumentó que las preocupaciones sociales y ecológicas son esencialmente inseparables. Mediante minuciosos análisis de historia y antropología, Bookchin cuestionó la predominante noción occidental de que los humanos intrínsecamente buscan imperar sobre el mundo natural, concluyendo que la hegemonía sobre la naturaleza es un mito arraigado en las relaciones de dominación entre las personas, surgidas a partir del colapso de las antiguas sociedades tribales de Europa y Oriente Medio. Los ecologistas sociales también están influenciados por elementos del pensamiento indígena norteamericano y



por diversas escuelas de teoría social crítica, incluido el enfoque históricamente arraigado del feminismo ecológico, con pioneras como las ecologistas sociales Ynestra King y Chaia Heller.

A partir de estas influencias, la ecología social resalta determinados principios sociales igualitarios que muchas culturas indígenas, tanto pasadas como presentes, han tenido en común, y los presenta como guías para un orden social renovado. Tales principios han sido promovidos tanto por antropólogos críticos como por pensadores indígenas, e incluyen criterios de interdependencia, reciprocidad, unidad en la diversidad y una ética de la complementariedad; es decir, el equilibrio de roles entre varios sectores sociales, especialmente compensando de forma activa las diferencias entre los individuos. El conflicto inherente entre estos principios rectores y los de las sociedades jerárquicas cada vez más estratificadas, ha fomentado los enfrentamientos entre dominación y libertad a lo largo de gran parte de la historia humana.

La investigación filosófica realizada por la ecología social examina el surgimiento de la conciencia humana desde dentro de los procesos de la evolución natural. La perspectiva del naturalismo dialéctico analiza las fuerzas dinámicas de la historia evolutiva y considera la evolución cultural como un desarrollo dialéctico influenciado por factores naturales y sociales. Los ecologistas sociales cuestionan los puntos de vista predominantes sobre la naturaleza como un «reino de la necesidad», sugiriendo que, puesto que la evolución natural mejoró las cualidades de diversidad y complejidad, y también sentó las bases de la creatividad y la libertad humanas, es indispensable que nuestras sociedades expresen y elaboren plenamente tales tendencias evolutivas subyacentes.

Estas exploraciones históricas y filosóficas proporcionan una base para la estrategia política de la ecología social, que se define como municipalismo libertario (o confederal) o, más simplemente, como *comunalismo*, que proviene de las ideas fundamentales de la Comuna de París de 1871. La ecología social recupera las antiguas raíces griegas de la palabra «política» como la autogestión democrática de la *polis* o municipio. Bookchin proponía ciudades, pueblos y vecindarios liberados, gobernados por asambleas populares abiertas, que se confederarían libremente para escapar del provincianismo, alentar la independencia y construir un contrapoder genuino. Celebró las tradiciones duraderas de los Town Meetings (reuniones ciudadanas) en Vermont y en toda la región estadounidense de Nueva Inglaterra, recordando cómo los Town Meetings de la región adquirieron un carácter cada vez más radical e igualitario en los años previos a la revolución estadounidense.



Los ecologistas sociales consideran que así como las instituciones del capitalismo y el Estado aumentan la estratificación social y explotan las divisiones entre las personas, las estructuras alternativas arraigadas en la democracia directa pueden promover el surgimiento de un interés social generalizado por la renovación social y ecológica. Las personas inspiradas por este punto de vista han incorporado estructuras de democracia directa y asambleas populares en numerosos movimientos sociales de Estados Unidos, Europa y otras regiones, desde campañas populares de acción directa contra la energía nuclear a fines de la década de 1970 hasta los movimientos más recientes por la justicia global, la alterglobalización y Occupy Wall Street. La dimensión prefigurativa de estos movimientos, que anticipan y establecen los diversos elementos de una sociedad liberada, ha alentado a los participantes a desafiar el status quo y promover visiones transformadoras de futuro.

Los ecologistas sociales también han tratado de renovar la tradición utópica en el pensamiento occidental. El cofundador del Instituto de Ecología Social, Dan Chodorkoff, aboga por un «utopismo práctico», combinando los conceptos teóricos y la praxis política de la ecología social con avanzados principios de construcción ecológica y rediseño urbano, junto con ecotecnologías para la producción de alimentos, energía y otras necesidades. Los conceptos de diseño ecológico como la permacultura, que fomentan una comprensión más profunda de los patrones del mundo natural, concuerdan con la visión de la ecología social de que los seres humanos pueden participar en la naturaleza de maneras creativas y mutuamente beneficiosas, a la vez que buscan superar los legados históricos de abuso y destrucción.

La perspectiva de la ecología social ha influido profundamente en los integrantes de los movimientos sociales internacionales, desde los primeros años de la política verde hasta las recientes campañas por el empoderamiento local mediante asambleas populares en varias ciudades europeas y canadienses. Los ecologistas sociales han influido en la defensa de un diseño urbano más ecológico y a favor del poder vecinal en muchas regiones del mundo. Tal vez la influencia actual más destacable sea sobre los militantes de las regiones kurdas de Medio Oriente, donde poblaciones étnicamente diversas, marginadas durante mucho tiempo por las potencias coloniales y estatales, han creado instituciones de democracia directa confederal en una de las regiones del mundo más devastadas por la guerra. A pesar de la persistente guerra sectaria y la violencia religiosa, los pueblos kurdos próximos a la frontera turco-siria están trabajando para lograr la equidad de género y la reconstrucción ecológica, claramente





influenciados por la ecología social y otros enfoques sociales críticos, fundamentados en una amplia variedad de perspectivas culturales.

## Referencias

- BOOKCHIN, M. (1999) [1982], *La ecología de la libertad: La emergencia y la disolución de las jerarquías*. Madrid: Madre Tierra.
- (2015), *The Next Revolution: Popular Assemblies and the Promise of Direct Democracy*. Nueva York: Verso Books.
- EIGLAD, E. (ed.) (2015), *Social Ecology and Social Change*. Porsgrunn, Noruega: New Compass Press.

## Recursos

El Instituto para la Ecología Social una organización educativa y activista, fundada en Vermont, EE UU, en 1974, para promover y desarrollar las ideas de la ecología social y fomentar experiencias educativas que mejoren la comprensión de las personas sobre su relación con el mundo natural y entre sí. Para más información, incluyendo una variedad de programas educativos actuales, ver [social-ecology.org](http://social-ecology.org) o contactar con [info@social-ecology.org](mailto:info@social-ecology.org).

New Compass Press es el brazo editorial de un colectivo noruego de activistas en varios movimientos ambientales y sociales, inspirados por la teoría y la praxis de la ecología social. New Compass ha publicado cerca de veinte libros de ecologistas sociales y pensadores afines, y mantiene un sitio web con criterio internacionalista en [new-compass.net](http://new-compass.net).

**Brian Tokar** es profesor de Estudios Ambientales en la Universidad de Vermont, además de consejero y nuevo director del Instituto para la Ecología Social. Su libro más reciente es *Toward Climate Justice: Perspectives on the Climate Crisis and Social Change* (Edición revisada, New Compass Press, 2014).





## 50. Economías Comunitarias

J.K. Gibson-Graham

**Palabras clave:** diversidad, comunión, negociación ética, hábitat

El término «economía comunitaria» designa un espacio de reflexión y acción. Las economías comunitarias integran prácticas diversas y éticamente negociadas que defienden los medios de vida de los seres humanos y no humanos y la preservación de hábitats florecientes. Mediante la representación de otros mundos, aquí y ahora, ponen en cuestión y eluden el dominio del capitalismo.

En 1996, en un mundo en el que la economía capitalista había llegado a representar el único tipo de economía posible, la geógrafa económica feminista J.K. Gibson-Graham planteó que la forma en que «la economía» es caracterizada limita nuestras acciones para cambiarla. Con la desaparición del socialismo de Estado como opción opuesta, parecía que la única respuesta política era criticar al capitalismo y buscar estrategias de resistencia. Pero ¿qué pasaba con el alentador proyecto de diseñar economías más equitativas y sostenibles?

Gibson-Graham señaló la increíble diversidad de prácticas económicas, como trabajar, hacer negocios y realizar transacciones de bienes y servicios que estaban excluidas de las teorías económicas ortodoxas o que solo se incluían como prácticas subordinadas, incapaces de «impulsar» el dinamismo económico. Como bien saben las feministas, antropólogos y teóricas del Sur global, el trabajo no remunerado de las mujeres y los miembros de la familia, los agricultores de subsistencia, los pequeños comerciantes, los cuidadores de tierras indígenas y las cooperativas de trabajadores y productores «sostienen la mitad del cielo». Gibson-Graham argumentó que los interesados en cambiar el mundo estaban ignorando toda una gama de modelos económicos. ¿Qué pasaría si estas diversas actividades económicas se convirtieran en una nueva base para la comprensión y la acción colectivas?

A tal fin, se propuso el término «economía comunitaria» para describir la diversidad de esfuerzos encaminados a crear formas más responsables éticamente de gestionar la supervivencia, es decir, la satisfacción de las necesidades básicas, y de generar y distribuir los excedentes que permiten que la vida florezca. Al utilizar el potente concepto de «comunitaria» para





adjetivar el término «economía» y eliminar así el término «capitalista» como primordial, nuestro objetivo fue resaltar el hecho de que, a pesar de las diferencias sociales y culturales, la convivencia es el punto de partida desde donde las personas, «nosotras», debemos comenzar a negociar y gestionar nuestro hogar terrenal, nuestros *oikos*.

En *Take Back the Economy (Recuperar la economía)*, Gibson-Graham y sus colegas resumen los intereses de una economía comunitaria en la siguiente secuencia de preguntas:

- ¿Qué necesitamos realmente para vivir vidas saludables, tanto material como psíquicamente? *¿Cómo sobrevivimos bien?*
- ¿Qué hacemos con lo que queda después de satisfacer nuestras necesidades de supervivencia? *¿Cómo distribuimos el excedente?*
- ¿Qué clase de relaciones tenemos con las personas y los entornos que nos permiten sobrevivir bien? *¿Cómo nos relacionamos con los demás cuando buscamos sobrevivir bien?*
- ¿Qué materiales y energía utilizamos en el proceso de sobrevivir bien? *¿Qué consumimos?*
- ¿Cómo conservamos, restauramos y reponemos los dones de la naturaleza y del intelecto de los que dependen todos los humanos? *¿Cómo cuidamos nuestros bienes comunes?*
- ¿Cómo almacenamos y usamos nuestros excedentes y ahorros para que las personas y el planeta reciban apoyo y se mantengan? *¿Cómo hacemos futuros?*

Estas preguntas sirven de guía a muchas innovaciones existentes, a experimentos prácticos y a movimientos sociales embarcados en hacer posibles «otros mundos». Pensemos, por ejemplo, en los movimientos a favor de la renta básica ciudadana, las ciudades en transición, la economía solidaria, el buen vivir, el comercio justo, el consumo sostenible, los fideicomisos de tierras comunitarias, la banca ética y las finanzas comunitarias, las cooperativas de trabajadores y el cuidado de la Tierra, por mencionar solo algunos.

En todas partes hay ejemplos de personas que ponen en práctica formas más respetuosas de satisfacer sus necesidades y las de otros sin dañar el medio ambiente o ignorar a las generaciones futuras. Estos movimientos generalmente se centran en preocupaciones particulares y locales sobre personas, especies y paisajes. Pero también están vinculados a coaliciones que tienen fuerza política a escala nacional y global. Consideremos el impacto a múltiples niveles del movimiento por el comercio





justo. En este caso, los nuevos estándares que protegen a las personas y los ecosistemas no se ven perjudicados por las transacciones de mercancías que continuamente se negocian según normas internacionales. También se puede recordar la voluntad común de las alianzas internacionales que condujeron a los acuerdos sobre la regulación de los clorofluorocarbonos, protegiendo del agujero de ozono a los bienes comunes atmosféricos. El lenguaje de una «economía comunitaria», a diferencia de la economía «capitalista», permite un replanteamiento transformador de lo que se considera el núcleo de la razón económica. Sitúa en primer plano la profunda interdependencia que los humanos tienen entre sí y con los entes no humanos, ya sean especies vegetales y animales, comunidades de hongos y bacterias o sistemas geológicos y climatológicos planetarios.

Pero, ¿puede la lógica de las economías comunitarias superar la hegemonía del pensamiento y el funcionamiento económico capitalista? Sin duda, un requisito previo para esta sustitución consiste en desarrollar un modo diferente de conocer, representar y hablar de «realidades» económicas. Por otra parte, la experimentación económica sobre el terreno proporciona a la comunidad inspiración para lo que viene después. Una creciente red de pensadores y activistas está actualmente analizando las interacciones de la economía comunitaria. El objetivo es diseñar sistemas adaptativos complejos, regidos no por el capital, sino por negociaciones éticas coherentes con las necesidades del mundo «más que humano». Al compartir nuestras capacidades, actuando y pensando juntos, estamos escogiendo una vía «más allá del desarrollo» como hasta ahora se lo ha conocido.

## Referencias

- GIBSON-GRAHAM, J.K. (1996), *The End of Capitalism (As We Knew It): A Feminist Critique of Political Economy*. Oxford: Blackwell.
- GIBSON-GRAHAM, J.K. , J. CAMERON y S. HEALY (2013), *Take Back the Economy: An Ethical Guide For Transforming Our Communities*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- GIBSON-GRAHAM, J.K. , J. CAMERON y S. HEALY. «Commoning as a Post-capitalist Politics» en *Releasing the Commons*, coordinado por A. Amin y P. Howell. Londres y Nueva York: Routledge.

## Recursos

La página web de *Community Economies* contiene artículos, documentales, recursos educativos, manuales de investigación para la acción e información





sobre los miembros del Colectivo para las Economías Comunitarias: [www.communityeconomies.org](http://www.communityeconomies.org).

*Community Economies Research Network* (Red de investigación sobre economías comunitarias) congrega a 140 académicos, académicas y activistas de 15 países que comparten un interés común en investigar y promover nuevas visiones de la economía: <http://www.communityeconomies.org/ce-research-network-cern>.

Página web de *Take Back the Economy: An Ethical Guide for Transforming Our Communities*, incluye herramientas para recuperar la economía y descripciones sobre su uso: <http://takebackeconomy.net/>.

**J.K. Gibson-Graham** es el seudónimo compartido por la desaparecida Julie Graham (fallecida en 2010) y Katherine Gibson, Profesora de Investigación en el Instituto para la Cultura y la Sociedad de la Western Sydney University. J.K. Gibson-Graham fueron cofundadoras del Colectivo para las Economías Comunitarias, que actualmente acoge una creciente «Red de investigación sobre economías comunitarias», de alcance internacional.



## 51. Economía del don

Simone Wörer

**Palabras clave:** don, economía, patriarcado, matriarcado, orientación a las necesidades, maternalidad

La economía del don se basa en el principio de que los bienes y servicios materiales e inmateriales se entregan o se reciben sin una obligación inmediata o futura de devolver lo recibido. Esta sería la definición común del término. La mayoría de los académicos que vienen trabajando en torno al don y la economía del don son hombres, blancos y patriarcales. Ignoran a las mujeres como suministradoras de dones, niegan la maternidad y la naturaleza dentro del ámbito del don como principio fundamental y desmenuzan el don con el fin de crear una idea de este como un contrato vinculante controlable y predecible. Muchos de estos autores, como Mauss, Serres o Bataille, interpretan el don incluso como un acto violento y no distinguen entre las lógicas del don y el intercambio patriarcal. Además, la mayoría de esos enfoques son antropológicos y se centran en sociedades «primitivas», sin darse cuenta de que una cultura del don y la economía del don todavía continúan vigentes en el patriarcado capitalista global.

En los últimos años, hemos sido testigos de un renacimiento de las teorías del don y la economía del don. Por ejemplo, el libro *Sacred Economies* de Charles Eisenstein y el trabajo pionero de Genevieve Vaughan intentan demostrar que no habría vida humana sin el don. Eisenstein comienza su análisis de la historia del dinero con unas palabras significativas «Al principio era el don» y Vaughan parte del comienzo de nuestras vidas como hijos de una madre humana y destaca la importancia crucial de la atención materna y el cuidado orientados a las necesidades. Desde un punto de vista semiótico, desarrolla el concepto de *homo donans*, describiendo a los humanos como seres que dan y reciben regalos y resalta las raíces maternas de la economía del don. No obstante, necesitamos una comprensión integral. El desarrollo de una visión del mundo alternativa y *radical* requiere un análisis profundo del patriarcado, combinando la crítica de sus sistemas económicos y tecnológicos con los hallazgos de la red de Ciencias Matriarcales Modernas y con los vínculos entre el feminismo y la ecología que proponen



las ecofeministas. Esta comprensión integrada debería contribuir a (re) descubrir las raíces maternas de la economía del don y su cultura afirmadora de la vida.

El vientre de la madre es el *topos* original, un lugar donde experimentamos la interconexión y la satisfacción directa de nuestras necesidades. Podría considerarse como el primer ejemplo de economía del don. Desde un punto de vista psicológico, podríamos decir que en este comienzo de nuestras vidas, la madre es nuestro primer Otro, pero no estamos separados de ella. Al contrario, en esta etapa experimentamos el mundo en su totalidad. Después de nacer todavía experimentamos el mismo mundo, pero por primera vez sentimos una distancia cuando nos separamos del *topos* original. La necesidad de superar esta distancia podría ser el comienzo de la ternura, la dedicación y la orientación hacia el Otro. Las sociedades matriarcales, como comunidades centradas en la madre y favorables al don y a las economías del don, pueden, colectivamente, tener presente este origen. Además, los matriarcados y las sociedades indígenas en general reconocen a la Madre Tierra como una entidad que da y recibe. El estudio de las Ciencias Matriarcales Modernas ha demostrado que los matriarcados están profundamente comprometidos con los principios del equilibrio y la interconexión, y que respetan la diversidad entre los seres humanos y la naturaleza, los géneros y las generaciones. No hay propiedad privada en las economías matriarcales del don, y el bienestar de todos sus miembros se considera prioritario. La producción se basa en los principios de subsistencia y cooperación, y en lugar de acumular y atesorar bienes, en los matriarcados todo circula como dones.

Los elementos básicos de una economía del don son los siguientes:

- equilibrio mediante la circulación
- interconexión y diversidad
- abundancia y limitación del ego
- atención maternal y orientación a las necesidades

En su libro *El don: la creatividad y el artista en el mundo moderno*, Lewis Hyde señala que cuando el don deja de circular y se convierte en capital, aparece el hambre. Hyde no es el único que describe el movimiento del don como una especie de flujo nutricional circular. Tal cosa es lo opuesto a la lógica patriarcal del intercambio basada en el lema *do ut des*, dar con la intención de recibir. Las investigadoras de la Teoría Crítica del Patriarcado demuestran que el patriarcado, par-

ticularmente en su expresión capitalista, explota, se apropia y trata de arrebatarse al don su carácter de lógica original de la vida y de práctica de la vinculación. Al hacer tal cosa, las conexiones orientadas al don, tanto en la naturaleza como en la comunidad humana, son brutalmente transformadas en sistemas similares a máquinas, formados por partes intercambiables e infértiles, y que funcionan como productos hechos por el hombre: mercancías, maquinaria, armas y dinero. El patriarcado capitalista produce escasez al matar la vida material e inmaterial. El abuso de la concesión de dones en aras de la acumulación y el beneficio, en combinación con estructuras de dominación, provoca una sospecha generalizada sobre las prácticas del don orientadas a las necesidades y al Otro. El patriarcado capitalista trata de controlar completamente el ejercicio del don, por ejemplo, en términos de consumo forzado o trabajo no remunerado. Sin embargo, una economía del don se basaría en el flujo nutricional del don orientado a las necesidades, tanto en su expresión material como inmaterial y, como lo define Werlhof, en el principio de «Interconexión de todos los seres».

## Referencias

- GÖTTNER-ABENDROTH, H. (2007), «Matriarchal Society and the Gift Paradigm: Motherliness as an Ethical Principle», en *Women and the Gift Economy: A Radically Different Worldview Is Possible*, coordinado por Genevieve Vaughan. Toronto: Inanna.
- VAUGHAN, G. (2015), *The Gift in the Heart of Language: The Maternal Source of Meaning*. Milán: Mimesis International.
- VON WERLHOF, C. (2011), *The Failure of Modern Civilization and the Struggle for a «Deep» Alternative: On «Critical Theory of Patriarchy» as a New Paradigm*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- WÖRER, S. (2012), *Politik und Kultur der Gabe: Annäherung aus patriarchatskritischer Sicht*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

## Recursos

- [www.gift-economy.com](http://www.gift-economy.com): Sitio web de Genevieve Vaughan, que incluye sus propios artículos y libros, además de colaboraciones para la red International Feminists for a Gift Economy.
- [www.fipaz.at](http://www.fipaz.at): Forschungsinstitut für Patriarchatskritik und alternative Zivilisationen FIPAZ e.V. Innsbruck, Austria —una asociación independiente dedicada a la investigación y la sensibilización sobre la Teoría Crítica del Patriarcado y las posibles alternativas civilizatorias.



## ECONOMÍA DEL DON

**Simone Wörner**, PhD, MEd, MPS, ha completado su tesis doctoral de ciencias políticas, *La crisis del don*, en la Universidad de Innsbruck, bajo la asesoría de Claudia von Werlhof. Es una investigadora independiente, autora de un libro y diversos artículos sobre el don y la economía del don; miembro del Planetary Movement for Mother Earth y del Forschungsinstitut für Patriarchatskritik und alternative Zivilisationen (FIPAZ), Austria.





## 52. Economía democrática en Kurdistán

Azize Aslan y Bengi Akbulut

**Palabras clave:** democracia, ecología, emancipación de género, necesidades

El sector del Movimiento Kurdo que sigue la ideología desarrollada por Abdullah Öcalan, que se remonta a la fundación del PKK (Partido de los Trabajadores Kurdos) en 1978, se ha distanciado de su inicialmente declarado objetivo de un Estado independiente kurdo para centrarse en la defensa del Confederalismo Democrático y la Autonomía Democrática como modelos organizativos fundamentales. El proyecto de Autonomía Democrática implica un proceso de organización en múltiples aspectos, como la ley, la autodefensa, la diplomacia, la cultura y la ecología. Incluye la consolidación de una economía comunitaria y democrática, basada en los principios de emancipación de género y ecología. El Proyecto reincorpora la economía a los procesos sociales, asegurando el acceso de todos a los medios de reproducción social, una reconfiguración definida por las necesidades.

El principal fundamento intelectual del proyecto kurdo lo proporcionan los escritos críticos de Abdullah Öcalan sobre la modernidad capitalista. Öcalan complementa el análisis marxista del capitalismo al incorporar el carácter industrial/acumulacionista del capitalismo moderno. El proyecto también está inspirado en las ideas de Murray Bookchin sobre ecología social y municipalismo libertario. Partiendo de estas raíces intelectuales, la democracia, la emancipación de género y la ecología se definen como los principios a partir de los cuales se organizan todas las relaciones económicas. La democracia implica que la toma de decisiones sobre qué producir y compartir, cómo gestionar los recursos y cómo se organiza la distribución debe ser participativa e igualitaria. Entre los medios para la toma de decisiones se encuentran las comunas y los consejos en niveles y temas diversos (vecindario, aldea, ciudad, jóvenes, mujeres, educación, economía, ecología, etc.), además de ámbitos como las cooperativas de energía y los consejos del agua. La emancipación de género promueve la subversión discursiva y concreta de la invisibilidad y la devaluación del trabajo y los conocimientos de las mujeres, y la reconstrucción de las relaciones económicas para así garantizar la participación de las mujeres en todos los procesos de toma de decisiones. El





aspecto ecológico destaca el reconocimiento de que toda la naturaleza es patrimonio común de los seres humanos y no humanos, y que todas las actividades económicas deben estar condicionadas tanto por la ecología como por la sociedad.

Una Economía Democrática es una economía no acumulacionista, en la que las actividades no están orientadas hacia un indiscutible imperativo de desarrollo económico, sino a la satisfacción de las necesidades de todos. Esto significa la priorización del valor de uso sobre el valor de cambio, garantizando el acceso colectivo e igualitario a la tierra, el agua y otros recursos locales, y el reconocimiento de la naturaleza no humana como patrimonio común no mercantilizable de todos los seres vivos. Los derechos colectivos e igualitarios sobre los medios de reproducción social prevalecen sobre la eficiencia y la búsqueda del beneficio. Las propuestas concretas asociadas con esta visión incluyen lograr la justicia en la tenencia de la tierra, la reorganización de la producción agrícola en base a las necesidades, la socialización de las responsabilidades laborales no remuneradas de las mujeres en guarderías y cocinas comunitarias y la autogestión local de recursos a través de cooperativas de energía y consejos del agua.

Un ejemplo notable entre los pasos tomados para poner este proyecto en práctica son las iniciativas municipales para proporcionar acceso a la tierra a las familias sin tierra. Se han dispuesto parcelas en las periferias urbanas para el cultivo colectivo por parte de familias sin tierra, entre 10 y 40 por parcela, con apoyo técnico y facilitación de equipos. Las parcelas están asociadas a campos de plántulas, donde se conservan y desarrollan semillas autóctonas. En estas unidades, la producción está orientada principalmente a la subsistencia, pero también están conectadas a centros de productores-consumidores en los centros urbanos para comercializar la producción excedente. Otro ejemplo es la red de cooperativas de mujeres creada por el movimiento de mujeres kurdas. Vinculadas con la producción y la distribución, estas cooperativas se dedican principalmente al procesamiento agrícola y la manufactura textil, y comercializan sus productos directamente a los consumidores a través de los centros cooperativos de distribución, *Eko-Jin*. La mayoría de las cooperativas agroprocesadoras tienen su origen o están vinculadas a colectivos agrícolas urbanos ya existentes. Además, las cooperativas están conectadas en red con el funcionariado municipal, activistas, académicos, académicas y grupos de la sociedad civil bajo un paraguas más amplio del movimiento de mujeres, el *Congreso de Mujeres Libres* (KJA, por sus siglas en inglés), un ámbito de debate y toma de decisiones.





El proyecto de Economía Democrática prevé la consolidación de una economía autónoma y autosuficiente como un factor indispensable para la autonomía política. Su objetivo es organizar la producción de bienes y servicios de manera comunitaria, para evitar la ingerencia del Estado dentro de este campo. En ese sentido, el proyecto muestra un estrecho paralelismo con otros movimientos autónomos, como los zapatistas. También tiene puntos de coincidencia con el amplio movimiento de economía solidaria de alcance mundial, ya que deconstruye el imperativo capitalista de desarrollo y prioriza la autogestión, la justicia social y la integridad ecológica.

Aunque queda mucho por ver sobre cómo se concretará el proyecto de economía democrática, se puede identificar una serie de retos. Las desigualdades existentes, como las relacionadas con la propiedad de la tierra, probablemente impliquen desafíos en la organización de la economía con el fin de lograr la satisfacción colectiva e igualitaria de las necesidades. La tensión entre la satisfacción de las necesidades de todos como principio organizador y la voluntad no acumulacionista de la economía democrática es otro punto problemático. Si bien se debe debatir y establecer democráticamente qué es lo que constituye una necesidad, las necesidades cuya satisfacción está más allá de la autoproducción inevitablemente plantearán la cuestión de cuántos excedentes deberán *acumularse* para satisfacerlas, y si colectivamente tales necesidades se consideran legítimas. Más importante aún, nuevas dificultades pueden provenir de la escalada de violencia armada y política generada por el Estado turco, a lo que se sumaría la intensa promoción de las relaciones capitalistas dentro de la región. Sin embargo, lo que ha permitido y continúa sosteniendo este proyecto son las redes de solidaridad existentes dentro del pueblo kurdo. Si bien el colectivismo, el compartir y la solidaridad siempre han sido fuertes códigos culturales, la historia colectiva de las luchas ha fortalecido considerablemente estas redes. Estas, a su vez, han aportado los fundamentos sobre los que podría consolidarse una economía democrática autónoma. En tal sentido, el compromiso y la organización solidaria del pueblo kurdo son una aportación inestimable.

## Referencias

AKBULUT, B. (de próxima aparición). «Commons against the Tide: The Project of Democratic Economy», en *Neoliberal Turkey and Its Discontents: Economic Policy and the Environment under Erdoğan*, coordinado por F. Adaman, B. Akbulut y M. Arsel. Londres: Tauris.







- ASLAN, A. (2016), «Demokratik özerklikte ekonomik özyönetim: Bakûr örneği». *Birikim*, vol. 325 (May): 93-98; [Economic self-governance in democratic autonomy: The example of Bakûr (Turkish Kurdistan)]. Disponible en <https://cooperativeconomy.info/economic-self-governance-in-democratic-autonomy-the-example-of-bakur/>.
- MADRA, Y. M. (2016), «Democratic Economy Conference: An Introductory Note». *South Atlantic Quarterly*, vol. 115: 211-22.
- ÖCALAN, A. (2015), *Manifesto for a Democratic Civilization*, volume I: *Civilization: The Age of Masked Gods and Disguised Kings*. Porsgrunn: New Compass Press.

## Recursos

Cooperative Economy (<https://cooperativeconomy.info>) es una página web creada y mantenida por el Institute for Solidarity Economics y el Corporate Watch. Reúne muchos de los artículos disponibles online sobre economía cooperativa en las regiones kurdas de Medio Oriente.

**Azize Aslan** es una estudiante de doctorado en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vález Pliego, de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Actualmente trabaja en un estudio comparativo de los movimientos zapatista y kurdo. Ha participado activamente en el proyecto de Democracia Económica y escrito extensamente sobre el tema.

**Bengi Akbulut** (doctora en Economía) es profesora adjunta en la Facultad de Geografía, Medio Ambiente y Planificación de la Concordia University. Está especializada en economía política del desarrollo, ecología política y economías alternativas.





## 53. Economía popular, social y solidaria

Natalia Quiroga Díaz

**Palabras claves:** economía popular, economías no capitalistas, solidaridad, economía latinoamericana

La economía popular surge —como una preocupación académica— en América latina en la década de los ochenta en respuesta al uso generalizado que en la academia y en las instituciones gubernamentales tenía el concepto de informalidad propuesto por la Organización Internacional del Trabajo, OIT en 1972. Este concepto fue acuñado para explicar la persistencia de formas de trabajo no asalariadas y susceptibles de modernización. La economía popular, en términos amplios, estaba presente desde hace mucho tiempo atrás, sobre todo, pero no únicamente, con la persistencia de diversas formas de organización económica, social y cultural indígenas.

En las décadas subsiguientes, las políticas neoliberales consolidaron una profunda desigualdad y una persistente erosión en las condiciones de vida de la población. En este contexto, y con una fuerte influencia del marxismo, se propone el concepto de economía popular con un sentido polisémico. Se plantea que la unidad de organización básica de la economía popular no es el pequeño emprendimiento productivo sino la unidad doméstica, desde la cual se desarrollan estrategias de trabajo remunerado o no que tienen como sentido la satisfacción de necesidades. Esto subraya el trabajo de reproducción realizado predominantemente por las mujeres, la forma de venta de la fuerza de trabajo a cambio de un ingreso monetario y otras múltiples opciones.

Es bien sabido que la teoría social hegemónica fragmenta la sociedad en esferas: la economía, la sociedad, la cultura y la política. Define *la economía* como un sistema autoregulado de mercado que, abandonado a sus propias leyes, resolvería de manera óptima la asignación de recursos, incluida la fuerza de trabajo. Para un pensamiento crítico, en cambio, lo económico no es autónomo sino que está encastrado en la sociedad (Polanyi); la diversidad de lazos sociales, la cultura y la política no le son externos sino que lo constituyen. La economía es adjetivada como *economía social* pues se la mira desde la perspectiva de la sociedad siguiendo el principio ético de la reproducción de la vida como criterio de última instancia.





La economía es así concebida como el sistema plural de instituciones, normas, valores y prácticas que organizan y coordinan el proceso económico de producción, distribución, circulación y consumo, cuyo sentido es generar las bases materiales para la realización de las necesidades y deseos legítimos de todos, para vivir con dignidad, con libertad responsable de opciones, en democracia y en equilibrio con la naturaleza (Coraggio, 2015). Involucra así un principio ético ineludible contrapuesto al proyecto mercantilista con su defensa de la acumulación irrestricta, aún a costa de los demás (Hinkelammert y Mora, 2005)

En cuanto a la *economía social solidaria*, en América Latina, es tanto un modo particular de hacer economía cotidiana como un proyecto de acción colectiva dirigido a contrarrestar las tendencias destructoras de sociedad y naturaleza propias del capitalismo, con la perspectiva —actual o potencial— de construir un sistema económico alternativo. La solidaridad se materializa en la disposición de cada individuo o comunidad a reconocer a los otros y velar por sus necesidades sin por ello renunciar al interés particular. Implica cooperar responsablemente antes que competir destructivamente, compartir recursos y responsabilidades, participar en la redistribución de la riqueza, y proyectar colectivamente formas mejores de sociabilidad.

Para la economía social el mercado es solo uno entre una pluralidad de principios económicos, que incluyen: la división social del trabajo productivo de medios de vida en intercambio con la naturaleza, la autarquía (autoconsumo), la reciprocidad, la distribución/apropiación primaria, la redistribución de excedentes, el intercambio (no solamente de mercado), los modos de consumo y la coordinación de conjunto. Lejos de ser universales, dichos ejes de organización se especifican como propios de cada sociedad y momento histórico.

La economía social y solidaria latinoamericana tiene una especificidad importante: la existencia de un gran sector de economía popular que en algunos rubros puede alcanzar a cubrir dos tercios de la demanda nacional: por ejemplo, los campesinos satisfacen la alimentación local. La vitalidad de estas formas económicas orientadas por un sentido reproductivo muestra que la sociedad esta sostenida por diversas racionalidades y vínculos que no tienen como fin único la ganancia.

El concepto de economía popular aporta a una comprensión contextualizada de lo económico al criticar la visión empresarial y capitalista del mundo. En esta perspectiva son fundacionales los trabajos de Razetto (1983) que subraya el aporte de los sectores empobrecidos en la construcción de respuestas a sus problemas de subsistencia mediante una economía popular y solidaria que tendría como principal objetivo la superación de la



pobreza. Coraggio (1987) plantea la diversidad de formas que toma el trabajo y la fragmentación que el capital impone, enfatizando en la necesidad de superar la atómica para pugnar por una racionalidad reproductiva de la vida como propósito central de una economía que produce alternativas de transición frente al capital. Quijano (1989) aporta el concepto de «polo marginal» que caracteriza la heterogeneidad estructural, sea de actividades económicas, de formas de organización, o de uso y nivel de recursos y de tecnología y de productividad. El autor remarca que las demandas están centradas en las condiciones para la autonomía reproductiva (tierra, servicios, etc.) y no en condiciones de trabajo o salarios.

La economía popular, social y solidaria mantiene una necesaria imbricación con diferentes movimientos sociales rurales y urbanos que luchan por la tierra, el hábitat popular y la economía comunitaria, así como con el movimiento feminista (Quiroga, 2009). Las prácticas de sostenimiento y construcción de otra economía, se mueven en un campo de conflictos no solo sociales, culturales y políticos, sino también de contradicciones conceptuales que se hacen relevantes al encarnarse en formas populares solidarias.

Así, el término de «economía social» ha sido también usado por los Estados para nombrar las políticas asistenciales focalizadas en promover el autoempleo precario entre los pobres e indigentes. Es más, muchas veces las actividades que se consideran como parte de la economía solidaria son acciones temporales llevadas a cabo hasta superar los efectos de la crisis, teniendo en mente siempre el retorno a la economía «moderna»; no son, entonces, actividades con un potencial transformador. Por otro lado, en la región existen experiencias de política pública efectivas en el acompañamiento de procesos de autogestión y organización de la producción y reproducción en ámbitos rurales y urbanos ampliando los espacios de institucionalización de la economía más allá del mercado, obstaculizando la ampliación ilimitada de la lógica mercantil promovida por el neoliberalismo. La historia larga de lucha y organización por una economía popular y solidaria sigue confrontando la comprensión técnica de lo económico, al anteponer las condiciones materiales y simbólicas de reproducción de quienes en el ejercicio de su trabajo producen las condiciones para su existencia territorializada con otras y otros.

## Referencias

- CORAGGIO, J. L. (2015), «Para pensar las nuevas economías. Conceptos y experiencias en América Latina», en Boaventura de Souza Santos y Teresa Cunha (Eds) *International Colloquium Epistemologies of the South*.



- CORAGGIO, J. L. (1989), Política económica, comunicación y economía popular», Ecuador Debate, CAAP, 17, Quito, 1989. Revista *Foro*, Bogotá.
- HINKELAMMERT, F. y H. MORA (2009), Economía, sociedad y vida humana. Preludio a una segunda crítica de la economía política, Buenos Aires: UNGS/Altamira.
- QUIJANO, A.(1998), La economía popular y sus caminos en América Latina (Lima: Mosca Azul Editores / CEIS-CECOSAM) pp. 109-192.
- QUIROGA, N. (2009), «Economías feminista, social y solidaria. Respuestas heterodoxas a la crisis de reproducción en América Latina». *Iconos* nº 33, Flacso-Ecuador.
- RAZETO, L., A. KLENNER, A. RAMIREZ, R.URMENETA (1983), Las Organizaciones Económicas Populares. Ediciones PET, Santiago.

**Natalia Quiroga Díaz.** Economista (Universidad Nacional de Colombia). Especialista en planeación y desarrollo regional (Universidad de los Andes, Colombia). Magister en Economía Social y Solidaria (Universidad Nacional General Sarmiento, Argentina). Coordinadora académica de la maestría en economía social de la Universidad Nacional General Sarmiento, y cocoordinadora del grupo de trabajo economía feminista emancipatoria de CLACSO.





## 54. Economía social y solidaria

Nadia Johanisova y Markéta Vinkelhoferová

**Palabras clave:** economía social y solidaria, empresa social, economías no capitalistas, propiedad comunitaria, economías comunitarias

La economía social y solidaria es un concepto integral que hace referencia a una gama mundial de prácticas económicas existentes que no cumplen con la lógica económica convencional de las empresas privadas, que compiten en mercados abstractos para maximizar las ganancias provenientes de los consumidores, a la vez que convierten a la naturaleza en un recurso pasivo. La economía social y solidaria, en cambio, a menudo implica la propiedad comunitaria, la toma democrática de decisiones, de manera no jerárquica y consensual, así como la cooperación mutua y la integración en un contexto social y ecológico local. La línea entre el consumidor y el productor tiende a difuminarse. Las ganancias y el interés propio pasan a un plano secundario, priorizándose cuestiones como la equidad y la solidaridad, el derecho a medios de subsistencia dignos, y la integridad y los límites ecológicos.

Estas prácticas pueden ser organizadas formal o informalmente, tradicionales o nuevas, y pueden implicar transacciones de dinero o no. En lugar de una interpretación convencional de la economía como parte del Mercado o del Estado, la economía social y solidaria se desenvuelve dentro de otros espacios: redes de solidaridad internacional, comunidades y ecosistemas locales, familias extendidas, aldeas y municipios. Entre los ejemplos de estas «otras» economías «no capitalistas» cabe mencionar la mano de obra recíproca, la horticultura urbana, la agricultura de subsistencia, algunos proyectos de Comercio Justo, proyectos agrícolas apoyados por la comunidad, comercialización colectiva de artesanías por parte de asociaciones locales de artesanos, regímenes comunales tradicionales, fábricas ocupadas por sus trabajadores, cooperativas de energía renovable, ciertas modalidades de cooperativas de vivienda y asociaciones de autoconstrucción, monedas comunitarias/sociales, cooperativas de crédito, asociaciones de ahorro y crédito rotativos, bancos sin intereses, redes de cuidado infantil, centros de reutilización de residuos comunales, cooperativas artísticas, sociedades funerarias tradicionales y otras numerosas experiencias.





## ECONOMÍA SOCIAL Y SOLIDARIA

Si bien la práctica de la economía social y solidaria está muy extendida y ha recibido muchos nombres, el concepto es relativamente nuevo. La Red Internacional para la Promoción de la Economía Social y Solidaria (RIPESS), constituida por redes continentales de economía social y solidaria, celebró su primera reunión en 1997 en Lima, Perú. El concepto y el movimiento cobraron impulso después del Foro Social Mundial de 2001 en Porto Alegre, Brasil. La RIPESS apoya explícitamente las alternativas económicas al capitalismo y al actual modelo de desarrollo deficiente. El concepto (a menudo abreviado como *economía solidaria*) obtiene gran parte de su energía de los grupos de base apoyados, en América Latina, por el sector académico - véanse los trabajos de José Luis Coraggio (Argentina), Luis Razeto (Chile) y Euclides Mance (Brasil)- así como en Francia (por ejemplo, Jean-Louis Laville) y otras regiones francófonas como Québec y el África francófona.

Una visión holística de la economía social y solidaria, que incluya tanto a la tradicional y a la nueva, pone en cuestión el discurso convencional sobre el desarrollo. Este último ve el progreso económico como un desplazamiento de lo no monetizado a lo monetizado, de lo comunal a lo privatizado, de lo local a lo global, de lo artesanal a lo masivamente producido. Desde esta perspectiva, las *tradicionales* economías sociales y solidarias se consideran atrasadas, improductivas y condenadas a la invisibilidad. En cambio, algunas de las *nuevas* prácticas de la economía social y solidaria son consideradas «innovaciones sociales», «economía social» o «empresa social». Tales opiniones abundan especialmente en la UE y Estados Unidos. En cierto sentido, esta atención es bienvenida y puede favorecer criterios políticos y de financiación propicios para esta economía. No obstante, existen inconvenientes: debido a su énfasis en el comportamiento del mercado, el incremento de la escala, el empleo remunerado, la estructura formal y la «innovación», este discurso puede neutralizar la radicalización de las organizaciones de la economía social y solidaria existentes, encerrándolas en los conceptos económicos convencionales; o también puede ensombrecer la función de las comunidades tradicionales y radicales de esta economía. En el peor de los casos, la reformulación de la economía social y solidaria como «empresa social» puede servir como excusa para que los negocios sigan como de costumbre (se asume que las empresas sociales proporcionan empleos, mitigan la pobreza y generalmente aligeran los costes sociales del sistema) favoreciendo un retroceso de los servicios sociales públicos.

Si bien algunas iniciativas son conscientemente radicales (Conill et al., 2012), muchas experiencias de economía social y solidaria no se





ven a sí mismas como tales. Por ejemplo, los horticultores de parcelas urbanas en la República Checa participan en economías no capitalistas cultivando sus alimentos y compartiéndolos, pero rara vez consideran que esto vaya en contra del sistema económico. De manera similar, los herreros de Soninké en Kaedi, Mauritania, cuyas comunidades cooperativas producen herramientas de metal para un mercado local, utilizan chatarra como insumo y cultivan sus propios alimentos, pero no son conscientemente radicales (Latouche, 2007). Sin embargo, podrían verse como parte de la economía social y solidaria al haber persistido como un enclave no capitalista en un sistema económico que hace cien años destruyó la mayor parte del sector de la herrería de África occidental.

Una lectura amplia de «la economía» como «la forma en que las personas se organizan colectivamente para ganarse la vida y las formas en que una sociedad se organiza para (re) producir su vida material y su bienestar» (Dash, 2013) permite una visión histórica y contemporánea de las «otras» economías, hasta ahora marginadas por la corriente principal. E.P. Thompson ha documentado la existencia de una *economía moral* predominante en la Gran Bretaña del siglo XVIII, y J.C. Scott la localiza en el sudeste asiático del siglo XX. Según esta ética económica más antigua, todos tienen derecho a la vida (subsistencia), la sostenibilidad a largo plazo es una prioridad en lugar del crecimiento, y el apoyo económico mutuo (reciprocidad) es la norma. Karl Polanyi, David Graeber y otros han argumentado que tal ética económica prevaleció durante gran parte de la historia en la mayoría de las sociedades. Las experiencias de economía social y solidaria pueden por lo tanto ser vistas no como meras «innovaciones», sino como un modo de regresar a una economía con una brújula moral, después de aventurarse en el callejón sin salida de la práctica económica convencional.

Si bien las economías morales tradicionales pueden servir como ancla e inspiración, no todas han sido democráticas y equitativas. Este es un desafío que debe afrontar toda transición a la economía social y solidaria. Otro es el tema de la integridad ecológica y los límites: la cooperación con la naturaleza no humana necesita un mayor tratamiento en el discurso de dicha economía. El tercer desafío es la economía dominante en sí misma, que tiende a absorber a la economía social y solidaria mediante las economías de escala, la externalización de costes y la dependencia de la producción intensiva en capital y propulsada por los combustibles fósiles. No obstante, la economía social y solidaria como práctica duradera y creciente de los grupos de base sigue siendo un pilar importante en la transición hacia un mundo ecológicamente sensato y socialmente justo.







## Referencias

- CONNILL, J., M. CASTELLS, A. CARDENAS, y L. SEVRON (2012), «Beyond the Crisis: The Emergence of Alternative Economic Practices». En *Aftermath: The Cultures of the Economic Crisis*, coordinado por M. Castells, J. Caraça y G. Cardoso, 210-48. Oxford: Oxford University Press.
- LATOUCHE, S. (2007), *La otra África: Autogestión y apaño frente al mercado global*. Barcelona: Oozebap.
- DASH, A. (2013), *Towards an Epistemological Foundation for Social and Solidarity Economy*. Texto preliminar para la Conferencia de la UNRISD «Potential and Limits of Social and Solidarity Economy». 6-8 de mayo de 2013, Ginebra, Suiza.

## Recursos

- RIPESS (Red Internacional para la Promoción de la Economía Social y Solidaria).  
Sitios web: [www.ripess.org](http://www.ripess.org), [www.ripess.eu](http://www.ripess.eu).
- Socioeco brinda acceso a un gran número de documentos, publicaciones y vídeos.  
Sitio web: [www.socioeco.org](http://www.socioeco.org).
- Red de Educación y Economía Social y Solidaria está autogestionada por más de 5.000 usuarios, la mayoría de ellos de América Latina.  
Sitio web: <http://educacionyeconomiasocial.ning.com>.

**Nadia Johanisova** es economista ecológica en la Facultad de Estudios Sociales de la Universidad de Masaryk (República Checa). Está interesada en las críticas a la economía convencional y en las alternativas económicas, y es autora de *Living in the Cracks: A Look at Rural Social Enterprises in Britain and the Czech Republic* (Feasta, NEF).

**Markéta Vinkelhoferová** es un activista y practicante de la economía social y solidaria. Trabaja para Ecumenical Academy, una organización sin fines de lucro con sede en Praga que promueve la justicia social y la sostenibilidad ambiental, y es cofundadora de Fair & Bio Roastery, que conecta los principios cooperativos con el comercio justo y la inclusión social.





## 55. Ecosistemas cooperativos

Enric Duran

**Palabras clave:** movimientos de base, bienes comunes, economía alternativa

Entendemos el ecosistema cooperativo como un proceso de construcción de una sociedad postcapitalista que consiste en la creación de relaciones cooperativas en todos los aspectos de la vida, como la economía, la política, la ecología, la cultura y las necesidades humanas. Los ecosistemas cooperativos son, por lo tanto, antagónicos al sistema capitalista y a los estados nacionales; su objetivo es establecer y difundir relaciones de solidaridad entre los participantes y, de manera progresiva, generar autonomía en la mayor cantidad posible de esferas de la vida social.

Les llamamos ecosistemas porque se basan en principios, códigos, conexiones y acciones que permiten que cada proyecto y todos los seres humanos involucrados tengan a su disposición todo tipo de facilidades para satisfacer tantas necesidades como sea posible; en este esquema cada parte tiene un papel, de modo que el todo solo es posible con la participación de todas las partes. Decimos que son cooperativos porque la relación entre todas las iniciativas e individuos involucrados se basa en el apoyo mutuo, la solidaridad y la equidad, generando prácticas cooperativas opuestas a la experiencia competitiva que predomina en los sistemas capitalistas.

En realidad, la expresión se adopta principalmente de FairCoop, que introdujo «ecosistema cooperativo» en su lema en 2016: «ecosistema cooperativo de la Tierra para una economía justa».

Un ecosistema cooperativo puede convertirse en un punto de encuentro sinérgico entre muchos modelos diferentes de economía alternativa, uniendo prácticas con las que esté de acuerdo cualquiera de las redes. Estos ecosistemas pueden funcionar local o globalmente de manera interrelacionada, a la vez que son coherentes con sus valores, donde la acción local y los procesos de decisión tienen autonomía.

Los siguientes son algunos elementos clave de un ecosistema cooperativo:

- *Apertura:* un aspecto fundamental es que los individuos, los colectivos o incluso las redes y otros procesos ecosistémicos puedan disfrutar



fácilmente de las herramientas que brinda el ecosistema cooperativo. Este carácter inclusivo permite que el proceso de desarrollo de las iniciativas sea fluido y versátil, sin decisiones autoritarias que puedan cerrar espacios o generar división entre los participantes.

- *Asambleas y democracia directa*: la toma de decisiones a través del consenso es clave para mantener la frescura del proceso durante las primeras etapas de desarrollo. A largo plazo, un proceso exitoso puede necesitar introducir un proceso de votación, debido a la saturación de los espacios participativos, pero es importante que en los primeros años el consenso sea la manera de decidir sobre problemas comunes. El consenso evita la tentación de conceder el privilegio de la toma de decisiones solo a los registrados, y así introducir un conflicto relacionado con los diversos ámbitos o la representación de los sectores.
- *Construcción dinámica*: es importante que la interacción entre medios y fines sea fluida y flexible. No podemos desarrollar una transición al cambio sin una idea común acerca de hacia dónde se dirigirá ese cambio. Se necesita un plan, por más que se lo pueda modificar en cada asamblea. Un plan de futuro no puede ser un documento intocable, ya que eliminaría la libertad y el poder constituyente de quienes lo están llevando a cabo y están aprendiendo en el proceso. De esta manera, las prácticas actuales y la teoría que nos acerca a ellas, pueden interactuar permanentemente y transformarse entre sí a través del tiempo.
- *Autogestión sostenible del proceso de transición*: la creación de una serie de instituciones y capacidades productivas requiere inversión en materiales, tiempo, experimentación de aprendizaje y, en el caso de las cooperativas económicas, incluso los costes provocados por errores, que en algunos casos implica un gasto económico significativo antes de que se generen ingresos suficientes para recuperar dichos costes. Para cubrir la diferencia entre los ingresos y los gastos que genera el proceso productivo, sin depender de actores externos como el Estado o la empresa capitalista, que podrían desvirtuar el proyecto, necesitaremos tener desde el comienzo una idea clara y creativa sobre cómo acceder a los recursos. La experiencia de desobediencia económica hacia las instituciones políticas para reinvertir el dinero de los impuestos en la autonomía comunitaria, adquirida con la «Cooperativa Integral Catalana», o la recuperación del valor de la criptomoneda «FairCoin» (una moneda digital respaldada por un movimiento cooperativo global de base) para alimentar el desarrollo de FairCoop, son ejemplos de los que aprender.

Por otro lado, para que estos procesos de transición funcionen, necesitamos herramientas estratégicas, como las siguientes *herramientas autónomas*:

- *Mercado social*: la confusión habitual entre mercado y capitalismo ha dificultado históricamente, dada la animadversión hacia el sistema neoliberal, debatir de manera constructiva cuál podría ser el papel de un mercado en el desarrollo de alternativas. Un mercado con valores afines al proceso que se está construyendo tiene un papel muy importante para generar relaciones de cooperación entre diversas comunidades, tanto a nivel local como en el comercio entre diferentes regiones, teniendo en cuenta la prioridad de los circuitos locales para que estén en consonancia con la naturaleza.  
La creación de procesos de distribución de recursos fuera de los mercados implica la necesidad de un gran consenso dentro de la misma comunidad política. Un mercado permite que, aunque no exista tal consenso, los participantes no dejen de poder satisfacer diversas necesidades diarias de materiales y servicios. Un mercado justo o social puede tener muchas formas, desde una calle hasta una plataforma en línea.
- *Moneda*: la moneda ha sido uno de los inventos clave en nuestra historia, permitiéndonos construir sociedades complejas donde el intercambio de productos y servicios se puede realizar de manera rápida y eficiente entre personas desconocidas, sin la necesidad de que ambos participantes dispongan de productos del mismo valor y utilidad. Tener una o muchas de nuestras propias monedas es un elemento clave para las prácticas cotidianas en un ecosistema cooperativo. Además de para el intercambio, actualmente, gracias a sistemas descentralizados como la tecnología *blockchain* que facilita las transacciones seguras en línea, la moneda es importante como un depósito de valor que permite incorporar ahorros e inversiones como parte de los elementos estratégicos en la construcción de ecosistemas.
- *Proyectos en común y proyectos autónomos*: en analogía con los espacios públicos y privados presentes en los estados modernos, en un ecosistema cooperativo tenemos básicamente dos tipos de relaciones. La mayoría de los proyectos son autónomos, lo que significa que una persona o un grupo de personas toman sus propias decisiones para ofrecer sus productos o servicios. A partir de eso, generan sus propios ingresos y, con ello, aportan al presupuesto común una contribución que puede tener una relación progresiva con su balance económico.



La Cooperativa Integral Catalana lleva aplicando con éxito esta metodología desde 2010.

Un proyecto en común depende del proceso de toma de decisiones de sus participantes y está respaldado por recursos generados por proyectos autónomos. Su función posiblemente cubre una necesidad compartida por la mayoría de los participantes o tiene un objetivo estratégico.

**Enric Duran i Giralt** (de Vilanova i la Geltrú, Catalunya) conocido también como Robin Bank o el Robin Hood de los Bancos, es un activista anticapitalista catalán y miembro fundador de la Cooperativa Integral Catalana (CIC), de FairCoop y del Banco de los Comunes.





## 56. Ecosocialismo

Michael Löwy

**Palabras clave:** Capitalismo, ecosocialismo, marxismo.

El sistema capitalista no puede existir sin un «desarrollo», «crecimiento» y «expansión» ilimitados. Por lo tanto, una alternativa posdesarrollista radical debe ser postcapitalista. El *ecosocialismo* es una de esas alternativas antisistémicas. Es una corriente de pensamiento y acción ecológica que incorpora los beneficios fundamentales propuestos por el marxismo, a la vez que descarta todo resabio productivista. Los ecosocialistas consideran que tanto la lógica de los mercados como la lógica del autoritarismo burocrático son incompatibles con la necesidad de salvaguardar el medio ambiente.

Entre los pioneros del ecosocialismo encontramos pensadores como Rachel Carson o James O'Connor (EE UU), André Gorz (Francia), Frieder Otto Wolff (Alemania) y Manuel Sacristán (España). Más recientemente, los trabajos de Joel Kovel, John Bellamy Foster e Ian Angus han contribuido a desarrollar el razonamiento ecosocialista.

La racionalidad de la acumulación, la expansión y el «desarrollo» capitalistas, especialmente en su actual expresión neoliberal, se basa en un cálculo miope y supone una contradicción intrínseca con la racionalidad ecológica y la protección a largo plazo de los ciclos naturales. La competencia despiadada, las exigencias de rentabilidad, una cultura de fetichismo de la mercancía y la transformación de la economía en una esfera autónoma que no está controlada por la sociedad o los poderes políticos, son factores que contribuyen a destruir el equilibrio de los ecosistemas.

Una política económica alternativa y radical debería basarse en criterios no monetarios: en las necesidades sociales y el equilibrio ecológico. La sustitución de la microrracionalidad del lucro por una macrorracionalidad social y ecológica exige un cambio de paradigma civilizatorio, no solo centrado en la producción sino también en el consumo, la cultura, los valores y el estilo de vida.

En una sociedad ecosocialista, deberían reestructurarse sectores íntegros del sistema productivo y desarrollarse nuevos enfoques, con el fin de asegurar el pleno empleo. Sin embargo, esto es imposible sin el control público de los medios de producción mediante una planificación democrática. Es imprescindible quitarle a los bancos y las empresas capitalistas el poder de decisión sobre las inversiones y el cambio tecnológico,





para ponerlos al servicio del bien común. Una economía en transición al socialismo debería estar «reintegrada», como diría Karl Polanyi, en el entorno social y natural. La planificación democrática implica que las inversiones productivas son elegidas por la población, no por las «leyes del mercado» o por un Politburó omnisciente. Lejos de ser «despótica», la planificación es el modo en que toda una sociedad ejercita su libertad; una liberación de la alienación y de unas «leyes económicas» reificadas.

La planificación y la reducción del tiempo de trabajo son dos pasos decisivos de la humanidad hacia lo que Marx llamó «el reino de la libertad». Un aumento significativo del tiempo libre es, de hecho, una condición indispensable para la participación de los trabajadores en el debate y la gestión democrática de la economía y de la sociedad. La transición de un progreso capitalista destructivo al socialismo es un proceso histórico, una permanente transformación revolucionaria de la sociedad, la cultura y la subjetividad. Esta transición no solo favorecería un nuevo modo de producción y una sociedad igualitaria, sino también un *modo de vida* alternativo, una nueva *civilización* ecosocialista, más allá del reino del dinero. Semejante transformación revolucionaria de las estructuras sociales y políticas no puede comenzar sin el respaldo activo, por parte de la mayoría de la población, de un programa ecosocialista. El desarrollo de la conciencia socialista y la sensibilidad ecológica es un proceso en el que el factor decisivo es la propia experiencia colectiva de las luchas populares, derivada de confrontaciones locales y parciales.

Algunos ecologistas creen que la única alternativa al productivismo es *detener el crecimiento* por completo, o reemplazarlo por un crecimiento negativo: lo que los franceses denominan *décroissance*, reduciendo drásticamente el consumo, recortando a la mitad el gasto en energía, renunciando a la calefacción central, las lavadoras y cosas por el estilo. Los ecosocialistas hacen hincapié, en cambio, en una *transformación cualitativa* de la producción y el consumo. Esto implica poner fin al monstruoso despilfarro de recursos por parte del capitalismo, basado en la producción a gran escala de productos inútiles o dañinos, como la industria de armamentos. Una gran parte de los «bienes» producidos por el capitalismo, con su obsolescencia incorporada, no tienen otra utilidad que generar beneficios. El problema no es tanto el de un «consumo excesivo», sino *el tipo* de consumo, basado como está en el despilfarro masivo, la alienación mercantil, la acumulación obsesiva de bienes y la adquisición compulsiva de pseudo-novedades impuestas por la «moda».

Una nueva sociedad orientaría la producción hacia la satisfacción de necesidades auténticas, comenzando por aquellas que podrían describirse





como «bíblicas» (agua, alimentos, ropa, vivienda), pero también incluiría servicios básicos como salud, educación y transporte. Pero ¿cómo distinguimos las necesidades auténticas de las artificiales o ficticias? Estas últimas son inducidas por una manipuladora industria de la publicidad. Si bien esta es una dimensión indispensable de la economía capitalista de mercado, no tiene sitio en una sociedad en transición al socialismo, donde las asociaciones de consumidores proporcionarían información sobre bienes y servicios. La prueba para distinguir las necesidades auténticas de las artificiales es ver si persisten después de la supresión de la publicidad.

Los ecosocialistas trabajan para construir una amplia alianza internacional entre los movimientos obreros, ecologistas, indígenas, campesinos, feministas y demás organizaciones populares del Norte y del Sur. Estas luchas pueden conducir a una alternativa socialista y ecológica, pero no como un resultado inevitable de las contradicciones del capitalismo o las «leyes de hierro de la historia». No se puede predecir el futuro, excepto en términos condicionales: en ausencia de una transformación ecosocialista, de un cambio radical en el paradigma civilizatorio, la lógica del capitalismo conducirá al planeta a dramáticos desastres ecológicos, que amenazarán la salud e incluso las vidas de miles de millones de seres humanos, tal vez incluso la supervivencia de nuestra especie.

## Referencias

- ANGUS, I. (2016), *Facing the Anthropocene*. Nueva York: Monthly Review Press.  
BELLAMY FOSTER, J. (2009), *The Ecological Revolution*. Nueva York: Monthly Review Press.  
KOVEL, J. (2007), *El enemigo de la naturaleza*. Buenos Aires: Tesis 11 Grupo Editor.

## Recursos

<http://climateandcapitalism.com>

**Michael Löwy**, nacido en Brasil en 1938, vive en París desde 1969. Es Profesor Emérito de Investigación en el CNRS (Centro Nacional de Investigación Científica). Sus libros y artículos han sido traducidos a 29 idiomas. Es coautor, junto con Joel Kovel, del *International Ecosocialist Manifesto* (2001), y autor de *Ecosocialism. A Radical Alternative to Capitalist Catastrophe* (Nueva York: Haymarket Books, 2015).







## 57. Ecoteología cristiana

Fr. Seán McDonagh

**Palabras clave:** industrialización, desarrollo neocolonial, cuidado de la tierra, teología de la creación, costes tecnológicos

La moderna enseñanza social católica tiene sus raíces en la revolución industrial europea. Sacerdotes como Adolph Kolping, de Colonia, advirtieron que la industrialización aumentaba la miseria de los pobres. El obispo Ketteler de Maguncia también fue consciente de los impactos sociales negativos del capitalismo liberal. El Papa León XIII reflexionó sobre esto en *Rerum Novarum* (1891). Esta encíclica criticaba la explotación de los trabajadores en las fábricas, exigía un salario digno y el derecho a formar sindicatos. En 1967, el Papa Pablo VI fue más allá del desarrollo económico en su innovadora *Populorum progressio*. Esta encíclica, «Sobre el desarrollo de los pueblos», estableció un marco de referencia para evaluar el auténtico desarrollo humano. Muchos países, especialmente en África, habían logrado la libertad política de sus amos coloniales, pero al mismo tiempo estaban padeciendo el neocolonialismo a través de vínculos económicos de dependencia con Europa o América del Norte.

Casi todas las encíclicas sociales escritas en los siglos XX y principios del XXI son débiles en cuestiones ecológicas. El Concilio Vaticano II coincidió con la publicación de *Primavera silenciosa* de Rachel Carson (1962). Aunque este libro influyó en el catolicismo de muchas maneras, hubo pocos debates sobre ecología. Sin embargo, el artículo final de discusión del Concilio, *La Constitución pastoral de la Iglesia en el mundo moderno*, hizo referencia a la visión del gran místico y científico jesuita Pierre Teilhard de Chardin. Condenado por el Vaticano en 1957, se había formado como paleontólogo y geólogo y participó en el descubrimiento del Hombre de Pekín. Estas experiencias culminaron en libros influyentes como *El fenómeno humano* y *El medio divino*.

El padre Thomas Berry desarrolló la obra de Teilhard de Chardin en una accesible teología de la creación, especialmente en dos libros, *El sueño de la tierra* y *La historia del universo*. Berry se propuso definir el lugar adecuado para la humanidad en la historia evolutiva del universo emergente, del planeta Tierra y de toda la vida en el planeta. Además, sostiene que esta historia, basada en diversas ciencias y reflexiones religiosas, debe ahora





convertirse en un referente para la era ecológica. Berry considera que la tarea de la humanidad es diseñar una nueva forma de convivir con el resto del mundo natural.

Yo comencé a interesarme por cuestiones ecológicas en 1978, mientras vivía con el pueblo T'boli en las tierras altas del sur de Cotabato, en la isla de Mindanao, Filipinas. Allí fui testigo de los terribles impactos de la deforestación. En 1980, estudié con Thomas Berry en el Centro Riverdale de Investigación Religiosa, en Nueva York. La claridad de sus ideas sobre el «trance tecnológico» que caracteriza a la cultura global me permitió entender la causa de los desastres que había visto en Filipinas. Mi primer libro, *Cuidar la Tierra: Un llamamiento a una nueva teología*, se publicó en 1986. Después de esto, ayudé a redactar la primera carta pastoral de los obispos filipinos: *¿Qué está pasando en nuestra hermosa tierra?*

En la década de 1970, Leonardo Boff en Brasil y el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez sentaron las bases de la Teología de la Liberación. Durante los primeros años, los teólogos de la liberación a menudo rechazaban la «teología de la creación» como algo típico de la clase media, preocupada más por el planeta que por los pobres. Pero ya el libro de Boff *Ecología: Grito de la Tierra, grito de los pobres* (1996) vincula la teología de la liberación con temas ecológicos como el cambio climático, la extinción de especies y el envenenamiento de los océanos y del agua dulce. Centrándose en la región amazónica, Boff estudia las conexiones entre el destino de la selva tropical, los pueblos indígenas y demás sectores pobres. Esta obra tuvo un impacto extraordinario. El sacerdote australiano y teólogo sistemático Denis Edwards es otra figura que ha contribuido a introducir la ecología en la fe católica. En *Ecología en el corazón de la fe* y otros libros, Edwards invita al predicador, al director espiritual, al estudiante, al teólogo y al lector en general a derribar los muros que con frecuencia separan el misticismo, la teología, la profecía, la poesía y la ciencia.

El 18 de junio de 2015, el Papa Francisco publicó su encíclica *Laudato Si': Sobre el cuidado de la casa común* y en línea con su mentor, sostiene: «El desafío urgente para proteger nuestra casa común incluye la preocupación por reunir a toda la familia humana para buscar un desarrollo sostenible e integral, porque sabemos que las cosas pueden cambiar» (No. 13). En el No. 57, el Papa Francisco desafía a los negacionistas con las siguientes palabras: «Semejante evasividad equivale a una licencia para continuar con nuestros actuales estilos de vida y sus modelos de producción y consumo» (No. 59). De hecho, la «gravedad de la crisis ecológica exige ... paciencia, autodisciplina y generosidad, siempre teniendo en cuenta que «las realidades son más grandes que las ideas» (No. 201). El Papa





Francisco escribe: «No nos enfrentamos a dos crisis separadas ... sino a una crisis compleja que es a la vez social y ambiental» (No. 139). Además, en el número 48 señala que: «El deterioro del medio ambiente y de la sociedad afecta a las personas más vulnerables del planeta».

Las tecnologías humanas provocan un daño enorme al tejido de la vida en la Tierra. En *Laudato Si'*, No. 128, el Papa Francisco sostiene que el trabajo es una parte necesaria del significado de la vida en la Tierra, un camino hacia el crecimiento, el desarrollo humano y la realización personal. Desafortunadamente, la historia reciente ha dejado claro que el cambio tecnológico, la automatización, la robótica y el aprendizaje automático traen consigo el fin del trabajo autorrealizador, tal como lo conocemos. El desarrollo de la inteligencia artificial y el Big Data provocarán a un elevado desempleo en el sector de servicios de la economía. La Iglesia Católica y otras religiones deben comenzar a hacer campaña ahora, urgentemente, a favor de un plan de renta básica que proteja a los ciudadanos afectados por este régimen de «desarrollo» tecnológico.

## Referencias

- BERRY, T. (1988), *The Dream of the Earth*. San Francisco: Sierra Club Books.  
BOFF, L. (1996), *Ecología: Grito de la Tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta.  
DE CHARDIN, T. (1965), *El fenómeno humano*. Madrid: Taurus.  
MCDONAGH, S. (1986), *To Care for the Earth: A Call to a New Theology*. Londres: Chapman.

## Recursos

- Papa Francisco, *Laudato Si': Sobre el cuidado de la casa común*: [http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_encyclica-laudato-si\\_sp.pdf](http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encyclica-laudato-si_sp.pdf).  
*Populorum Progressio*: [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html).

**Fr. Seán McDonagh** es un sacerdote misionero columbano, escritor y profesor de ecología y teología en Irlanda. Durante más de veinte años trabajó con el pueblo T'boli de la isla de Mindanao, en Filipinas. Su libro *To Care for the Earth: A Call to a New Theology* (1986) fue una de las primeras obras en inglés sobre la teología de la creación, seguida por *On Care for Our Common Home: Laudato Si'* (2016).





## 58. Espiritualidad de la Tierra

Charles Eisenstein

**Palabras clave:** ciencia, espiritualidad, desarrollo

La espiritualidad de la Tierra hace referencia a un sistema de creencias que abarca la sensibilidad, lo sagrado y la acción consciente de la naturaleza y sus seres no humanos. Toma diversos nombres, que corresponden a orientaciones algo diferentes como el neopaganismo, la wicca, el animismo o el panteísmo. Está estrechamente alineada con las concepciones ancestrales e indígenas de la naturaleza, y a menudo bebe conscientemente de estas. La antropóloga Frederique Apffel-Marglin escribe:

Como los informes etnográficos sobre las sociedades indígenas y tradicionales atestiguan abundantemente... los sentimientos de gratitud, reciprocidad, responsabilidad y similares van dirigidos al mundo no humano a través de los espíritus de la tierra, los animales, las semillas, las montañas, las lluvias, las aguas, etcétera.

La espiritualidad de la Tierra contrasta con la visión científica materialista de una naturaleza que se rige por fuerzas impersonales y está poblada por animales y plantas que carecen de una condición existencial plena. Por lo tanto, deslegitima las tecnologías que subyugan y, con frecuencia, destruyen la naturaleza. Si la naturaleza posee algún tipo de inteligencia, entonces ya no podemos implantar impunemente el diseño humano. Si los animales, las plantas, el suelo, el agua, las montañas, los ríos, etc., son sujetos sensibles, ya no podemos tratarlos con buena conciencia como instrumentos de utilidad humana. Debemos tener en cuenta el bienestar, la integridad e incluso la dignidad de todos los seres, y no tratarlos como meros «recursos».

La incompatibilidad de la espiritualidad de la Tierra con la creencia científica normativa la hace objeto de acusaciones de proyección antropomórfica. Así, como un niño se imagina que su osito de peluche tiene hambre, el romántico hippie ecologista se imagina que la tierra está enojada o que el río se siente insultado o que la montaña quiere conservar su mineral de oro. Sin embargo, esta asociación de la espiritualidad de la Tierra con la fantasía pueril o el atractivo de la Nueva Era también





es una narrativa colonialista que mide a las culturas indígenas con el mismo rasero. Sugiere que los pueblos indígenas, que son casi unánimes en su personificación de la naturaleza, son como niños, supersticiosos y epistémicamente primitivos y, por lo tanto, necesitan ser educados en los modernos sistemas de conocimiento. Es esta una hipótesis clave para la legitimación del desarrollo.

Una crítica relacionada acusa a la espiritualidad de la Tierra de apropiación cultural. Considera las percepciones indígenas sobre la sensibilidad y la personalidad de la naturaleza como meras «creencias» culturales y no como manifestaciones de algo real. Si bien es ciertamente habitual que los buscadores procedentes de la cultura dominante se vistan con el disfraz intelectual de creencias indígenas prestadas, en un intento de compensar sus propias estructuras de significado tambaleantes, las visiones del mundo indígena pueden aportar conocimientos esenciales para el bienestar material y psíquico. La transmisión de estas visiones del mundo y sus prácticas asociadas supone una inversión del concepto convencional de desarrollo, que afirma: «Sabemos cómo vivir mejor que ustedes; sabemos cómo *saber* mejor que ustedes». Hoy en día, los buscadores de la espiritualidad de la Tierra sienten que otras culturas han conservado el conocimiento que ellos buscan.

Una tercera crítica es que los ecologistas que adoptan tales creencias se vuelven vulnerables a las acusaciones de ser unos despistados y a su exclusión de los círculos políticos, donde expresiones como «la conciencia del bosque» resultan ajenas. Si bien la espiritualidad de la Tierra generalmente concuerda con los objetivos del movimiento ecologista, y por más que muchos ecologistas simpaticen en privado con ella, el discurso público en torno a la protección ambiental, y en particular sobre el cambio climático, mayoritariamente invoca argumentos utilitaristas: debemos dejar de destruir la naturaleza porque de lo contrario nos sucederán cosas malas. Estos argumentos utilitaristas son fácilmente incorporados al discurso sobre políticas públicas. Desafortunadamente, son el primer paso por una pendiente resbaladiza. El siguiente paso es la cuantificación y monetización de los servicios de los ecosistemas, poniéndole cifras a la utilidad de la naturaleza para que pueda ser adjudicada de manera óptima mediante los mecanismos del mercado. Está bien drenar un humedal aquí si otro se restaura allí; talar un bosque aquí para replantar otro allí; incluso, en caso extremo, reemplazar toda la naturaleza con un sustituto tecnológico en el caso de que esto sea posible.

Debido a que el desarrollo ha significado en gran parte la conversión de la naturaleza en mercancía, la espiritualidad de la Tierra es, de hecho,



un sistema de creencias opuesto al desarrollo o posdesarrollista. Al insistir en que la naturaleza tiene un valor inherente más allá de su utilidad, la espiritualidad de la Tierra excluye la normal explotación capitalista de la biosfera. Del mismo modo que es inmoral matar seres humanos para aprovechar sus órganos, también es inmoral querer destruir seres no humanos por su valor de uso. Un corolario político clave para la espiritualidad de la Tierra son los «derechos de la naturaleza», que recientemente han sido incorporados a los códigos legales de varios países, incluidos Bolivia, Ecuador y Nueva Zelanda. Todos estos países tienen una fuerte presencia indígena, pero esto solo no sería suficiente para legalizar los derechos de la naturaleza si no fuera por el resurgimiento de la espiritualidad de la Tierra dentro de la cultura dominante.

Mientras que en los lugares «menos desarrollados», la espiritualidad de la tierra es una continuación ininterrumpida de una ancestral visión del mundo centrada en la tierra, en Occidente la línea de continuidad con un pasado pagano o panteísta es mucho más tenue, habiendo sufrido siglos de represión por parte de la Iglesia, el capitalismo de mercado y la revolución científica. Hoy, a medida que estas instituciones se van desmenuzando, la espiritualidad de la tierra resurge como teoría y como práctica. Es, por ejemplo, un principio fundacional para el movimiento occidental de ecoaldeas, siendo Findhorn el ejemplo más famoso con su comunicación ritual con los espíritus de la naturaleza y Tamera con su círculo de piedra, pero también Earthaven, The Farm, la comunidad de Sirius y muchos más. Hablad con un permacultor experto y, por lo general, encontraréis que él, y especialmente ella, privadamente se adhiere a alguna forma de espiritualidad terrenal.

Finalmente, la aparente oposición entre la ciencia y la espiritualidad de la Tierra se está desmoronando a la luz de los recientes descubrimientos. La inteligencia de las plantas, la inteligencia micelial, la capacidad del agua para transportar información y la complejidad de la comunicación animal otorgan credibilidad científica a la idea de que los entes no humanos tienen aptitud subjetiva y experiencia interna. Y, por supuesto, la teoría Gaia sugiere que todo el planeta está vivo y (aunque pocos ecologistas lo dirían públicamente) consciente.

Pero ¿anticipan estos desarrollos un mundo futuro que volvería a abrazar la espiritualidad de la Tierra como una base para la tecnología y para la relación entre los seres humanos y los demás seres? ¿Será ahora Occidente el que seguirá una senda de «desarrollo», tal vez un camino civilizatorio diferente, inspirado en los vestigios de la visión del mundo a la que estuvo a punto de extinguir?



## Referencias

APFFEL-MARGLIN, F. (2012), *Subversive Spiritualities*. EE UU: Oxford University Press.

## Recursos

Página web de Charles Eisenstein: <http://charleseisenstein.net/>

**Charles Eisenstein** es escritor y conferenciante. Sus libros más recientes son *Sacred Economics* y *The More Beautiful World Our Hearts Know Is Possible*.





## 59. Ética islámica

Nawal Ammar

**Palabras clave:** *Corán*, interdependencia de la creación, misericordia, *Califas*, moderación, *hay'a*

Los eruditos están de acuerdo en que las fuentes del islam son el Corán o Libro Sagrado que, dicho de otro modo, es la Palabra de Dios transmitida a través del Ángel Gabriel al Profeta Mahoma; la Sunnah o tradiciones del Profeta; los Hadices o dichos orales atribuidos al profeta Mahoma; y la Sharia (indicaciones sobre los actos humanos cotidianos, que incluyen el Fiqh [Jurisprudencia] o los Madahib [Escuelas de Derecho]). El Corán es la enseñanza más fidedigna sobre cómo Dios creó el orden de la naturaleza. Sin embargo, aunque la naturaleza debe ser respetada como la creación de Dios, está fuera del ámbito de la divinidad como tal. Atribuirle sacralidad a la naturaleza (animales, humanos y otras formas de vida) va contra del principio esencial del islam, el Tawhid y la Unicidad de Dios.

Todas las creaciones divinas dependen de Dios y son interdependientes entre sí. Los seres humanos han sido elegidos por Dios para ser protectores de la Tierra, no porque sean superiores, sino más bien como un desafío. Son los Califas o administradores de la Tierra, pero no sus dueños. Faruqi concibe esta protección como un destino humano, es un deber sagrado o *ammanah* establecido para desarrollar las capacidades morales de las personas. El desafío devocional primordial para los musulmanes es transmitir de una generación a la siguiente las bondades de la Tierra intactas, si no mejoradas. Los seres humanos son parte de la comunidad ecológica, y toda creación surge del mismo elemento, el agua. «No hay un animal (que viva) en la Tierra, ni un ser que vuele con sus alas, que no (forme parte) de una comunidad como tú» (Corán 6:38). La justicia ecológica en el Corán significa utilizar los recursos de la Tierra de forma equilibrada, además de refutar activamente el mal y de hacer buenas obras.

Haq (1997: 9) sostiene que el islam «promulga lo que podríamos llamar una cosmología de la justicia» para afrontar el humano dilema de proteger, y a la vez utilizar, la Tierra. El Corán aborda cuestiones relacionadas con la dignidad de los discapacitados (80: 1-9); los derechos de los huérfanos (93; 89: 17-18); la honestidad en los intercambios y en el trueque (83:1-13); la condena de la codicia y del acaparamiento de riquezas (100: 6-11); la pre-





disposición a alimentar a los pobres (89:17-23); el intercambio equitativo (11:85); la abstención de la usura (2:161); la justicia distributiva mediante impuestos (2: 267), el liderazgo justo (88:22-21, 18:29, 4:58, 5: 8, 16:90, 42 15, 38, 49: 9, 13); y el respeto de las diferencias sociales como voluntad divina (10:99, 99:18). Es a través de esta cosmología de la justicia que los humanos pueden cumplir su destino como custodios de la Tierra.

El islam no prioriza lo espiritual a expensas de lo material, o viceversa; más bien, los aúna armónicamente. No es una religión extática que exija el desapego de los bienes terrenales; fomenta el compromiso con los placeres humanos. Según el verso coránico, «La riqueza y los niños son *zinat* (belleza, ornamento) de esta vida terrenal» (18:46). En su perspectiva social, el islam es comunitario más que individualista y, con criterio natalista, no favorece la abstinencia. Partes del Corán incluso abordan la planificación familiar. En la dimensión moral de la obediencia y el cumplimiento del pacto con Dios, se espera que los musulmanes adhieran al principio de equilibrio (42:17, 55: 7-9, 57:25). Esta es la prueba teológica para alcanzar los Jardines del Cielo: moderación en todo (2: 143, 17: 110, 25:67).

Si se describe al judaísmo como basado en un paradigma de justicia, al cristianismo como basado en el amor y al budismo como basado en la no violencia, eruditos como Al Idrissi sugieren que el paradigma ético del islam se basa en la misericordia como un atributo de Dios. Sin embargo, la dependencia económica mundial del petróleo ha perjudicado éticamente a las sociedades de Medio Oriente: existe una evidente brecha de riqueza entre las élites y las clases más bajas; tanto la extracción de petróleo como la guerra están devastando el agua, los suelos y los cuerpos; las mujeres son menospreciadas y privadas de derechos; las reacciones terroristas amenazan la vida cotidiana. Aunque el Corán habla del respeto por la diversidad, incluso hacia los no musulmanes, y de la protección del medio ambiente como un deber devocional, muchos musulmanes y líderes de la mayoría musulmana han dejado de acatar tales normas.

Por razones históricas, la identidad islámica se ha vuelto frágil. Actualmente hay en el mundo más de 1.500 millones de musulmanes, desde Australia hasta Groenlandia, que hablan más de 80 idiomas. Muchas de estas comunidades se encuentran en el lado desfavorecido por la globalización postcolonial, el desarrollo moderno, el racismo y la demonización. No hay una comprensión monolítica y unívoca del islam, y conviene tener en cuenta que donde existe la marginación social y educativa, la práctica musulmana suele ser simplemente ritualista, en lugar de reflexiva. Algunos musulmanes incluso argumentan que si los seres humanos no cumplen con su destino eterno, esto reflejaría la predestinada voluntad de Dios.

Otros versos coránicos y tradiciones proféticas obligan a sus seguidores a ser protagonistas de buenas acciones para con la comunidad humana y demás criaturas. Por lo tanto, se rechaza la usura o *riba*, mientras que se alienta el sistema impositivo ideal o *zakat* por ser socialmente redistributivo y estar basado en la capacidad de pago. Entre las nociones islámicas más progresistas, la palabra árabe *hay'a* denota un enfoque de respeto ecológico o reticencia digna a la hora de hacer uso de la naturaleza; enfoque aplicable también a otros proceder humanos. Dicho término tiene un potencial ecoespiritual para los activistas implicados en el diálogo interreligioso y en movimientos sociales. En el *Corán* y en los *Hadices*, *hay'a* implica respeto por las mujeres, tradicionalmente invisibles según muchas interpretaciones locales del islam. Este aspecto de la justicia de género está vinculado, a su vez, con la justicia ecológica, en todos aquellos lugares donde la cuestión demográfica es un factor preocupante.

## Referencias

- AL IDRISSEI, A. (2004), «The Universality of Mercy in Islam». *Portada*, vol. 273: 1-15.
- AMMAR, N. (2000), «An Islamic Response to the Manifest Ecological Crisis: Issues of Justice» en *Visions of a New Earth: Religious Perspectives on Population Consumption, and Ecology*, coordinado por H. Coward y D. Maguire, 136-46. Albany: State University of New York Press.
- HAQ, N. «Islam and Ecology: Toward Retrieval and Reconstruction». *DAEDALUS: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*. Disponible en: <http://www.daedalus.amacad.org/issues/fall2001.haq.htm>.

## Recursos

- ALI, Y. A. (1989), *Holy Qur'an Translation*. Brentwood, MD: Amana Corporation.
- AL FARUQI, I. y L. AL FARUQI (1986), *The Cultural Atlas of Islam*. Nueva York: Macmillan.
- KHALED, F. y J. O'BRIEN (1993), *Islam and Ecology*. Nueva York: Cassell.

**Nawal H. Ammar** es profesora de Derecho y Justicia y Decana del College of Humanities and Social Sciences en la Rowan University, Nueva Jersey, EE UU. Ha publicado extensamente sobre temas de justicia y derechos humanos; su obra más reciente se centra en los musulmanes en las cárceles y ante los tribunales.



## 60. Felicidad Nacional Bruta

Julien-François Gerber

**Palabras clave:** desarrollo alternativo, indicador alternativo, Bután

La Felicidad Nacional Bruta (GNH por sus siglas en inglés) es, en Bután, una noción controvertida. Admite diferentes interpretaciones y puestas en práctica, que son más o menos radicales. Para algunos sectores en Bután, la GNH es un «crecimiento verde» o un nombre de marca vagamente definido según cada ocasión, una posición que llamo «GNH comercial». Para otros, la GNH es un nuevo indicador holístico que debería reemplazar al PIB para orientar las políticas de desarrollo, una posición que denomino «GNH limitada» (Ura et al., 2012). Y para otros aún, la GNH no es solo un nuevo indicador, sino también una filosofía de prosperidad social que integra las necesidades externas e internas y que busca la suficiencia con respecto al crecimiento económico una vez que se satisfacen las necesidades básicas de todos, una posición que yo llamo «GNH profunda» (Real Gobierno de Bután, 2013). Actualmente, parece que es la «GNH comercial» la que tiende a dominar el ámbito de la toma de decisiones. Pero globalmente, las políticas de Bután son el resultado de estas diferentes fuerzas en juego (Hayden, 2015).

Entre las políticas orientadas a la GNH de Bután, se podría citar la educación gratuita y la atención médica para todos; severas restricciones a las inversiones extranjeras; rechazo a integrarse en la OMC; veto a la publicidad callejera; fuertes impuestos a las importaciones de automóviles; límites al turismo de masas (y prohibición del alpinismo); estrictas normas culturales para la arquitectura y la vestimenta oficial; la mitad del país considerada área protegida; 60% de cubierta forestal según la Constitución; distribución de tierras a agricultores sin tierras; predisposición para llegar al cien por ciento de agricultura orgánica. Si bien los sectores promodernización de la sociedad de Bután ejercen presión sobre estas políticas, hasta el momento estas siguen contando con un amplio apoyo popular.

La expresión «GNH» fue acuñada por el cuarto rey en la década de 1970. Cuando un periodista le preguntó cuál era el PIB de Bután, él respondió: «*No estamos preocupados por el Producto Interior Bruto; nos importa la Felicidad Nacional Bruta*». Su respuesta podría haber tenido



reminiscencia de un código legal de Bután de 1729 que dice: «*Si el gobierno no puede crear felicidad para su gente, no tiene ningún sentido que exista*» (Ura et al., 2012).

El concepto moderno de GNH, sin embargo, se formuló más tarde, durante el turbulento período de los años noventa. Por una parte, la situación interna de Bután era extremadamente tensa. Las élites gobernantes de Ngalop (Bután occidental) se llevaban muy mal con los otros grupos lingüísticos y culturales del país, no solo con los Lhotshampa (sur de Bután) sino también con los Sharchops (Bután oriental) y con los tibetanos, hasta el punto de provocar una violenta crisis que condujo al establecimiento de campos de refugiados Lhotshampa en Nepal. Por otro lado, la situación externa del país también era tensa. Sus deudas con la India iban en aumento a medida que este país se adhería al neoliberalismo. Cuando el gobierno percibió los múltiples impactos negativos del neoliberalismo, se vio la necesidad urgente de hallar un discurso alternativo. Y así se desarrolló la idea de la GNH, en parte como una forma de resistencia al neoliberalismo y en parte, quizás, como un método experimental para aliviar sus múltiples heridas internas.

La Felicidad Nacional Bruta toma muchas formas. Examinaremos brevemente dos formas de «GNH limitada» y dos de «GNH profunda». En primer lugar, el Índice GNH, como un nuevo indicador integrado, se desarrolló a mediados de la década de 2000 bajo el liderazgo de Karma Ura, del Center for Bhutan Studies. Abarca nueve dominios (que son: niveles de vida, educación, salud, medio ambiente, vitalidad comunitaria, uso del tiempo, bienestar psicológico, buen gobierno, y resiliencia y promoción cultural) calculados con treinta y tres indicadores. Hasta ahora se han utilizado en una encuesta de prueba (2006) y en tres encuestas completas en todo el país (2008, 2010, 2015). Su intención es medir el bienestar de manera integral, con el fin de evaluar su evolución y orientar debidamente la toma de decisiones. Como dato interesante, el Índice GNH incluye un *umbral de suficiencia* para cada indicador. Estos umbrales son puntos de referencia de cuánto es suficiente para una «buena vida» y se basan en estándares internacionales o nacionales, en juicios normativos o en el resultado de reuniones participativas. Por ejemplo, a los ciudadanos que trabajan más de ocho horas diarias se les considera desfavorecidos en tiempo y con un déficit de suficiencia.

En segundo lugar, la Herramienta de Evaluación de Políticas de GNH ha sido diseñada para ayudar a la Comisión de GNH (un poderoso órgano que gestiona el proceso de planificación económica) en la evaluación de políticas y proyectos por sus impactos sobre veintidós variables,



que incorporan los nueve dominios mencionados anteriormente. Esta herramienta de selección desempeñó un papel importante en el rechazo de Bután a incorporarse en la OMC, y también en la explotación limitada de sus reservas minerales.

Como ejemplos de la «GNH profunda en la práctica», se podría mencionar la Iniciativa Samdrup Jongkhar (SJI), puesta en marcha en 2010 en una relegada zona rural del país por un maestro religioso progresista, Dzongsar Jamyang Khyentse Rinpoche. Actualmente, el SJI está liderado por una mujer influyente de la región, Neten Zangmo, y desde el comienzo su intención ha sido convertirse en una iniciativa de abajo hacia arriba, ampliable a todo el país. Sus objetivos son fomentar la soberanía alimentaria y la autosuficiencia basada en la agricultura orgánica, proteger el medio ambiente (por lo tanto, una ambiciosa campaña de «cero desperdicios»), fortalecer las comunidades, educar a los jóvenes y promover la participación de los ciudadanos en la toma de decisiones.

Otro ejemplo de «GNH profunda» podría ser el entrenamiento en Valor Humano Universal, notablemente coherente con aspectos de la ética budista y de la psicología profunda, que se ofrece en todas las instituciones de educación superior del país. La capacitación de varios días ofrece un método sistemático que alienta a los participantes a entenderse mejor a sí mismos y a su relación con los demás y con el entorno. Pretende mostrar cómo la comprensión y los sentimientos correctos dentro de uno mismo, la audacia en la sociedad y la coexistencia con la naturaleza son fundamentales para la armonía y, por lo tanto, para la «felicidad». Desafortunadamente, existe una profunda confusión, puesto que se argumenta que el dinero y la acumulación de bienes materiales son fundamentales, lo que conduce a diversas formas de dominación, temor y explotación.

Desde una perspectiva posdesarrollista, yo diría que la principal contribución original de la GNH profunda, y quizás también su reto más difícil, es incorporar los cuestionamientos existenciales «internos» relacionados con la psicología y la espiritualidad. En una época en que la mayoría de los problemas «externos» apremiantes son relativamente bien comprendidos por mucha gente, los interrogantes «internos», como los relacionados con las «necesidades verdaderas», la «satisfacción existencial», la «falsa conciencia», o el «condicionamiento social», son mucho más complejos y están insuficientemente abordados, pero son esenciales para una investigación y acción eficaces. Existe una enorme necesidad de una mayor comprensión interior en el activismo radical.



## Referencias/Lecturas

- URA, K., S. ALKIRE, T. ZANGMO y K. WANGDI (2012), *An Extensive Analysis of GNH Index*. Thimphu: The Centre for Bhutan Studies.
- Royal Government of Bhutan (2013), *Happiness: Towards a New Development Paradigm*. Thimphu: Royal Government of Bhutan.
- HAYDEN, A. (2015), «Bhutan: Blazing a Trail to a Postgrowth Future? Or Stepping on the Treadmill of Production?». *Journal of Environment Development*, vol. 24, no. 2: 161-86.

## Recursos

El Centre for Bhutan Studies y GNH Research es un instituto gubernamental autónomo cuya función, entre otras, es estudiar la GNH, enriquecer el concepto y desarrollar el Índice GNH y sus indicadores para integrar a la GNH en el proceso de planificación nacional. Sitio web: <http://www.bhutanstudies.org.bt/>

**Julien-François Gerber** es profesor asistente en Medio Ambiente y Desarrollo en el Instituto Internacional de Estudios Sociales de La Haya, Países Bajos. Anteriormente fue profesor en el Sherubtse College de Kanglung, Bután, durante un año. Sus investigaciones se centran en antropología económica, ecología política y economía heterodoxa.



## 61. Feminismos del Pacífico

Yvonne (Te Ruki Rangi o Tangaroa) Underhill-Sem

**Palabras clave:** Carta Feminista del Pacífico, LGBTQI, relaciones de poder basadas en el género, islas del Pacífico

Las feministas del Pacífico que se identifican como tales continúan haciendo públicamente la sencilla pregunta «¿qué pasa con las mujeres y la desigualdad de género?» La lucha por defender los derechos de las mujeres y garantizar los servicios para mujeres y niñas, sin olvidar a las personas que no se ajustan a los criterios convencionales de género, continúa vigente porque la desigualdad de género en el Pacífico es una experiencia cotidiana. A pesar de la existencia de los ministerios de mujeres, los procesos de presentación de informes de la CEDAW y las «femócratas»; la tradición y la cultura en el Pacífico favorecen los procesos de exclusión y control de las mujeres de manera sistemática y sostenida. En consecuencia, las tragedias individuales y colectivas perduran, como la violencia sexual cotidiana, los asesinatos por brujería, los embarazos no deseados, el acoso e intimidación no buscados, la distribución injusta de recursos, etc.

El resultado es una variada manifestación del feminismo del Pacífico, desde feministas autodeclaradas e identificadas socialmente, hasta aquellas cuyas prácticas de reproducción social son coherentes con los medios de vida que no ignoran la justicia de género. El movimiento feminista del Pacífico incluye grupos LGBTQI radicales (Haus of Khameleon), colectivos intelectuales (DAWN Pacific), promotoras creativamente articuladas (DIVA for Equality), defensores valientes y capacitados de los derechos humanos (Voice for Change), legisladores especializados y responsables políticos (Regional Rights Resources Team), organizaciones feministas de derechos humanos (Fiji Women's Rights Movement), organizaciones de jóvenes (Pacific Youth Council) y otras.

En medio de la diversidad cultural de los pueblos que constituyen el Pacífico, la política de indigeneidad supone más complejidades. Pero en términos de las relaciones de poder respecto al género, el privilegio patriarcal continúa prevaleciendo en detrimento de las mujeres, independientemente del tono de su piel, la superioridad de sus capacidades o conocimientos, la calidad de su educación o su potencial de liderazgo.





En noviembre de 2016, se presentó la Carta de principios feministas para las Feministas del Pacífico en el Foro Inaugural de Feministas del Pacífico, en Fiji. La carta se inspira libremente en la Carta feminista africana, pero su sabor del Pacífico fue palpable cuando las feministas de Oceanía reconocieron nuestros lazos comunes de mar (*wansolwara*), tierra (*vanua*) y ancestros (*tauanga*). Esta iniciativa aprovechó importantes sentimientos ancestrales de igualitarismo de género, pero también sirvió para cuestionar los actuales y generalizados sistemas de liderazgo que privilegian a los hombres.

El progreso que conlleva la Carta feminista del Pacífico señala un nuevo intento de organización mediante diversas líneas de relaciones de poder basadas en el género, para así desafiar al privilegio patriarcal histórico y a las nuevas pero asimétricas relaciones de poder basadas en el género. La Carta destaca una fortaleza fundamental del movimiento feminista del Pacífico: sus raíces en las luchas contemporáneas por la justicia social y sus diversas manifestaciones. Proporciona un mayor impulso para el cambio junto con, por ejemplo, la Declaración sobre derechos y salud sexual y reproductiva de las feministas del Pacífico, de 2013 y la Red de Mujeres del Pacífico contra la Violencia contra la Mujer. La lógica que sustenta estos esfuerzos está determinada por una política de conocimiento, prácticas afectivas personales y la compartida certidumbre de que la igualdad de género en el Pacífico es imperativa.

Los pueblos del Pacífico han padecido durante mucho tiempo la devoción, a menudo violenta, cada vez más militarizada y profundamente dogmática, por los procesos capitalistas globales de acumulación explotadora, que profundizan la desigualdad de género. Las feministas en el Pacífico han desarrollado prácticas de alianzas radicales (Foro de Mujeres de Fiji), un compromiso difícil pero respetuoso (Mujeres Kup para la Paz en Papua Nueva Guinea), una creatividad considerable (Acción de Mujeres para el Cambio) y una ferviente fortaleza ante la guerra civil (Centro de Rehabilitación Nazarena).

El feminismo del Pacífico está profundamente arraigado en las luchas por la justicia social. En la década de 1960, la Asociación Cristiana de Mujeres Jóvenes de Fiji hizo campaña por sistemas fiscales justos y salarios razonables. En la década de 1970, el Consejo de Mujeres de Sepik Oriental ofreció programas de nutrición en plantaciones de aceite de palma. Las feministas del Pacífico también reconocieron la importancia de trabajar regionalmente para impugnar los vestigios del colonialismo, como la continuación de los ensayos nucleares, la intensificación de las industrias extractivas y la escasez de voces de mujeres en los parlamentos





nacionales. Lamentablemente, en estos desafíos regionales las relaciones de poder basadas en el género sucumben demasiado fácilmente al liderazgo y los privilegios patriarcales, más allá de las buenas intenciones de unos pocos elegidos y la retórica de muchos más.

En diferentes momentos y lugares, el feminismo surgió de manera diferente. En Fiji, el feminismo basado en los derechos, del Decenio Internacional de la Mujer (1980-89) superó en gran medida a la Asociación de Mujeres Pan-Pacífico del Asia Sudoriental, basada en el bienestar y establecida para apoyar proyectos coloniales inmediatos. Más tarde, el feminismo basado en los derechos dio lugar a la creación de una red de organizaciones como el Centro de Crisis de Mujeres de Fiji, Punanga Tauturu en las Islas Cook, el Centro de Crisis de Mujeres y Niños en Tonga, el Centro de Mujeres de Vanuatu y las Mujeres Unidas de las islas Marshall. Algunas de estas organizaciones incluyeron en sus actividades proyectos de paz y democracia, como en Fiji después del golpe de Estado y en apoyo del Gobierno Autónomo de Bougainville, en Papua Nueva Guinea.

En el Pacífico, las personas que no se ajustan a los criterios convencionales de género y las mujeres que no tienen hijos biológicos son reconocidas social y culturalmente por las contribuciones que hacen a la crianza de los niños. Este reconocimiento cuestiona las relaciones asimétricas de poder, que básicamente son de género. En la Carta, el feminismo del Pacífico incluye esta diversidad de personas con una referencia explícita a las LGBTQI y las mujeres jóvenes. Por otra parte, las mujeres de fe, que han desempeñado un papel fundamental en la construcción de la paz, también apoyan los llamamientos para despenalizar tanto a las personas LGBTQI como al aborto.

Como concepto de organización política, el feminismo del Pacífico sigue siendo débil y prevalece el escepticismo sobre su importancia. Las razones incluyen la insistencia postcolonial en rechazar los conceptos y prácticas ajenas al Pacífico u «occidentales», la creciente influencia de las ideologías conservadoras y de base religiosa y su tradicional igualitarismo de género, así como la ignorancia personal, la misoginia y la malicia.

La clara ambición de quienes firman la Carta es que haya un cambio transformador que defienda los derechos de las mujeres, las niñas y las personas que no se ajustan a los criterios convencionales de género, para que podamos tener «la mejor vida plena para nosotras y para nuestras comunidades del Pacífico». Esta sigue siendo una ambición radical, pero con la Carta, una ambición con renovado impulso.

## Referencias

- «Carta de principios feministas» («Charter of Feminist Principles») 2016. <http://www.fwrm.org.fj/images/PFF/PFF-Charter-Final-2Dec2016.pdf>.
- EMBERSON-BAIN, A. (coord.) (1994), *Sustainable Development or Malignant Growth? : Perspectives of Pacific Island Women*. Suva: Marama Publishers.
- MISHRA, M. (2012), «A History of Fiji Women's Activism (1900-2010). Repository USP». *Journal of Women's History*, vol. 24, no. 2:115-43.
- SLATTER, C. e Y. UNDERHILL-SEM (2009), «Reclaiming Pacific Island Regionalism: Does Neo-Liberalism Have to Reign», en *Gender and Global Politics in the Asia-Pacific*, coordinado por B. D'Costa y K. Lee-Koo. Nueva York: Palgrave MacMillan, pp. 195-210.
- TEAIWA, T. y C. SLATTER (2013), «Samting Nating: Pacific Waves at the Margins of Feminist Security Studies». *International Studies Perspectives*, vol. 14, no. 4: 447-50.
- UNDERHILL-SEM, Y. (2012), «Contract Scholars, Friendly Philanthropists, and Feminist Activists: New Development Subjects in Oceania». *Third World Quarterly*, vol. 33, no. 6:1095-112.

**Yvonne Underhill-Sem** es especialista en Estudios sobre desarrollo y profesora asociada en la Escuela de Ciencias Sociales de la Facultad de Artes, Universidad de Auckland.



## 62. Feminismos latinoamericanos

Betty Ruth Lozano Lerma

**Palabras clave:** feminismos, eurocentrismo, modernidad, colonialidad, decolonialidad

Los feminismos latinoamericanos son una gran fuerza transformadora de las sociedades patriarcales de Latinoamérica y el Caribe, los cuales conllevan preguntarse lo que ha significado pensarse y construirse como mujer en el continente. Esta profunda búsqueda de las mujeres por transformar sus sociedades tiene diversas manifestaciones desde finales del siglo XIX con movimientos de mujeres socialistas y anarquistas, rebelándose contra el capitalismo y el patriarcado, la represión del Estado y la familia, la coacción de la Iglesia, haciendo propia la consigna: «Ni dios, ni patrón, ni marido» y creando otras como la de las chilenas Julieta Kirkwood y Margarita Pizano: «Democracia en el país, en la casa y en la cama». También incluyen las aportaciones discursivas y las prácticas políticas de las mujeres que centraban sus reclamos en el derecho al voto, a la educación, y la igualdad ante la ley, configurando un feminismo liberal y eurocentrado en las primeras décadas del siglo XX. Desde entonces, la historia de los feminismos latinoamericanos es la confrontación de diversas expresiones feministas con el feminismo liberal modernizante, profundizándose hoy con el surgimiento potente de múltiples otros feminismos.

Hablar del feminismo en este continente exige reconocer la lucha de las mujeres indígenas, negras, mestizas y campesinas contra el sometimiento desde la Conquista y la Colonia, como lo hicieron cientos de mujeres negras esclavizadas quienes además de cimarronearse, enjuiciaron a sus amos. Reconocer que las mujeres, de todas las etnias y procedencias, participaron en las gestas independentistas del dominio colonial, en la construcción de las repúblicas, en las luchas revolucionarias del siglo XX, sin que necesariamente se transformara su situación subordinada.

Si bien el feminismo es parte del pensamiento crítico de la Modernidad, diversas expresiones del feminismo latinoamericano lo cuestionan planteándose un desprendimiento epistémico del conocimiento europeo, para pensarse las complejas relaciones que se entretajan en la matriz colonial de poder. Desde las mujeres negras, indígenas, populares y lesbianas se cuestiona el universal mujer del feminismo liberal moderno —occi-





dental, hegemónico, liberal, capitalista, burgués y blanco— ya que las desigualdades entre mujeres, la heteronormatividad y el colonialismo en la construcción del género en las Américas, no son objeto de su reflexión. Según estas perspectivas, el feminismo liberal responde a la ontología y episteme histórica de USA y Europa más que del continente.

La reconfiguración del feminismo latinoamericano procede de diversos espacios de mujeres: colectivos artísticos con agendas feministas, lesbianas, activistas de un feminismo «Otro», feminismos populares, el feminismo comunitario Boliviano y de la comunidad Xica Guatemalteca, feminismo autónomo, feminismo negro y antirracista, feminismo de(s)colonial, teología feminista de la liberación, ecofeministas y movimientos sociales en defensa del territorio y la madre tierra liderados por mujeres negras, indígenas y campesinas. Muchos van más allá de la crítica a la Modernidad occidental y al desarrollo, al proponerse la superación de la modernidad patriarcal capitalista. Consideran indisociable al hecho de ser mujer, la defensa del territorio como lugar para *ser* y seguir *siendo* mujeres y pueblo.

Aunque los feminismos latinoamericanos han bebido de fuentes feministas europeas y norteamericanas, tienen contenidos propios que reconfiguran la teoría feminista problematizando los conceptos género, patriarcado, desarrollo, colonialidad del poder, e incorporando la racialidad a la analítica del poder. Cuestionan la noción género desde las epistemes amerindias y afrodescendientes en franco debate con la visión feminista liberal que interpreta las culturas ancestrales como más opresivas para las mujeres por lo que se propone la occidentalización como vía al empoderamiento de género. Las vertientes feministas descoloniales plantean que el género y la heterosexualidad son históricos y deben entenderse en contexto. Afirman un insoluble entrelazamiento de las múltiples opresiones que nombran como interseccionalidad, matriz de dominación, fusión, coconstitución, sobrecruzamiento, y multiplicidad de las opresiones. Desde las mujeres negras e indígenas además de las categorías raza, género, clase y sexualidad, surgen otras como historia (memoria larga), territorio y derechos colectivos.

Estos complejos feminismos latinoamericanos plantean una doble crítica al cuestionar tanto al patriarcado occidental, como a la subordinación de las mujeres y personas no heterosexuales al interior de las culturas indígenas y afrodescendientes. Afirman la existencia de un patriarcado prehispánico, dando origen a conceptos como *patriarcado originario ancestral* y *patriarcado de baja intensidad*, que produciría a partir del hecho colonial *un entronque de patriarcados* y para el caso afrodescendiente, un *patriarcado negro-colonial*. Se proponen la despatriarcalización de los legados y cosmovisiones ancestrales que subordinan la Pachamama (femenina) a los astros del universo





(masculinos). Cuestionan asimismo el esencialismo étnico que no objeta la norma heterosexual. Expresan con énfasis la necesidad de resolver las desigualdades al interior de cada cultura, para que el pluriverso incluya historias, sujetos y experiencias que trasciendan el universalismo abstracto de la cultura occidental y la visión moderna eurocéntrica.

Los movimientos de mujeres en Latinoamérica transforman radicalmente sus sociedades. Trabajan por la descolonización y la despatriarcalización de las sociedades entretejiendo lo comunal, lo ambiental y lo espiritual. Contribuyen a crear otros mundos, desde ontologías que reivindican la vida, más allá del desarrollo. Están construyendo, a través de sus múltiples prácticas, las sociedades pospatriarcales del presente.

### Referencias:

- ESPINOSA, Y.; GÓMEZ, D. y OCHOA, K. (eds.) (2014), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*. Popayán: Universidad del Cauca.
- GARGALLO, F. (2006), *Las ideas feministas latinoamericanas*. México: UACM.
- LOZANO, B.R. (2016), *Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial*. Tesis de doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

### Recursos

- <http://www.lacuerdaguatemala.org/> publicación feminista de la Asociación La Cuerda de Guatemala para hacer visible el sentir y pensar de las mujeres de Guatemala.
- <https://www.youtube.com/watch?v=C6l2BnFCsyk> Adriana Guzmán y Julieta Paredes hablan del Feminismo Comunitario en Bolivia.
- <https://sylviamarcos.wordpress.com/> Blog de Sylvia Marcos, feminista decolonial de México, quien desde muy temprano ha propuesto un feminismo decolonial y el cuestionamiento a la aplicabilidad del concepto de género a comunidades indígenas mesoamericanas de la preconquista.

**Betty Ruth Lozano Lerma** es socióloga y magister en filosofía de la Universidad del Valle de Cali y doctora en Estudios culturales latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar del Ecuador. Es activista de un feminismo negro decolonial. Actualmente es directora de Investigaciones de la Fundación Universitaria Bautista de Cali.





## 63. Hinduismo y transformación social

Vasudha Narayanan

**Palabras clave:** medio ambiente, India, religión

El hinduismo es la religión predominante en la India y también una tradición religiosa global. Existe una considerable diversidad entre las muchas tradiciones y grupos que entran bajo el epígrafe de «hinduismo», o de los llamados «hindúes», y que pueden basar su orientación en una amplia variedad de textos y autoridades. En este texto, utilizaremos el término en retrospectiva para hablar de las muchas creencias, prácticas y comunidades que se remiten a los textos sánscritos, incluidos, entre otros, los Vedas, las epopeyas, los Puranas, los dharma sastras y otras muchas tradiciones vernáculas del subcontinente indio, así como de otras regiones del mundo.

Tres marcos conceptuales confluyen en este ensayo. El primero es la noción de *karma* (acción, pero referida en un sentido más amplio a las consecuencias de las buenas y malas acciones que influyen sobre la calidad de las vidas actuales y futuras), una idea compartida con el jainismo, el budismo, el sijismo y otras tradiciones del sur de Asia. La mayoría de los hindúes reconocería que es este un concepto complejo y no uno que justifica directamente el sufrimiento y las desigualdades en la vida.

Esto nos lleva a un segundo conjunto de ideas relacionadas con el concepto de *dharma* (rectitud, deber, ley, etc.). Hay cientos de pasajes en los textos sánscritos y vernáculos sobre la importancia de la justicia, el bienestar social y la importancia de la felicidad para todos los seres. Además, hay diversas exhortaciones para mantener la pureza e integridad de los bosques, lagos, ríos y la naturaleza en general. Los pasajes no son simplemente textos «informativos»; sino mandatos para que los seres humanos actúen de una manera que multiplique la felicidad y la prosperidad en este mundo. Por ejemplo, se dan instrucciones específicas a los gobernantes para que actúen con rectitud y para que las personas hagan su *dharma*, que puede estar relacionado con varios factores, como la casta o la posición en la vida. Invalidando los deberes específicos que a cada uno le incumben según su posición en la vida, encontramos indicaciones sobre el *samanya dharma* (general, universal) o el *sanatana*





*dharma* (continuo, eterno), o virtudes que deben ser comunes a todos los seres humanos. Estas últimas incluyen la compasión, la no violencia, la generosidad, la paciencia, la gratitud, etc. Los movimientos sociales recientes basados en las tradiciones religiosas hindúes citan estas virtudes para justificar la acción social.

El tercer conjunto de ideas y prácticas está relacionado con la idea de *bhakti* o devoción. La devoción a la deidad, concebida de muchas maneras, o la devoción a los maestros religiosos y a otros devotos, ha sido responsable directa de rectificar muchas iniquidades relacionadas con el jerárquico sistema de castas, además de servir para aligerar los problemas sociales. En tal sentido, el énfasis en que el *bhakti* de una persona es más importante que las circunstancias del nacimiento ha fomentado criterios periódicamente dominantes de que la devoción y la piedad deberían dar lugar a un sistema jerárquico diferente, basado en la fe y la virtud y no en el nacimiento o la ocupación. Un poeta como Nammalvar afirmó que estaba dispuesto a servir incluso a un paria si esa persona era devota de la deidad Vishnu. Diversas comunidades religiosas o líderes como Vivekananda (1863-1902) también apoyaron la idea de que servir a los seres humanos es servir a Dios, «maanava seve madhavan seva» o «bhagavata seva bhagavat seva».

Probablemente haya, literalmente, miles de iniciativas para la transformación social que surgen de raíces hindúes. Si pensamos en el gran templo Tirumala-Tirupati, la Misión Ramakrishna y las muchas organizaciones que ha generado o inspirado, la comunidad Swaminarayan, los trabajos de Ma Amritanandamayi, la red mundial de actividades inspiradas por Sathya Sai Baba y muchas otras iniciativas, tendremos una idea de la gama de emprendimientos que existen para abordar los problemas de injusticia social, insostenibilidad ecológica y explotación económica. Un ejemplo serían sus programas de *jan kalyan* (bienestar humano o felicidad), centrados en brindar servicios médicos que van desde sencillas clínicas vecinales hasta sofisticados hospitales «ultra especializados», además de ofrecer oportunidades educativas para personas que no tienen acceso a ellas debido a cuestiones de nacimiento/casta, ubicación geográfica o dificultades económicas.

Asimismo, el Tirumala-Tirupati Devasthanam (una de las instituciones religiosas más ricas del mundo) también se centra en los problemas ambientales. Su Haritha Project (Proyecto Verde) desarrolla actividades promisorias, como plantar árboles, organizar seminarios educativos sobre conservación y biodiversidad, detener la deforestación y evitar la contaminación de las masas de agua. Varios líderes religiosos también



han trabajado activamente con la población en general, sensibilizándola sobre proyectos muy importantes, por ejemplo, la limpieza de grandes ríos como el Ganges y el Yamuna o las plantaciones de árboles en las montañas para evitar la erosión.

Los hindúes se enfrentan a varios desafíos en sus esfuerzos por lograr la equidad social, preservar los derechos humanos y remediar la degradación del medio ambiente. En algunos casos, la religión misma es un impedimento en estos esfuerzos. Los que piensan que el río Ganges es un agente de purificación no creen que el río en sí necesite purificación. Los hindúes perpetúan, y también son víctimas, de actitudes fundadas en la intolerancia. La adhesión extrema a causas religiosas y el proselitismo agresivo de muchas religiones de la India van en contra de los derechos humanos. La intolerancia hacia quienes comen productos cárnicos, la intolerancia hacia otras religiones, las vendettas religiosas, la persistente violencia de casta, especialmente contra los dalits, y la represión de las mujeres, van en contra de las virtudes básicas de la no violencia y la generosidad que son parte integral del *sanatana-dharma*.

El precepto védico *sarve bhavantu sukhinah* («que todas las personas sean felices») ha sido el noble pero difícil de alcanzar objetivo durante muchos milenios, pero sin duda es una luz orientadora para individuos e instituciones en las tradiciones hindúes.

## Referencias

- ALLEY, Kelly D. (2002), *On the Banks of the Ganga: When Wastewater Meets a Sacred River*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- DAVIS, Don. (2010), *The Spirit of Hindu Law*. Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press.
- KANE, Panduranga Vamana (1968-1974), *History of Dharmasāstra (Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law)*, cinco volúmenes. Poona, India: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- NARAYANAN, Vasudha. (1997), «'One Tree Is Equal to Ten Sons': Some Hindu Responses to the Problems of Ecology, Population and Consumption». *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 65, no.2 (Junio): 291-332.
- Nelson, Lance E. (1998). *Purifying the Earthly Body of God: Religion and Ecology in Hindu India*. Albany, NY: State University of New York Press.
- SANFORD, A W. (2012), *Growing Stories from India: Religion and the Fate of Agriculture*. Lexington, Ky: University Press of Kentucky.





## Recursos

<http://www.tirumala.org/SAHarithaProject.aspx>

**Vasudha Narayanan** es profesora eminente del departamento de Religión y directora del Centro para el Estudio de las Tradiciones Hindúes (ChiTra), ambos de la Universidad de Florida, EE UU. Se educó en las universidades de Madrás y Bombay en la India, y en la Universidad de Harvard, EE UU. Ha sido presidenta de la American Academy of Religion y de la Society for Hindu-Christian Studies.





## 64. Hurai

Yuxin Hou

**Palabras clave:** bienestar indígena, naturalismo, chamanismo, renacimiento cultural

El concepto de Hurai («todo lo mejor»), rige la cosmología del pueblo tuvano en China, en consonancia con la lógica transformadora de la naturaleza, primero en animales y luego en seres humanos. Este concepto parte de la convicción de que los seres humanos son capaces de recibir continuamente el Hurai y la bendición de la naturaleza (Yuxin Hou, 2014). Este término está íntimamente relacionado con el bienestar indígena y con las tradiciones del naturalismo y el chamanismo, que son parte de la sostenible interacción entre el pueblo tuvano y los animales, la naturaleza y los dioses.

Los tuvanos son antiguos pueblos nómadas y cazadores cuyo linaje se remonta a la dinastía Tang. Hoy en día, el pueblo tuvano está disperso por la región china de Xinjiang, Mongolia exterior y Rusia. En China, el pueblo tuvano vive principalmente en tres aldeas: Kanas, Hemu y Baihaba, con una población total de alrededor de 2.500 individuos (Yuxin Hou, 2013). Durante la etapa de vida nómada y cazadora, el Hurai como concepto ancestral prevaleció en la vida diaria de los tuvanos de China, con un profundo significado de bendición de los dioses para los humanos, los animales y demás elementos de la naturaleza, en un contexto cultural de chamanismo y naturalismo. Por ejemplo, el hongo *Ophiocordyceps sinensis*, que se encuentra en zonas de gran altitud, tiene un alto valor económico y médico, pero rara vez ha sido cosechado por los tuvanos de China porque creen que es el protector de los pastizales y una de las fuentes que les ha proporcionado el Hurai. Sin embargo, el enorme valor económico de este hongo ha atraído cada vez más a forasteros que lo cogen clandestinamente y sin moderación, causando daños ecológicos. Para lidiar con esto, los líderes de la comunidad tuvana de China han organizado espontáneamente un equipo de guardaparques. Más allá de esto, el concepto de Hurai continúa vigente en todos los demás aspectos de la vida.

Aunque la modernización, la sedentarización y el turismo han impactado enormemente sobre los estilos de vida y las culturas tradicionales,





actualmente el Hurai está desempeñando un papel importante en el renacimiento cultural y en las formas estratégicas de oponerse al desarrollo moderno. En la concepción indígena del pueblo tuvano de China, no existe un concepto equivalente a desarrollo o bienestar, sino que el Hurai como concepto holístico incluye implicaciones para la vida buena, la salud, la sostenibilidad, el amor, la santidad, etc. Es un concepto anti-antrópocéntrico, que pone a la naturaleza, los animales y los dioses por delante de los humanos; se refleja en una noción de bienestar que implica que cuando la naturaleza, los animales y los dioses se sienten felices, los humanos pueden experimentar naturalmente la felicidad. Para obtener el Hurai, los humanos deben realizar actividades que tiendan a garantizar el bienestar integral, no solo en los rituales, sino cotidianamente.

Los líderes de la comunidad tuvana, mediante las prácticas de la vida diaria y las ceremonias o festivales, educan a los jóvenes para que participen plenamente en la veneración de la naturaleza y el chamanismo, de un modo que contrasta con la educación escolar tradicional. A través de una serie de prácticas, aprenden a percibir la estrecha relación entre los seres humanos y la naturaleza. De esta manera, se establecen «relaciones naturales» entre los seres humanos y la naturaleza, los animales y los seres espirituales. Las perspectivas ecológicas de los tuvanos de China se reflejan en los tabúes; los niños son educados en el respeto a las reglas naturales sin romper los tabúes, se les enseña a no dañar las plantas y los animales, y a vivir en armonía con su propio bienestar y felicidad. Unos pocos ejemplos serían la creencia de que aparecerán marcas en la cara de la persona que rompa huevos de pájaros, o que quien corte un árbol vivo padecerá trastornos de tic. En lo que respecta al aprovechamiento de los recursos naturales, los tuvanos de China observan estrictamente tabúes tales como, por ejemplo, no excavar profunda o extensivamente la tierra. Además, utilizan diversas ceremonias y rituales anuales para educar a los jóvenes sobre cómo manejar la relación entre los seres humanos y la naturaleza.

Debido al desarrollo moderno, el concepto de Hurai ha experimentado una transformación estratégica, pasando de ser un concepto tradicional indígena a un concepto destinado no solo a orientar las actividades diarias, sino también a recuperar la cultura tradicional y resistir a la modernización. Esta transformación abre la oportunidad de unir al pueblo tuvano de China y así revitalizar los vínculos naturales entre los seres humanos y la naturaleza, los animales y los dioses. En la «ceremonia de destrucción de huesos», la palabra mágica y frecuentemente repetida «Hurai», acompañada de bailes y cantos, genera un júbilo colectivo y contribuye a revivir





la jerarquía y estructura ancestrales entre seres humanos y naturaleza. La ceremonia de destrucción de huesos enfatiza la importancia de bendecir, recibir y experimentar el bienestar mediante el consumo de médula ósea (Yuxin Hou, 2016). Esta ceremonia, como otros rituales o ceremonias de la sociedad tuvana de China, desempeña un papel renovador de la importancia del antiguo concepto de Hurai. En realidad, el concepto de Hurai está contribuyendo a que los tuvianos de China hagan frente a las amenazas que plantean los desafíos externos, la modernidad y los problemas sociales y culturales. Los esfuerzos y estrategias adoptados por los líderes de la comunidad tuvana de China aportan esperanzas de una continuidad de los conceptos ancestrales de Hurai, potenciados por el movimiento de revitalización cultural hoy en marcha.

## Referencias

- YUXIN HOU (2014), «The Analysis of Current Situation of Tuva people in China». *The New Research of Tuva*, no.1: 96-103.
- (2013), «Saving Our Identity: An Uphill Battle for the Tuva of China». *Cultural Survival Quarterly*, vol. 37, no. 4: 24-25.
- (2016), «Ritual and Cultural Revival at Tuvan Sacred Natural Sites Supports Indigenous Governance and Conservation of Nature in China», en *Asian Sacred Natural Sites: Philosophy and Practice in Protected Areas and Conservation*, coordinado por Bas Verschuuren y Naoya Furuta, 286-96. Nueva York: Routledge.

## Recursos

Este sitio web personal incluye algunos artículos, fotografías y documentales relacionados con el pueblo tuviano de China: <http://www.yuxinhou.com/>. El New Research of Tuva describe el estado actual de los estudios tuvianos: <http://en.tuva.asia/>

Friends of Tuva (FoT) se creó en 1981 para conmemorar el 60º aniversario de Tuva: <http://www.fotuva.org/index.html>.

**Yuxin Hou** es investigador visitante en el Graduate Center de la City University de Nueva York. Es también becario de investigación en el Institute for Philanthropy de la Tsinghua University. Sus investigaciones están subvencionadas por la Fundación Ford.





## 65. Ibadismo y comunidad

Mabrouka M'Barek

**Palabras clave:** islam, ibadismo, ascetismo, empoderamiento comunitario, poligamia

Muchas alternativas se inspiran en el reino espiritual o en cosmovisiones como *sumak kawsay* o *ubuntu*. ¿Puede también el islam ser una fuente de inspiración para elaborar alternativas al neoliberalismo, el neocolonialismo y las relaciones depredadoras con la naturaleza? Ha habido intensos debates sobre lo que el islam representa en términos económicos y de relación con la naturaleza. El Corán y los *hadices* han sido objeto de una amplia gama de interpretaciones, pero han demostrado ser insuficientes para proporcionar una respuesta clara a los desafíos actuales.

Por otra parte, con frecuencia la búsqueda de una interpretación compleja y flexible no es sino un intento de adaptarse al estilo de vida capitalista. Las finanzas islámicas, que a menudo son presentadas como una alternativa, son simplemente un mecanismo que crea un nuevo vocabulario para ajustarse a los preceptos del islam sin dejar de respaldar al neoliberalismo. Los protagonistas del islam político, como por ejemplo los partidos islamistas de Turquía o Túnez, a menudo argumentan que el Profeta era un mercader y, por lo tanto, un capitalista; pero esta conexión sin fundamento es un pretexto para justificar la obediencia islamista al FMI. Peor aún, los países del Golfo ejemplifican el derroche y el materialismo hasta tal punto que resulta difícil creer que el islam pueda hacer frente a los desafíos de hoy.

Para hallar un modelo alternativo a la sociedad capitalista, tenemos que buscar más allá de las petromonarquías, especialmente más allá de la división entre sunitas y chiítas, y echar un vistazo al ibadismo, una escuela poco conocida dentro del islam. Este texto pretende situar históricamente a esta ideología mediante la descripción de una de sus características principales: una forma de gobierno determinada por la comunidad, el ascetismo entendido como forma de vida y el pluralismo cultural.

Los ibaditas son seguidores de 'Abdullah ibn 'Ibad al-Tamimi y constituyen la escuela de pensamiento más antigua dentro del islam, que precede a la división entre sunitas y chiítas. La facción ibadita se creó después de la muerte del Profeta, debido a que sus seguidores creían que el líder religioso supremo no tenía por qué descender del linaje del Profeta ni pertenecer



a determinada etnia. El ibadismo es la religión dominante en Omán y se ha extendido a Libia, Argelia, Zanzíbar y la isla de Djerba, en Túnez. El antropólogo tunecino Walid Ben Omrane ha destacado que la arquitectura de las ciudades ibaditas denota la relación de la comunidad con la noción de poder. De hecho, a diferencia de la arquitectura islámica tradicional, donde la mezquita representa el centro del poder, aquí está en la periferia. Además, las mezquitas ibaditas son más pequeñas y más modestas.

Los ibaditas obedecen a estructuras familiares bereberes igualitarias, donde los roles económicos de hombres y mujeres son similares. Como señala Omrane:

Los bereberes han adoptado el contrato matrimonial de Kairouan, que impide a los hombres la poligamia. Además, las mujeres ibaditas tienen derecho a repudiar a su marido si, después de un período de dos años, él no ha dado señales de vida durante sus viajes como mercader. La poligamia prosperó en sociedades guerreras, tribales y nómadas. Sin embargo, las comunidades ibaditas se han esforzado por mantener la paz social para así asegurar la prosperidad de sus actividades comerciales; se caracterizan por ser sociedades sedentarias basadas en la familia tradicional.

El imán ibadita sigue siendo el representante de la comunidad, pero es elegido entre los individuos más «meritorios», lo que significa que la persona elegida no debe mostrar ambición personal, debe ser modesto y comprometerse a servir a la comunidad. La estructura política ibadita sigue siendo patriarcal, ya que el imán es elegido entre los hombres. Sin embargo, debe gobernar con el consenso de la comunidad, por lo que si se vuelve autocrático, es destituido incluso antes de que termine su mandato.

Además de la simplicidad y la modestia de su arquitectura, el estilo de vida ibadita se basa en los principios de sobriedad, modestia y rechazo de todo lo que es ostentoso. Se considera que la independencia se logra limitando las necesidades y racionando lo que la naturaleza ofrece. Esta filosofía de vida emula a los primeros *califas* del islam, pero reniega del lujo que adoptaron los califas a partir de la dinastía Omeya. Este estilo de vida simple todavía perdura hoy. La desigualdad entre el representante de la comunidad y la gente es percibida como un indicio de que el modo de gobierno está tendiendo a convertirse en una estructura de un rey y sus súbditos.

Como adherentes a un islam opuesto a la tiranía y la dominación, los ibaditas celebran la pluralidad étnica y el diálogo interreligioso. Puesto que creen que cualquier persona que lo merezca puede ser elegida Imán, los bereberes del norte de África han sido más receptivos y favorables a esta escuela igualitaria del islam. En la isla tunecina de Djerba, por

ejemplo, los ibaditas valoran sus orígenes amazigh o bereber, así como su identidad africana. En virtud de su tolerancia religiosa y su defensa tanto de la pluralidad étnica como de la autonomía de la comunidad, que le protegen del capitalismo global, hoy en día el ibadismo es considerado como una oportunidad para la paz en un Medio Oriente desgarrado por las divisiones étnicas y la maldición del petróleo.

Los ibaditas se han resistido al poder central al organizar sus comunidades en los márgenes de ese poder. Sin duda, el ibadismo debe su supervivencia a su estrategia de discreción o *al kitman*. No obstante, en Túnez los ibaditas se han manifestado plenamente en el espacio público durante los conflictos posteriores a la independencia entre las tendencias youssefista y bourguibista y, más recientemente, durante la revolución de la Dignidad en 2010-2011. En 2012, la comunidad ibadita de Guellala, en la isla de Djerba, organizó con éxito un movimiento de resistencia contra las autoridades estatales, que querían continuar operando un vertedero que estaba sobrecargado y suponía un riesgo para las escasas fuentes de agua potable.

Como muestran los ibaditas de Djerba, la estrategia de *al kitman* consiste en ocupar el espacio local, organizar a la comunidad independientemente del Estado y, cuando el Estado interfiere, resistirse. Han sido criticados por permanecer en silencio durante la dictadura de Zine El Abedine Ben Ali, que duró desde 1989 hasta 2011, pero los ibaditas logran resistir tejiendo una red de múltiples modalidades resilientes de autogobierno, basadas en la comunidad.

## Referencias

- BEN OMRANE, W. (2012, marzo), «La Communauté Amazighophone de Jerba et les Révolutions au Maghreb». Ponencia presentada en el Centro de Estudios Magrebíes de Túnez.
- Baptiste Enki. «Aux marges du califat, pouvoirs et doctrines dissidentes : retour sur le développement de l'ibadisme». *Les Clefs du Moyen Orient*. Disponible en: <http://www.lesclesdumoyenorient.com/Aux-marges-du-califat-pouvoirs-et-doctrines-dissidentes-retour-sur-le-2260.html> 09/12/2016.
- AILLET, C. (2012), «L'ibadisme, une minorité au cœur de l'islam». *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, vol. 132. Aix-en-Provence, Francia: Presses Universitaires de Provence.

**Mabrouka M'Barek** fue integrante de la Asamblea Nacional Constituyente de Túnez entre 2011 y 2014. Actualmente se desempeña en el Grupo Mundial de Trabajo *Más Allá del Desarrollo*, de la Fundación Rosa Luxemburg.



## 66. ICCA: Territorios de Vida

Grazia Borrini-Feyerabend y M. Taghi Farvar

**Palabras clave:** territorio, gobernanza, pueblos indígenas, comunidades locales, bienes comunes

En todas las épocas y en todas las culturas del mundo, se da un fenómeno que parece tan intenso y tan natural que resulta casi invisible. Hablamos del vínculo único, profundamente rico, a veces visceral, que une a un pueblo o comunidad específicos con su propio territorio: la tierra, el agua y los recursos naturales en los que vive y de los cuales vive. En todo el mundo se usan muchos términos diferentes para describir ese vínculo especial: *wilayah adat*, *himas*, *agdals*, territorios de vida, territorios del buen vivir, *tagal*, *qoroq-e bumi*, *yerli qorukh*, *faritra ifempivelomana*, dominios ancestrales, país, zona comunitaria conservada, sitio natural sagrado, área marina gestionada localmente y muchos otros, que representan significados únicos para pueblos y comunidades únicos. En este tercer milenio, tal fenómeno destaca como una característica esencial de la humanidad, y se le ha otorgado un nombre en *lingua franca*, ICCA, una abreviatura que se puede usar en todos los idiomas y culturas.

En pocas palabras, las ICCA describen «territorios y áreas conservadas por pueblos indígenas y comunidades locales», esos espacios naturales únicos donde una vigorosa asociación comunidad-territorio se combina con una gobernanza local efectiva y la conservación de la naturaleza (Borrini-Feyerabend et al., 2010; Kothari et al., 2012). Las ICCA engloban, pero nunca deben desplazar, una gran cantidad de términos locales que son un valor en sí mismos. Sin duda, para los pueblos indígenas guardianes y las comunidades tradicionales, el vínculo que los conecta con su territorio es más rico de lo que se puede expresar con palabras. Es un vínculo de medios de supervivencia, energía y salud, y una fuente de identidad, cultura, autonomía y libertad. Es un nexo entre generaciones, que preserva recuerdos y prácticas del pasado y vincula a estas con el futuro deseado. Es el terreno en el que las comunidades aprenden, identifican valores y desarrollan el autogobierno. Para muchos, el «territorio» también enlaza realidades visibles e invisibles, la riqueza material y la espiritual. Asociadas con el territorio y la naturaleza van la vida, la dignidad y la autodeterminación como pueblo.





La presencia de una ICCA implica *una institución de gobierno local* (por ejemplo, consejo de ancianos, asamblea de aldea, autoridad espiritual, normas culturales arraigadas) que se desarrolla y garantiza el respeto a las reglas de acceso y uso de los bienes comunes naturales, con resultados positivos tanto para la naturaleza como para las personas. El término ICCA señala la presencia de tres características definitorias:

- Un *vínculo fuerte y profundo* entre un pueblo indígena o comunidad local y un territorio, área o hábitat de especies.
- Las personas o la comunidad interesadas *toman y hacen cumplir las decisiones* sobre ese territorio, área o hábitat de especies.
- Las decisiones y los esfuerzos de las personas o de la comunidad favorecen la *conservación de la naturaleza* y de los *valores culturales y medios de vida asociados*.

Por supuesto, los fenómenos socioecológicos son complejos. Pueden haber «ICCA definidas» (que cumplen las tres características definitorias), «ICCA perturbadas» (que en el pasado cumplían con las tres, pero que en la actualidad no lo hacen debido a perturbaciones, que pueden ser revertidas o contrarrestadas) e incluso «ICCA deseadas» (que cumplen solo con una o dos características definitorias, pero que poseen el potencial de desarrollar las restantes) (Borrini-Feyerabend y Campese, 2017).

Una ICCA solo puede ser autoidentificada y mantenida viva por las personas o la comunidad que la gobierna y administra. Tanto los pescadores que participan en las operaciones de vigilancia de su área protegida de estuarios en Casamance (Senegal), como las comunidades indígenas de pastores en Irán, que toman decisiones trascendentales sobre cuándo migrar a sus zonas de pastoreo estivales e invernales, *saben* que tienen una ICCA. Tanto los pueblos indígenas de la región amazónica, que tenazmente se oponen a los trastornos provocados por la construcción de represas y carreteras y por las operaciones mineras, como las comunidades rurales de España, cuyos bienes comunes están en el núcleo de la identidad y la cultura locales, *saben* que su vínculo es lo suficientemente fuerte y efectivo. Los habitantes de los bosques de Borneo que reconocen cientos de plantas y animales benéficos, y las mujeres malgaches que regulan la recolección de pulpos para asegurar su abundancia en la próxima temporada de pesca, *pueden reconocer* y analizar las consecuencias de la conservación.

Actualmente, el término ICCA ha adquirido vida propia. Hoy día, los conservacionistas y las agencias gubernamentales lo entienden como



una forma de gobierno para la conservación de la naturaleza (Protected Planet Reports 2012-2016 del Centro Mundial de Vigilancia de la Conservación-PNUMA). Las ICCA se reconocen como áreas protegidas con un tipo de gobierno específico o como áreas *conservadas* (Borrini-Feyerabend et al., 2013; Borrini-Feyerabend y Hill, 2014), o mediante acuerdos apropiados en superposiciones con áreas protegidas con diversos tipos de gobierno. En cuanto a su alcance y contribución a la conservación, probablemente las ICCA estén tanto o más extendidas que las áreas protegidas oficiales y, por lo tanto, resultan esenciales para alcanzar los objetivos mundiales de conservación.

Las ICCA ofrecen *patrones duraderos de conservación* que dependen de la integridad y las capacidades locales, en lugar de la experiencia y los fondos externos. Mantienen los medios de subsistencia, la paz y la seguridad, y la identidad cultural y el orgullo. Son un mecanismo no basado en el mercado para mitigar el cambio climático y ayudar a adaptarse a él. Contribuyen a alcanzar la mayoría de los objetivos del Plan Estratégico para la Biodiversidad 2011-2020 (Kothari y Neumann, 2014). Y contribuyen a la mayoría de las metas del esquema de Desarrollo Sostenible de Naciones Unidas. No obstante, para los pueblos indígenas y comunidades locales guardianas, las ICCA siguen siendo esenciales para el disfrute de los derechos colectivos, la responsabilidad para con la tierra, el agua y los recursos naturales, y el respeto de los conocimientos, las prácticas y las instituciones esenciales para la cultura. Estas razones fundamentales han llevado a que cientos de organizaciones comunitarias y de pueblos indígenas, defensores de la sociedad civil e individuos se hayan unido en el Consorcio ICCA ([www.iccaconsortium.org](http://www.iccaconsortium.org)), una alianza internacional que, en todo el mundo, defiende a las ICCA contra diversas amenazas, además de promover su merecido reconocimiento y protección como «territorios de vida».

## Referencias

- BORRINI-FEYERABEND, G.; B. LASSEN, S. STEVENS, G. MARTIN, JC RIASCOS DE LA PENA, E. RAEZ LUNA y M. T. FARVAR (2010), *Bio-cultural Diversity Conserved by Indigenous Peoples and Local Communities: Examples and Analysis*. Tehrán: ICCA Consortium y Cenesta.
- BORRINI-FEYERABEND, G., N. DUDLEY, T. JAEGER, B. LASSEN, N. PATHAK BROOME, A. PHILLIPS y T. SANDWITH (2013), *Governance of Protected Areas: From Understanding to Action*. Gland (Suiza): IUCN/WCPA.
- Borrini-Feyerabend, G. y R. Hill. (2015). «Governance for the Conservation of Nature», in *Protected Area Governance and Management, coordinado por*



- G.L. Worboys, M. Lockwood, A. Kothari, S. Feary y I. Pulsford, 169-206. Canberra (Australia): ANU Press y Australian National University.
- BORRINI-FEYERABEND, G. y J. CAMPESE (2017). *Self-strengthening ICCAs*. ICCA Consortium.
- KOTHARI, A. CON C. CORRIGAN, H. JONAS, A. NEUMANN y H. SHRUMM (coord.) (2012), *Recognising and Supporting Territories and Areas Conserved By Indigenous Peoples and Local Communities: Global Overview and National Case Studies*. CBD Technical Series no. 64, Montreal: Secretariat of the Convention on Biological Diversity, ICCA Consortium, Kalpavriksh y Natural Justice.
- KOTHARI, A. y A. NEUMANN. (2014), *ICCAs and Aichi Targets*. Policy Brief of the ICCA Consortium, Issue No.1, Tehrán: ICCA Consortium, Kalpavriksh, CBD Secretariat, CBD Alliance y Cenesta.

La Dra. **Grazia Borrini-Feyerabend** es cofundadora y Coordinadora Global electa (2010–presente) del Consorcio TICCA, ([icconsortium.org](http://icconsortium.org)). Después de desarrollar el Programa de Política Social para la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN) a principios de la década de 1990, ha participado activamente en las Comisiones CEESP y WCPA de la UICN, promoviendo y liderando la disciplina de «gobernanza para la conservación de la naturaleza». Ha trabajado en cinco idiomas en más de sesenta países y publicado 25 volúmenes de «pensamiento colectivo».

El difunto Dr. **M. Taghi Farvar** fue uno de los cofundadores y, desde 2010 hasta su fallecimiento en 2018, presidente del Consorcio TICCA, ([www.icconsortium.org](http://www.icconsortium.org)). Hijo de la tribu nómada Shahsevan en el Azerbaiyán iraní, Taghi defendió los derechos sobre los dominios ancestrales de los pueblos indígenas y promovió la comprensión de las tribus nómadas indígenas como los conservacionistas originales: <https://www.icconsortium.org>.



## 67. Justicia ambiental

Joan Martínez-Alier

**Palabras clave:** metabolismo social, ecología política, conflictos de distribución ecológica, EJAtlas

Un movimiento global por la justicia ambiental está contribuyendo a impulsar la sociedad y la economía hacia la sostenibilidad ecológica. Nace de los «conflictos de distribución ecológica» (Martínez-Alier, 2002), un término que define las denuncias colectivas contra las injusticias ambientales. Por ejemplo, una fábrica puede estar contaminando un río que no pertenece a nadie o que pertenece a una comunidad que administra el río, como lo estudiaron Elinor Ostrom y su escuela sobre los bienes comunes. Este no es un daño valorado en el mercado. Lo mismo ocurre cuando el cambio climático hace que los glaciares retrocedan en los Andes o en el Himalaya, privando de agua a las comunidades. Más que una deficiencia del mercado, lo que implica que dichas externalidades podrían valorarse en términos monetarios e internalizarse mediante el sistema de precios, son «éxitos de la transferencia de costes», como dice Karl William Kapp, y dan lugar a las reclamaciones de quienes las padecen. Si las reclamaciones son efectivas, algo que no es la regla general, las actividades pueden ser prohibidas.

En Estados Unidos, tales conflictos de distribución ecológica, percibidos en términos de injusticias persistentes contra la «gente de color», dieron lugar a un movimiento social en la década de 1980 (Bullard, 1993). Las palabras «justicia ambiental» (EJ, por sus siglas en inglés) comenzaron luego a usarse en las luchas contra el desmesurado vertido de desechos tóxicos en las comunidades negras pobres. Ya en 1991, en Washington DC, se forjaron lazos en la Cumbre de Liderazgo Ambiental de las Personas de Color, con la intención de «comenzar a construir un movimiento nacional e internacional de todas las gentes de color para luchar contra la destrucción y la apropiación de nuestras tierras y comunidades».

El número de conflictos de distribución ecológica en todo el mundo que se centran en la extracción de recursos, el transporte y la eliminación de desechos está aumentando. Hay diversas reclamaciones locales, pero también hay ejemplos exitosos en que se cancelan los proyectos y se desarrollan alternativas. La justicia ambiental es una lente poderosa para



dar sentido a las luchas contra los impactos negativos. Actualmente, el crecimiento económico está alterando el «metabolismo social» global, es decir, los flujos de energía y materiales que inciden sobre los medios de supervivencia humana y la conservación de la naturaleza en todo el mundo. La economía industrial de hoy tiene un apetito colosal de materiales y energía. Incluso una economía industrial que no esté creciendo necesita suministros «frescos» de combustibles fósiles, porque la energía no se recicla, y también necesita nuevos suministros de materiales que se reciclan solo en parte. Tales requerimientos aumentan con el crecimiento económico.

Con la industrialización, se acumulan mayores cantidades de dióxido de carbono en la atmósfera, lo que aumenta el efecto invernadero o acidifica los océanos. Este tipo de economía no es circular; es entrópica. Los acuíferos, la madera y la pesca están sobreexplotados, la fertilidad del suelo está en peligro y la biodiversidad está siendo mermada. Este cambio en el metabolismo social da lugar a conflictos de distribución ecológica, que a veces se superponen con otros conflictos sociales de clase, origen étnico o identidad indígena, género, casta o derechos territoriales.

Como se muestra en el «Atlas de la Justicia Ambiental» (Martínez-Alier et al., 2016) lentamente se está consolidando un movimiento global por la justicia ambiental. Otros tipos de agotamiento ocurren a medida que se requiere un crecimiento metabólico para la minería, las represas, el fracking de gas, las plantaciones y nuevas redes de transporte. Poco a poco, estos desarrollos llegan hasta el último rincón del planeta, socavando el medio ambiente y las condiciones de vida de las poblaciones locales, que se quejan en consecuencia. Existe la posibilidad de una alianza difícil entre el movimiento Justicia ambiental y el movimiento por la conservación, aunque en 2012 se hizo un primer llamamiento a favor de una convergencia más fluida entre el movimiento por el Decrecimiento y el de la Justicia ambiental (Martínez-Alier, 2012).

Los conflictos de distribución ecológica se diferencian de los conflictos de distribución económica sobre salarios, precios y rentas. Son conflictos por las condiciones de vida, el acceso a los recursos naturales y la distribución de la contaminación. Sus protagonistas probablemente no sean trabajadores industriales, sino mujeres indígenas que luchan contra la minería a cielo abierto, campesinos opuestos a las plantaciones invasoras de palma aceitera o ciudadanos urbanos y recicladores de residuos contra la incineración (como en muchos casos citados en el EJAtlas). Tales conflictos se diferencian de las luchas clásicas entre capital y trabajo, aunque a veces se solapan.



Estos conflictos son luchas por la valoración en dos sentidos. El primero se refiere a qué valores deben aplicarse al tomar decisiones sobre el uso de la naturaleza en proyectos específicos (por ejemplo, valores de mercado que incluyen valores monetarios ficticios mediante una valoración contingente u otros métodos; valores de los medios de subsistencia; carácter sagrado; derechos territoriales indígenas; valores ecológicos en sus propias unidades de cuenta). En segundo lugar, y lo que es más importante, qué colectivo social debería tener el poder de incluir o excluir los valores relevantes, de sopesar y de permitir compensaciones. Por ejemplo, ¿los derechos territoriales indígenas sagrados tienen poder de veto? (Martínez-Alier, 2002)

Desde mediados de la década de 1990, se estableció una conexión entre el movimiento Justicia ambiental de Estados Unidos y el ecologismo de los pobres en América Latina, África y Asia. Esto fue una consecuencia de la muerte de Chico Mendes en 1988 en su lucha contra la deforestación en Brasil y de la muerte en 1995 de Ken Saro-Wiwa y sus compañeros Ogoni del delta del Níger en su lucha contra la extracción de petróleo y la quema de gas por parte de la empresa Shell. También a mediados de la década de 1990, el libro *Grito de la Tierra, grito de los pobres* de Leonardo Boff, «teólogo de la liberación», señaló las conexiones entre la pobreza y las denuncias ambientales. Su obra se ha visto reivindicada en la encíclica papal *Laudato si'* (2015), que es en sí misma un llamado a la justicia ambiental.

Desde la década de 1980, el movimiento Justicia ambiental ha iniciado un conjunto de conceptos y una campaña. Las propuestas para dejar los combustibles fósiles en el suelo fueron desarrolladas a partir de 1997 por Acción Ecológica en Ecuador, ERA en Nigeria y la red Oilwatch. La resistencia a la injusticia socioambiental ha dado origen a muchas Organizaciones por la Justicia Ambiental (EJO por sus siglas en inglés) que presionan a favor de alternativas de transformación social y despliegan un nuevo vocabulario de justicia ambiental, que incluye términos y frases como epidemiología popular, zonas de sacrificio, justicia climática, justicia del agua, soberanía alimentaria, biopiratería; las «aldeas de cáncer» en China, los «desiertos verdes» de Brasil, los «pueblos fumigados» de la Argentina, las «mafias de la arena» de la India; el racismo ambiental, «las plantaciones de árboles no son bosques», la deuda ecológica, el acaparamiento de tierras o el acaparamiento de los océanos. Diversas redes están usando dichos conceptos en varios idiomas, inventando sus propias canciones, mostrando sus propios banners y realizando sus propios documentales.



## Referencias

- BULLARD, R. (1993), *Confronting Environmental Racism: Voices from the Grassroots*. Boston: South End Press.
- MARTÍNEZ-ALIER, J. (2005), *El ecologismo de los pobres: Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona: Icaria.
- (2012), «Environmental Justice and Economic Degrowth: An alliance between Two Movements», *Capitalism Nature Socialism*, vol. 23, no. 1: 51-73.
- MARTÍNEZ-ALIER, J., L. TEMPER, D. DEL BENE y A. SCHEIDEL (2016), «Is There a Global Environmental Justice Movement?», *Journal of Peasant Studies*, vol. 43, no. 3: 731-55.

## Recursos

- El Atlas de la Justicia Ambiental (EJ Atlas) documenta y cataloga más de 2.000 conflictos sociales en torno a temas ambientales en todo el mundo. Ver: <http://ejatlas.org>.
- El glosario de EJOLT proporciona definiciones breves de conceptos clave relacionados con la economía ecológica, la ecología política y la justicia ambiental. Ver: <http://www.ejolt.org/section/resources/glossary/>.

**Joan Martínez-Alier** es investigador sénior de economía ecológica y ecología política en el Institut de Ciències i Tecnologia Ambientals de la Universitat Autònoma de Barcelona (ICTA-UAB). Es autor, entre otros libros, de *Ecological Economics: Energy, Environment and Society* (Oxford: Blackwell, 1987) y *El ecologismo de los pobres: Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, 2005 (Barcelona: Icaria).



## 68. Kametsa Asaike

Emily Caruso y Juan Pablo Sarmiento Barletti

**Palabras clave:** convivencia, extractivismo, Latinoamérica, relacionalidad, socialidad

Esta entrada describe el concepto de *Kametsa Asaike* («vivir bien juntos en este lugar»), una filosofía indígena del bienestar que practica el pueblo asháninka de la Amazonia peruana. Argumentamos aquí que la comprensión de la individualidad, la percepción culturalmente modulada de la constitución de las personas, es un terreno fértil en el cual cultivar y respaldar alternativas practicables y radicales al paradigma de desarrollo dominante.

*Kametsa asaike* tiene dos características principales que cuestionan la interpretación generalizada del bienestar: (1) el bienestar subjetivo solo es posible a través del bienestar colectivo, y el colectivo incluye a los seres humanos, a los seres que no son humanos y a la tierra; y (2) es una práctica deliberada, ya que para vivir bien, todos tienen que esforzarse en ello. *Kametsa asaike* demuestra cómo la medición del bienestar subjetivo en términos de salud o consumo, tan en boga en los ámbitos del desarrollo convencional, no llega a captar la ética de la socialidad humana y las maneras de conocer y relacionarse con el mundo que esa práctica recoge. Al reconocer el mundo como una red de actores humanos y no humanos, mutuamente constituidos, *Kametsa Asaike* implícitamente cuestiona la moderna noción del individuo desarraigado y el dualismo naturaleza-cultura que sustenta al concepto de desarrollo y justifica el extractivismo a gran escala, independientemente de sus consecuencias para la vida.

Dependiendo del contexto, *Asháninka* significa «nosotros los parientes» o «nosotros las personas». La mayoría de los seres humanos, y los seres no humanos, como las plantas, los animales y los espíritus, son asháninka, es decir, actores sociales. Todos estos perciben y actúan en el mundo de maneras similares: pueden ser amables o mezquinos; se emborrachan, cometen errores y necesitan chamanes cuando están enfermos; ríen, lloran, aman y temen. Esta comprensión de los seres que no son humanos es común entre muchos pueblos indígenas. Sin embargo, esta *no* es una perspectiva antropocéntrica: los seres humanos son una de las muchas clases diferentes de seres que comparten la condición de personas.







En estos contextos, la condición de persona no es estable ni está dada. Desde el momento del nacimiento, los bebés asháninka entran en un proceso de por vida para ser continuamente «convertidos» en *Ashaninkasanori* («gente Ashaninka real»). El arte de convertir a las personas involucra, principalmente, compartir sustancias y espacios de vida próximos, comer los alimentos prescritos y tener comportamientos apropiados, como trabajar duro, ser generosos con el producto de nuestro trabajo y compartir emociones socialmente constructivas. Vivir como un *Ashaninkasanori* también requiere seguir una ética de convivencialidad en la relación con la tierra, incluido el respeto por los seres que no son humanos; cuidar la tierra mediante el trabajo duro; cumplir con las prescripciones sobre dónde hacer huertos, y dónde, qué y cuándo cazar, pescar y recolectar plantas. A su vez, los animales, las plantas, los espíritus y la tierra proporcionan lo que las personas necesitan para vivir como *Ashaninkasanori*. De tal modo, se genera un ciclo de interdependencia e interconexión que permanentemente fortalece la «Asháninkidad» de las personas y los lugares, y permite el *Kametsa Asaike*.

El concepto de *Kametsa Asaike* entra en marcada contradicción con el auge de los proyectos extractivistas a gran escala en todo el Perú, que se han convertido en la columna vertebral de los esfuerzos de reconstrucción después de la guerra interna peruana (1980-2000). Grandes secciones del territorio tradicional Asháninka, que fue teatro de episodios particularmente violentos y prolongados de la guerra, han sido otorgados en concesión a empresas multinacionales por el Estado peruano, para la extracción de petróleo y gas, y la construcción de represas hidroeléctricas. Este continuo de violencia, iniciado con la guerra e inmediatamente seguido por el extractivismo, es percibido por el pueblo Asháninka como una ruptura del frágil equilibrio entre las personas y la tierra que les permite vivir bien. Los últimos treinta años han visto la ruina de la *Ashaninkasanoridad* y, según nos dicen nuestros colaboradores asháninka, la Tierra está enojada. Habiendo sufrido la violencia de la guerra y del extractivismo, la Tierra le está dando la espalda a los humanos. Los cultivos no crecen, los árboles no dan frutos, los ríos ya no se llenan de peces ni los bosques con animales, y los espíritus que ayudaban a los chamanes a sanar y proteger a los animales de la selva se han ido.

Actualmente, el pueblo asháninka trabaja incansablemente para borrar la memoria de la guerra y detener el aumento de la actividad extractiva en sus tierras. Buscan reconstruir sus relaciones de solidaridad e interconexión con la Tierra, con los demás seres no humanos y entre sí, y así restablecer las condiciones para la práctica de *Kametsa Asaike*. Con el apoyo de la Central





Asháninka de Rio Ene (CARE), una organización indígena liderada por Ruth Buendía, las comunidades asháninka del valle del río Ene publicaron un conjunto de principios, basados en las prácticas cotidianas de *Kametsa Asaike*, que han definido como su Agenda Política (Central Asháninka del Rio Ene, 2011). Los pueblos representados por la CARE esperan que cualquier persona o institución que desee vincularse con ellos o sus territorios acatará estos principios. Este manifiesto tuvo una aplicación inmediata, ya que la CARE lanzó una serie de proyectos en 2011, con el apoyo de ONG internacionales (por ejemplo, la Rainforest Foundation del Reino Unido). Estos proyectos se basaron en los requisitos de *Kametsa Asaike* expresados en la agenda. También han usado la agenda como una herramienta de defensa en sus luchas contra proyectos extractivos.

Si bien *Kametsa Asaike* puede no ser directamente aplicable en otros contextos sociales, presenta soluciones radicales para la reconstrucción de la humanidad, nuestra relación con la tierra y, por lo tanto, una salida del Antropoceno. Primero, nos alienta a analizar qué es lo que nos hace *personas*, en relación con otros seres humanos y demás seres, para así comprender qué nos permitirá vivir bien. En conexión con esto, propone que la búsqueda del bienestar sea necesariamente colectiva: para vivir bien, debemos reconocer nuestra interdependencia y nuestras relaciones con los demás seres y con la tierra. También sugiere que alcanzar el bienestar solo podrá ser posible si las personas cuentan con los instrumentos para convertirse en verdaderos humanos. Para aquellos obnubilados por las falsas soluciones del proyecto desarrollista, donde las diferencias humanas quedan desdibujadas por los discursos de «mejora» y «racionalidad», descubrir qué nos hace humanos, y cómo influye sobre nuestras interpretaciones del bienestar, probablemente sea una tarea compleja. No obstante, probablemente sea la única forma en que logremos construir un mundo más satisfactorio, respetuoso y hermoso. Finalmente, nos muestra que la única forma de conservar el bienestar, especialmente cuando está amenazado, es continuar practicándolo todos los días, en todas las formas, importantes o modestas.

## Referencias

- Central Asháninka del Rio Ene (2011), *Kametsa Asaike: El vivir bien de los Asháninka del Rio Ene. Agenda Política de la CARE*. Disponible en <http://careashaninka.org/wp-content/uploads/2013/01/AgendaKametsaAsaike.pdf>.
- SARMIENTO BARLETTI, J.P. (2016), «The Angry Earth: Wellbeing, Place, and Extractive Development in the Amazon». *Anthropology in Action*, vol. 23, no.3: 43-53.





## Recursos

Central Asháninka del Río Ene (<http://careashaninka.org/>), la organización representativa del pueblo asháninka del valle del río Ene.

«Kametsa Asaike, el buen vivir de la Amazonia peruana» (<https://vimeo.com/88115558>).

«When Two Worlds Collide» ([www.whentwoworldscollidemovie.com/](http://www.whentwoworldscollidemovie.com/)).

Global Environments Network ([www.globalenvironments.org](http://www.globalenvironments.org)), una red para nuevos líderes ecologistas, gestionada por la Global Diversity Foundation.

**Emily Caruso** es directora de Programas Regionales de la Global Diversity Foundation ([www.global-diversity.org](http://www.global-diversity.org)). Formada como bióloga y antropóloga, realizó su trabajo de campo doctoral en las comunidades Ene Asháninka. Está apasionadamente interesada en la recuperación y el mantenimiento de las relaciones entre los humanos, los seres no humanos, y los lugares, por considerarlas el punto de partida hacia un bienestar individual y colectivo.

**Juan Pablo Sarmiento Barletti** es antropólogo social en la Universidad de Helsinki y el Center for International Forestry Research. Ha realizado exhaustivas investigaciones etnográficas con el pueblo asháninka sobre cómo experimentan y perciben al extractivismo; el obvio impacto que ha tenido sobre sus vidas cotidianas y el menos obvio que tiene sobre las relaciones con sus vecinos no humanos.





## 69. Kyosei

Motoi Fuse

**Palabras clave:** *kyosei*, simbiosis, relaciones humanidad-naturaleza, convivencia

La palabra *kyosei* se usa en la lengua vernácula japonesa en el sentido de simbiosis, convivencia o vivir juntos. Se puede utilizar para describir las relaciones entre los sexos, entre culturas diferentes, personas discapacitadas y no discapacitadas, seres humanos y animales, seres humanos y naturaleza, etc. El *kyosei* siempre comprende dos aspectos: la relación entre seres humanos y la relación entre la humanidad y la naturaleza. Desde la segunda mitad del siglo XX, se ha utilizado para tratar los problemas ecológicos y sociales de manera integral. Pero utilizado como un ideal social, el *kyosei* pronto atrajo a muchos defensores dentro y fuera del ámbito académico, introduciendo una amplia gama de significados e incluso ambigüedades. Por lo tanto, algunos partidos políticos de Japón utilizan el concepto tanto desde la derecha como desde la izquierda del espectro ideológico.

Ante tales circunstancias, en 2006 se creó en Japón una Asociación para los Estudios Kyosei, con la finalidad de realizar una investigación transdisciplinaria de los sistemas sociales. Su intención es aclarar los conceptos de *kyosei* relacionándolos con el mundo real. Esta asociación encontró un denominador común entre las diversas interpretaciones del *kyosei*. Básicamente, el objetivo del *kyosei* es promover la igualdad y la sostenibilidad, respetando la heterogeneidad de idiomas, culturas y climas.

Recientemente, el filósofo japonés Shuji Ozeki, ha desarrollado un esquema para categorizar al *kyosei* bajo tres epígrafes: «santuario», «competencia» y «comunalidad». El *kyosei* de santuario es premoderno en orientación y está representado por las ideas del arquitecto Kisho Kurokawa. Autoriza a los santuarios para proteger y apoyar a las sociedades y comunidades conservadoras tradicionales. El *kyosei* de la competencia es de orientación moderna y está representado por las ideas del filósofo jurídico Tatsuo Inoue. El principio de competencia promueve la heterogeneidad y la individualidad y niega la comunalidad en general. Estas dos formas de *kyosei* son antitéticas.





La tercera variante, el *kyosei* de comunalidad, es posmoderno y está relacionado con las ideas del filósofo Kohei Hanazaki, el especialista en ética Takashi Kawamoto y el director teatral Toshiharu Takeuchi. Opone la comunalidad, la cooperación y la solidaridad al principio de competencia que hallamos en el fundamentalismo de mercado y sus prácticas sociales. Aquí la comunalidad no es simplemente tradicional, sino que enfatiza las necesidades y puntos de vista de las personas socialmente más débiles y vulnerables, revelando elementos de desigualdad y subordinación ocultos en algunos usos de la palabra *kyosei*. Hanazaki, el filósofo y activista radicado en Hokkaido, ha utilizado el *kyosei* para defender los derechos del pueblo Ainu.

Esta tercera versión de *kyosei* niega los aspectos afirmativos de las dos primeras formas. Acepta el conflicto y la rivalidad como momentos históricos que en última instancia están arraigados en la inherente comunalidad de la naturaleza humana. Respecto al tipo comunal de *kyosei*, conviene agregar que existe otro ideal japonés de «comunalidad» llamado *kyodo*, que a menudo juega un papel importante junto con el ideal de *kyosei*.

Mientras que en la comunalidad se comparten valores, normas y objetivos, el *kyosei* representa los aspectos positivos de vivir juntos y las experiencias de revitalización mutua a través de las diferencias. Este *kyosei* que respeta la heterogeneidad se contrapone tanto a la comunidad tradicional homogeneizadora como a la moderna lucha por la existencia dentro del sistema de mercado. Hay quienes aducen que el ideal de comunalidad es totalitario y excluyente, mientras que el ideal de *kyosei* es individualista. Pero el ideal de comunalidad como *kyosei* es lógicamente persuasivo y útil.

Volviendo al *kyosei* y la relación entre humanidad y naturaleza: a medida que la crisis ecológica se vuelve cada vez más seria, se han reconsiderado las formas convencionales de ver esta relación y, actualmente, se está dando preferencia a fortalecer la sostenibilidad de acuerdo con las leyes de la naturaleza. Como un posicionamiento alternativo, el *kyosei* ha sido aplicado en contextos agrícolas por Ozeki, centrándose en las tareas que vinculan a la humanidad con la naturaleza y que potencian el metabolismo entre ambas. En la teoría ambiental, el conflicto entre antropocentrismo y ecocentrismo se puede superar aplicando la lógica integral del *kyosei*. Según este enfoque, tanto la humanidad como la naturaleza son consideradas como sujetos.



## Referencias

- HANAZAKI, K. (2001), *Identity to Kyosei no Tetsugaku* [Philosophy of Identity and Kyosei]. Tokio: Heibonsha.
- MURAKAMI, Y., N. KAWAMURA y S. CHIBA (eds.) (2005), *Toward a Peaceable Future: Redefining Peace, Security, and Kyosei from a Multidisciplinary Perspective*. Pullman: Washington State University Press.
- OZEKI, S. (2015), *Tagenteiki Kyosei Shakai ga Mirai wo Hiraku* [Multiple Kyosei Society Creates the Future]. Tokyo: Agriculture and Forestry Statistics Publishing Inc., pp. 7-10.
- OZEKI, S. y Y. YAGUCHI, S. KAMEYAMA y K. KIMURA (eds.) (2016), *Kyosei Shakai I* [Kyosei Society I]. Tokio: Norin Tokei Shuppan, p. iii.

## Recursos

Association for *Kyosei* Studies: <http://www.kyosei-gakkai.jp/>

**Motoi Fuse**, nacido en 1981, obtuvo su doctorado en la Universidad de Agricultura y Tecnología de Tokio (TUAT) en 2011. Es profesor en esa misma universidad, además de en la Tokyo Kasei University y en la Musashino University, ambas de Japón. Ha publicado trabajos sobre filosofía ecológica en la revista de la *Society for the Study of Environmental Thought and Education*.



## 70. Localización abierta

Giorgos Velegrakis y Eirini Gaitanou

**Palabras clave:** subjetividad política, movimiento de refugiados, sentido del lugar, solidaridad, praxis transformadora

En su famoso artículo de la década de los noventa «Un sentido global de lugar», la geógrafa feminista Doreen Massey argumentó que la idea de lugar con una sola identidad «esencial» basada en una historia limitada de un territorio es errónea. Lo que da su especificidad a un lugar es el hecho de que se construye «a partir de una constelación especial de relaciones sociales, reuniéndose y tejiendo juntas en un locus particular». Esta reinterpretación radical del lugar es útil para entender algunas respuestas creativas europeas ante la llegada de refugiados de zonas de conflicto. Si bien está surgiendo un nuevo vocabulario académico para *lugar*, *articulación de lo local*, *dimensiones interlocales y globales*, y *prácticas socio-espaciales radicales*, el término *localización abierta* puede describir nuevos experimentos en la construcción de comunidades, políticas radicales y procesos de democratización.

La crisis capitalista actual y las recetas de la élite para la recuperación solo sirven para extender y normalizar nuevas formas de represión social en diversos contextos geográficos. Por esta razón, desde 2011 ha surgido en todo el mundo un patrón común de protesta popular, centrado en la democracia radical y la transparencia de la representación. Además, han surgido iniciativas de solidaridad como redes de lucha localizada en y entre los espacios urbanos. Estos movimientos ejemplifican una cultura política basada en satisfacer las necesidades materiales cotidianas a través de la comunidad local. Al cultivar una cultura de solidaridad creada de forma colectiva y no asignada previamente, cada movimiento otorga contenido a lo que David Featherstone llama «geografías dinámicas de la actividad política subalterna y el carácter generativo de la lucha política». En este sentido, el movimiento de refugiados hacia Europa y otros países occidentales en 2015 es un recordatorio de que la movilidad y el control sobre esta reflejan y refuerzan el poder. Los países occidentales buscan «gestionar los flujos de refugiados» y asegurar las fronteras «prohibidas» con campos de detención militarizados. Sin embargo, los refugiados tienen una gran necesidad de cobijo, seguridad, solidaridad y lugares comunes, en igual medida que los locales.



Los últimos años han sido testigos de la creación, por parte de diversos movimientos de base, de lugares comunes para los refugiados y los lugares mediante la provisión de viviendas dignas dentro de la ciudad. Los residentes locales, en solidaridad con los refugiados, improvisan proyectos de autoorganización y centros de solidaridad basados en los principios de antirracismo e inclusión, el derecho a la libre circulación, y condiciones de vida dignas y relaciones de igualdad. Actualizan una concepción de la vida cotidiana y de la lucha común que empodera desde abajo, promoviendo finalmente la creación de localidades abiertas.

Tales iniciativas tienen una larga presencia en Italia, España, Suecia, Alemania y otros países, principalmente europeos, pero aquí nos limitamos a dos ejemplos de Grecia. El primero es el Espacio City Plaza para el Alojamiento y la Solidaridad con los Refugiados, que funciona desde abril de 2016 como un proyecto autoorganizado de vivienda para refugiados sin hogar en el centro de Atenas. City Plaza surgió como una respuesta práctica a las vigentes políticas contra la migración en Grecia y la UE, y a lo largo de los meses se ha consolidado como un nuevo emplazamiento abierto, basado en los principios de autoorganización, autonomía y solidaridad. El segundo ejemplo es el Centro Médico de Solidaridad Social de Tesalónica (SSMC) que funciona desde diciembre de 2010 como un colectivo de asistencia social que ofrece tratamiento médico y farmacéutico primario a los residentes sin seguro. Comenzó con un grupo de activistas y médicos dispuestos a brindar apoyo sanitario a los inmigrantes, pero pronto se convirtió en un espacio de atención para todos aquellos, locales o inmigrantes, que no podían asumir el coste del Sistema Nacional de Atención Médica.

Semejantes experiencias dan sentido a lo que podemos identificar como *localización abierta*, un proceso que transforma las localidades existentes en lugares abiertos para la solidaridad social y política. Estos lugares comunes fomentan prácticas socioespaciales específicas, que abordan necesidades de la vida cotidiana al tiempo que promueven la experimentación social, la democratización, la autoorganización y las formas de coexistencia multicultural.

Las localidades abiertas son paradigmas de *comunidades políticas en construcción*, que combinan la lucha social y política y convierten a los participantes en sujetos políticos/ciudadanos. Estas formas de lucha proponen una articulación radical de los intereses sociales y de las formas de afirmarlos. Sus proyectos expresan un nuevo modo de politización al expresar la necesidad de reapropiarse de la participación colectiva, la creación de espacios públicos, espacios de experimentación



social y contrainstituciones alternativas. Lo que está en juego aquí es la necesidad de un «desplazamiento hacia lo político» más allá de sus formas tradicionales de ejercicio, con la política callejera como un componente fundamental.

Según el filósofo francés Jacques Rancière, el carácter político de un movimiento está relacionado con la búsqueda de espacios de acción, de discurso y pensamiento, que exceden la mera afirmación de un grupo concreto. En este sentido, la esfera pública se expande, la política se conceptualiza como una determinación activa y las identidades como procesos políticos en curso. De este modo, podemos identificar las iniciativas de solidaridad mencionadas anteriormente como localidades abiertas que interpretan la política, y por lo tanto la democracia, como formas de vida (como un arte de la vida), poniendo de manifiesto no solo medios de transición y de organización de la sociedad, sino también de autotransformación, democratización y aprendizaje constantes: procesos de constitución del pueblo como sujeto colectivo. Este tipo de activismo, fuertemente influido por las prácticas espaciales, los problemas de la vida cotidiana y las formas de organización, conduce al desarrollo de procesos unificadores específicos, sin inducir necesariamente a la construcción de nuevos cuerpos sociales unificados, sino a materializar un esquema de «unidad en la diversidad». Las conexiones no se forman simplemente en base a la solidaridad, sino en función de intereses comunes, demandas compartidas y movilización.

Los relatos simplistas idealizan estos movimientos e iniciativas de solidaridad, pero sin duda están llenos de tensiones, limitaciones y complejidades. Las localidades abiertas que crean deben ser concebidas como *fenómenos en constante movimiento*, que transforman sus prácticas, metodologías y relaciones internas. Sin embargo, conciben de manera relacional, y a veces controvertida, *un sentido radical de lugar*, que siempre debe ser abierto y democrático.

## Referencias

- FEATHERSTONE, D. (2015), «Thinking the Crisis Politically: Lineages of Resistance to Neo-Liberalism and the Politics of the Present Conjuncture». *Space and Polity*, vol. 19, no. 1: 12-30, p. 66.
- MASSEY, D. (1991). «A Global Sense of Place». *Marxism Today*, vol. 38: 24-29.
- RANCIÈRE, J. (2011). *Hatred of Democracy*. Atenas: Pedio, pp. 156-57.



GIORGOS VELEGRAKIS y EIRINI GAITANOU

## Recursos

Refugee Accommodation and Solidarity Space City Plaza: <http://solidarity2refugees.gr/>

Social Solidarity Medical Centre of Thessaloniki: <http://www.kiathess.gr/en/>

**Giorgos Velegrakis** es un investigador de doctorado en ecología política en la Facultad de Geografía de la Universidad Harokopio de Atenas. Su investigación se centra en el extractivismo y los movimientos socioecológicos, las geografías urbanas y los debates teóricos sobre ecosocialismo, decrecimiento y ecología política marxista.

**Eirini Gaitanou** tiene un doctorado en Estudios Europeos e Internacionales del King's College de Londres. Sus intereses de investigación son los movimientos sociales, la participación política y la subjetividad y la conciencia políticas, siempre desde una perspectiva marxista. Es activista y participa en debates tanto prácticos como teóricos.





## 71. Mediterraneísmo

Onofrio Romano

**Palabras clave:** meridianismo, Mediterráneo, cultura occidental

El término *mediterraneísmo* identifica y traduce la lógica histórica y geográficamente específica de la vida y la coexistencia en el Mediterráneo a un marco cultural, político e incluso ético coherente. Como visión, se presenta como una alternativa sistémica o, más precisamente, recupera y radicaliza las raíces supuestamente «originales» de Occidente, confrontándolas con las perversas derivas de la civilización occidental actual.

¿Qué es el Mediterráneo?, se pregunta Braudel (1985): «Mil cosas juntas. No es un paisaje, sino innumerables paisajes. No es un mar, sino una sucesión de mares. No es una civilización, sino una serie de civilizaciones sobrepuestas unas con otras [...]. Viajar por el Mediterráneo [...] significa encontrar realidades ancestrales, aún vivas, al lado de la ultramodernidad.»

Esta representación de la realidad mediterránea inspira inmediatamente el mediterraneísmo (también llamado pensamiento meridiano) como un ideal político que coincide con un mundo en el que es posible que múltiples culturas, incluso pertenecientes a diferentes etapas civilizatorias, vivan juntas copiándose, superponiéndose, afectándose y alterándose mutuamente. Por lo tanto, antes que a cualquier identidad cultural o modelo social específico, el mediterraneísmo alude a la multiplicidad como un valor en sí mismo: la coexistencia histórica accidental de múltiples formas de vida en una sola cuenca se convierte en el diseño deliberado de un horizonte político de convivencia, es decir, la aceptación mutua y el reconocimiento de las diferencias, siguiendo una lógica general por la cual toda cultura trata de extraer lo que le falta de las experiencias llevadas a cabo por otras culturas. En este sentido, el meridianismo se opone tanto al universalismo (como descubrimiento de una humanidad única más allá de cualquier envoltorio cultural) como a la nostalgia comunitaria (que responde con el aislamiento cultural a las anómicas derivas del universalismo).

Si bien el área del Mediterráneo ha sido un tema constante de investigación y reflexión para los científicos sociales (historiadores, antropólogos, economistas, sociólogos, etc.), el mediterraneísmo alcanza su formulación más sistemática y eficaz a mediados del siglo pasado, gracias al filósofo y



sociólogo italiano Franco Cassano (2012). Concebido dentro del clima cultural del posmodernismo, el poscolonialismo y el antiutilitarismo, el libro está especialmente inspirado por la crítica a la occidentalización del mundo propuesta por Serge Latouche. Según Cassano, la etimología («en medio de las tierras») y la configuración físico-geográfica del Mediterráneo dan cuerpo al significado del meridianismo. Aquí se escenifica una complicidad particular entre tierra y mar. El mar es una presencia constante para los pueblos que viven alrededor del Mediterráneo, junto con la certidumbre de que más allá de él encontrarán otras tierras, otros pueblos, otras culturas y formas de vida diversas. La tierra se convierte en una metáfora general de identidad y arraigamiento; el mar, en cambio, se convierte en una metáfora de la emancipación, de la libertad, de escapar del yo y abrirse al otro. Ambos, por sí mismos, corren riesgos: la tierra, sin la presencia del mar, experimentará un aislamiento identitario, el rechazo del otro y el despotismo. No obstante, escoger exclusivamente el mar podría significar exponerse al vacío del océano, donde todos los significados se borran y todas las diferencias se diluyen, reduciéndose a una abstracción universalista, bajo el dominio exclusivo de la técnica.

Las dos tendencias se pueden encontrar en las filosofías de Heidegger y Nietzsche. Contra estas dos derivas especulares, el mediterraneísmo reclama la «Medida» (algo relacionado con la *phronesis*, sabiduría) como la actitud cultural que permite la coexistencia de las raíces y la emancipación, el sentido de pertenencia y la libertad, la tradición y la modernidad, el sentido y la sensibilidad. Una medida sin apaciguamiento, que no aspira a una síntesis, sino que adhiere a la tradición retórica griega de *dissòi lógoi*, es decir, los «discursos divergentes» que nunca se fusionan en la singularidad del logos moderno (discurso racional).

El meridianismo entiende el auge de la radicalización religiosa de nuestros tiempos como una reacción al fundamentalismo occidental del crecimiento y la modernización (una forma de «hybris», exhibición de poder y arrogancia). Para mantener a raya todas las formas de radicalización, tenemos que aprender de la experiencia histórica de la cohabitación en el Mediterráneo (con tres religiones monoteístas y múltiples culturas que pertenecen a tres continentes diferentes). El carácter homérico de Ulises se convierte en el modelo antropológico de referencia para el meridianismo: durante su asombrosa circunnavegación del Mediterráneo, con sus múltiples mundos, Ulises nunca pierde la nostalgia por el hogar, al que finalmente regresa. *Nostos* (el retorno) se convierte así en la virtud fundamental. El deseo de encontrarse con el Otro se reconcilia con el amor por la patria.

El mediterraneísmo surgió en un ambiente académico. Se extendió principalmente a través de los debates culturales en el sur de Europa, particularmente en Italia y Francia. El trabajo colectivo titulado *The Mediterranean Alternative* (Cassano y Zolo, 2007) representa un intento de dar al nuevo *koinè* (lenguaje común) una forma cognitiva y política consumada, reuniendo en este debate a destacados intelectuales de las dos orillas de la cuenca mediterránea.

El meridianismo no se ha convertido en un movimiento político específico, pero seguramente ha inspirado muchas experiencias de cooperación social y cultural entre diferentes expresiones de la sociedad civil en los países mediterráneos. Se puede ver un impacto político considerable del mediterraneísmo en el «Mezzogiorno» italiano (sur de Italia), donde ha replanteado completamente el problema del retraso en el desarrollo del Sur, inspirando una especie de Renacimiento cívico que se manifiesta en diversas experiencias de gobierno local durante las últimas décadas.

Hoy el meridianismo está en crisis. La reanudación de los conflictos y las turbulencias en el Mediterráneo, después de las Primaveras Árabes, ha afectado la posibilidad de identificar la región como una fuente de inspiración para las alternativas sociales. Además, los principios básicos del mediterraneísmo han resultado ineficaces para lograr diseñar alternativas políticas reales a la modernidad occidental. Sin embargo, la esperanza no se ha perdido: la incapacidad de los países mediterráneos para cumplir con los estándares actuales de eficiencia económica (por razones estructurales, no pueden competir ni en innovación tecnológica ni en el coste de la mano de obra) los convierte en un lugar favorable para experimentar la «desvinculación» y las economías autosuficientes.

## Referencias/Lecturas

- BRAUDEL, F. (1985), *El Mediterráneo: El espacio y la historia*. México: FCE.  
 CASSANO, F. (2012), *Southern Thought and Other Essays on the Mediterranean*. Nueva York: Fordham University Press.  
 CASSANO, F. y D. ZOLO (eds.) (2007), *L'alternativa mediterranea*. Milán: Feltrinelli.

## Recursos

Jura Gentium es un centro de estudios (y una publicación) de filosofía de la jurisprudencia internacional y la política global, fundado por Danilo Zolo (uno de los dos coordinadores de *The Mediterranean Alternative*, citado anteriormente). Sitio web: <http://www.juragentium.eu>.



ONOFRIO ROMANO

«Il Militante Ignoto» es una publicación online que promueve, desde una óptica de izquierdas, el ideal de una sociedad poscrecimiento a partir del Mediterráneo. Sitio web: <http://www.ilmilitanteignoto.it>

**Onofrio Romano** es profesor asociado en la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad de Bari (Italia). Sus áreas de investigación incluyen la teoría social, modernidad y posmodernidad, el Mediterráneo, el decrecimiento y el antiutilitarismo. Entre sus obras recientes cabe destacar *The Sociology of Knowledge in a Time of Crisis* (Nueva York y Londres: Routledge, 2014).





## 72. Minobimaatasiwin

Deborah McGregor

**Palabras clave:** bienestar, salud, buena vida, culturas Anishinaabe y Cree, derechos de la Tierra

Minobimaatasiwin (*m'nobi-MAH-t'see-win*), conocido en varios dialectos como *miyupimaatasiwin*, *bimaadiziwin*, *pimatisiwin*, *mnaadmodzawin* y *mino-pimatisiwin*, es un concepto arraigado en las culturas Anishinaabe y Cree que transmite la idea de «vivir una buena vida» o vivir en un «Estado de bienestar total» (King, 2013). Aunque esta práctica de *vivir bien* existe desde hace miles de años, su viabilidad se ha visto comprometida debido a las fuerzas devastadoras de la opresión colonial y la globalización, que han socavado de todas las formas posibles la vida indígena en América del Norte. En las últimas décadas, el minobimaatasiwin ha surgido como parte de una revitalización de los sistemas de curación indígenas. Esta reaparición está en directa oposición con las presiones continuas derivadas de aquellas fuerzas. La activista anishinaabe Winona LaDuke (1997) introdujo el concepto al discurso ecologista como una respuesta al colonialismo ambiental, el racismo y la injusticia.

Minobimaatasiwin forma parte de una visión global del mundo y, por lo tanto, implica vivir en términos respetuosos y recíprocos con toda la Creación, a nivel individual y colectivo. Por lo tanto, lograr minobimaatasiwin no es posible sin unas relaciones equilibradas y armoniosas con otros seres. Son necesarias relaciones recíprocas no solo entre las personas, sino también con todos los demás «parientes» (animales, plantas, rocas, agua, espíritus, seres celestiales como la luna, el sol y las estrellas, antepasados y los que aún están por venir). Al mismo tiempo, todos los demás seres y entidades tienen que lograr minobimaatasiwin para estar saludables también. El objetivo general de mantener la vida para toda la Creación es un esfuerzo *mutuo*.

La visión de los antepasados era que sus descendientes vivirían de acuerdo con minobimaatasiwin y que, al hacerlo, establecerían relaciones afectuosas y solidarias con la Tierra y los demás seres. Sus decisiones se basaban en garantizar el bienestar de las generaciones futuras de personas, así como de toda la Creación. El concepto de *buena vida*, o *vivir bien*, está orientado por las siete enseñanzas originales (sabiduría,



amor, respeto, valentía, honestidad, humildad y verdad) para asegurar relaciones equilibradas entre las personas y con el resto de la Creación. No es posible *vivir bien* si la Tierra continúa sufriendo. En esta teoría y práctica de las relaciones, la humanidad está obligada a cuidar de sus familiares, y ellos están obligados a cuidar de nosotros (reciprocidad). Minobimaatisiwin requiere que uno actúe de manera sostenible: asumir responsabilidades y estar espiritualmente conectado con toda la Creación, todo el tiempo.

Esta forma de vida se vio respaldada por los sistemas de conocimiento, principios y leyes indígenas que determinaban que las actividades de las personas debían afirmar la vida, en lugar de denigrarla o destruirla. Las leyes indígenas, basadas en formas armoniosas de ser, reconocen los *derechos de la Tierra* mediante un pacto de deberes, obligaciones y responsabilidades (McGregor, 2015). La ley anishinaabe requiere que las personas deben cooperar con todos los seres de la Creación. Está pensada para permitir buenas relaciones y, en última instancia, para que cada ser viviente logre minobimaatisiwin. Además hace referencia a las relaciones entre los seres humanos, y también a las formidables responsabilidades de la coexistencia con los miembros de los demás órdenes (King, 2013). Por otra parte, minobimaatisiwin reconoce que los demás seres o entidades tienen sus propias leyes (leyes naturales) que deben ser respetadas para garantizar unas relaciones armoniosas con la Creación. Promulgar y *vivir* la ley natural requiere un vasto conocimiento del medio ambiente y de cómo funciona, para así garantizar la supervivencia de todos.

En la actualidad, la Tierra es tratada todo el tiempo de manera diametralmente opuesta a la filosofía y las normas de minobimaatisiwin. En la ontología anishinaabe, todos los elementos de la Creación están imbuidos de espíritu y entidad, incluyendo, por ejemplo, formas de vida no humanas, rocas, montañas, agua y la Tierra misma. Las sociedades dominantes mercantilizan a estas entidades, explotándolas como recursos y reconceptualizándolas como capital.

En la tradición anishinaabe, la comprensión de la necesidad de evitar una cultura de mercantilización, consumo y destrucción del planeta se fundamenta en las enseñanzas Wendigo. El Wendigo es un ser caníbal que ha sido maldecido con un hambre abrumadora que nunca puede satisfacer, sin importar cuánto consume. Vaga por la Tierra, destruyendo todo lo que encuentra en su camino, en una agonizante e interminable búsqueda de satisfacción. Sus enseñanzas nos recuerdan que podemos elegir un camino de minobimaatisiwin, o el de Wendigo, que provocará la destrucción final de toda la vida.



Como innumerables generaciones Anishinaabe lo han hecho, las sociedades dominantes también podrían aprender de las enseñanzas Wendigo sobre las consecuencias de rechazar el minobimaatisiwin. La crisis social, económica y ecológica en la que se encuentra la sociedad global se debe a una profunda falta de respeto por la Tierra y a la necesidad de reciprocidad en sus relaciones con toda la Creación. Minobimaatisiwin, como un conjunto de obligaciones y responsabilidades vitales para con la Tierra, cuestiona directamente el paradigma neoliberal dominante que considera a la naturaleza como una propiedad y un recurso a ser explotado.

Minobimaatisiwin ofrece una alternativa real y comprobada. Las naciones indígenas de todo el mundo han denunciado un orden económico mundial que perpetúa la desigualdad, la injusticia y la explotación. La creciente resistencia a este orden mundial se ha manifestado recientemente en América del Norte a través de acciones tales como el movimiento Idle No More y la protesta contra la Dakota Access Pipeline. Al mismo tiempo, las antiguas ideologías indígenas, tal como se expresan a través de declaraciones ambientales internacionales, como la Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra, están redefiniendo la *sostenibilidad* como *vivir bien con la Tierra* de una manera recíprocamente beneficiosa.

Minobimaatisiwin, junto con otras concepciones indígenas similares, ofrece un paradigma radical que tiene siglos de antigüedad ante un mundo de capitalismo industrial implacable. Ciertamente, los pueblos indígenas, durante innumerables generaciones han estado llevando a la práctica sistemas políticos, legales y de gobierno basados en este paradigma. Se puede postular, entonces, que alcanzar el minobimaatisiwin para todos es el objetivo esencial de la autonomía y la soberanía indígenas.

## Referencias

- KING, Cecil O. (2013), *Balancing Two Worlds: Jean-Baptiste Assiginack and the Odawa Nation, 1768-1866*. Saskatoon: Print.
- LADUKE, W. (1997), «Voices From White Earth: Gaa-waabaabiganikaag». En *People, Land & Community*, coordinado por Hildegard Hannum, 22-37. US: Yale University Press.
- MCGREGOR, D. (2015), «Indigenous Women, Water Justice and Zaagidowin (Love): Women and Water». *Canadian Woman Studies/les cahiers de la femme*, vol. 30, nos 2/3: 71-78.



DEBORAH MCGREGOR

## Recursos

- BELL, Nicole (2013), «*Anishinaabe Bimaadiziwin: Living Spiritually with Respect, Relationships, Reciprocity, and Responsibility*». En Kulnieks, Longboat y Young, 89-107.
- KIMMERER, Robin. (2013), *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, scientific knowledge and the teachings of plants*. Minneapolis: Milkweed Editions.
- HART, M. A. (1999), «Seeking Mino-Pimatsiwin: An Aboriginal Approach to Social Work Practice». *Native Social Work Journal*, vol. 2, no. 1: 91-112.

**Deborah McGregor** (anishinaabe) es profesora asociada de la Facultad de Derecho de Osgoode Hall y de la Facultad de Estudios Ambientales de la Universidad de York. Actualmente ocupa una Cátedra de Investigación de Canadá en justicia ambiental indígena. Su investigación se centra en los sistemas de conocimiento indígena, gobernanza del agua y del medio ambiente, justicia ambiental, política y gestión forestal, y soberanía alimentaria indígena.





## 73. Monedas alternativas

Peter North

**Palabras clave:** monedas alternativas, localización, iniciativas de transición

Las monedas comunitarias, alternativas o complementarias son formas de dinero creadas por actores no estatales como alternativas y soluciones a las patologías percibidas en el dinero creado por el Estado y el desarrollo centrado en el crecimiento.

Se pueden identificar cuatro tipos de monedas alternativas. Los Esquemas de Intercambio Local o LETS son monedas locales llamadas Dólares Verdes o con algún nombre localmente significativo (por ejemplo, «Bobbins» en Manchester, Reino Unido). Los créditos LETS pueden valorarse en concordancia con la moneda nacional, por una tarifa horaria, o por una combinación de ambas. No tienen una forma física: los usuarios se vinculan entre sí a través de un directorio y luego se pagan unos a otros mediante un cheque expresado en unidades LETS, que respaldan con su compromiso personal de obtener suficientes créditos para pagar esta deuda en el futuro. Los balances de cuentas se llevan informáticamente.

Quienes critican cualquier clase de equiparación de las monedas alternativas con el dinero creado por el Estado (puesto que recrea las patologías del capitalismo, por ejemplo, pagando a los banqueros más que a los limpiadores de casas) defienden el dinero expresado en tiempo. Los usuarios de Bancos de Tiempo se ayudan mutuamente y llevan las cuentas con un crédito electrónico de tiempo, con cada crédito valorado como una hora independientemente del trabajo realizado. Las «horas» son papel moneda local expresado en tiempo, que se pueden usar tan fácilmente como el dinero en efectivo, sin necesidad de registros centrales. Después de la crisis financiera en Argentina en 2001, millones de personas se apoyaron entre sí utilizando papel moneda creado por la comunidad y expresado en «créditos», sin ninguna relación con el dinero estatal ni con el tiempo.

Los movimientos que desean evitar un cambio climático dramático y el agotamiento de los recursos han desarrollado «monedas de transición», por ejemplo, Totnes, Lewes o Stroud Pounds. Se trata de papel moneda de circulación local, expresado en unidades equiparadas con, y respaldadas por, el dinero estatal. Finalmente, el desarrollo de los ordenadores



personales y los teléfonos inteligentes ha llevado a experimentos con monedas electrónicas como BitCoin y FairCoin. Por todo el mundo, se puede encontrar una variedad desconcertante de monedas alternativas (North, 2010).

Ha habido una larga historia de objeciones respecto al dinero (North, 2007). En los albores del capitalismo, en el Reino Unido, el socialista utópico Robert Owen defendió y experimentó con billetes de trabajo, como también lo hicieron las comunidades anarquistas, durante el siglo XIX, en Estados Unidos. En las décadas de 1880 y 1890, los populistas estadounidenses defendieron una emisión más liberal de dinero con respaldo en plata, entrando en conflicto con los intereses bancarios que defendían el estándar oro, que favorecía la disciplina laboral, a menudo violentamente. En la década de 1930, las autoridades locales de Estados Unidos, la Alemania nazi, Suiza, Austria y la España revolucionaria emitieron su propio papel moneda. El Swiss Business Ring existe hasta el día de hoy, vinculando a los propietarios de pequeñas empresas. La amplia disponibilidad de las tecnologías informáticas ha promovido la creación de moneda alternativa por grupos no estatales a niveles sin precedentes: por ejemplo, Bangla-Pesa en Kenia.

La primera ola de LETS y bancos de tiempo fue encabezada por activistas ecologistas de países anglosajones, críticos con un capitalismo globalizado e insostenible. Sostenían que para sobrevivir a las cíclicas crisis del capitalismo era necesario crear una diversidad de monedas locales, de modo que si una forma de moneda (generalmente creada por el Estado) no estuviera disponible, las alternativas sí que lo estarían. Al ser creadas por los propios usuarios y respaldadas por su compromiso de reembolsar ese importe en el futuro, las monedas alternativas gozarían de mayor disponibilidad que las monedas emitidas por el Estado, generando así una demanda local (North 2005). En segundo lugar, las monedas alternativas estarían disponibles en las cantidades necesarias para satisfacer las necesidades de quienes las crearon, independientemente de la disponibilidad de dinero preexistente. Finalmente, dado que los servicios cotidianos como el cuidado de niños, la jardinería, etc. estaban ampliamente disponibles en las redes de monedas alternativas (a diferencia de los servicios profesionales altamente remunerados), estas otorgarían valor al trabajo realizado por aquellos que el mercado capitalista no valoraba. Al ampliar la disponibilidad de crédito en dinero para todos aquellos que estuvieran de acuerdo con los valores de reciprocidad de las redes, los defensores de las monedas alternativas argumentaron que habían creado un mecanismo para el cambio social, que daría lugar a una economía



localizada, convivencial y sostenible, priorizando las necesidades de los ciudadanos por encima de la compra de «cosas», la maximización del PIB o la acumulación de dinero sin sentido.

Esto funcionaba bastante bien si lo que las personas querían comprarse entre sí podía producirse según los recursos que los miembros poseían o controlaban. Estos, a menudo, podían ser más de lo que Marx había descrito como la «cooperación enana» de los socialistas utópicos del siglo XIX, pero con frecuencia no satisfacían las necesidades básicas (comida, vivienda, energía) o deseos más complejos generados por el sistema capitalista. Los organizadores lucharían para cuadrar las cuentas y se verían abrumados en una crisis económica si millones de personas comenzaran a usar monedas alternativas. Por lo tanto, los defensores de estas monedas comenzaron a emitir papel moneda local («horas» en EE UU, créditos en Argentina, monedas de transición en el Reino Unido), eliminando así cualquier necesidad de llevar cuentas. Al prestar atención al diseño de los billetes, era más probable que los actores del mercado convencional los tomaran en serio. Sin embargo, a diferencia de las LETS y los *créditos de tiempo*, estas no eran monedas de crédito personal, «dinero nuevo». Por lo tanto, el interrogante que se planteaba era ¿por qué los usuarios cambiarían el dinero «universal», respaldado por el Estado, por una moneda de circulación local que no podría usarse para las necesidades diarias, a menos que compartieran los valores de la red? En consecuencia, las redes a menudo han permanecido pequeñas, restringidas a entusiastas.

Pero entonces, ¿son alternativas radicales o soluciones falsas? Depende. Por un lado, se supone que las monedas alternativas apoyan al comercio y las empresas locales y que son valiosas en sí mismas; y que la existencia de una moneda alternativa fomenta la producción local y otras formas más convivenciales de crear economías más localizadas. Por otro lado, las monedas de transición, y más recientemente las monedas electrónicas, han sido promovidas por intereses comerciales locales que las ven como un medio para apoyar formas de actividad económica de propiedad local, pero quizá por lo demás insostenibles, por ejemplo, un supermercado local que no vende nada producido localmente. Tampoco son «dinero nuevo», por lo que continúan excluyendo a quienes no tienen mucho dinero normal. Por lo tanto, el grado en que las monedas alternativas puedan ir más allá de la creación de visiones o formas prefigurativas de posdesarrollo y contribuyan a su concreción es, sin embargo, un proceso en evolución.



## Referencias

- NORTH, P. (2010), *Local Money: Making It Happen in Your Community*. Dartington: Green Books.
- (2007), *Money and Liberation: The Micropolitics of Alternative Currency Movements*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (2005), «Scaling Alternative Economic Practices?», en *Transactions of the Institute of British Geographers*, vol. 30, no. 2: 221-33.

## Recursos:

La diversidad de monedas alternativas existentes en todo el mundo está contabilizada por el Complementary Currency Resource Center <http://complementarycurrency.org/CCsDatabase/>

Una interesante fuente de investigaciones recientes sobre monedas alternativas, de acceso libre online es: *International Journal of Complementary Currency Research*, the *Journal of the Research Association on Monetary Innovation and Complementary and Community Currencies* (RAMICS): <https://ijCCsr.net/>.

**Peter North** es profesor adjunto de Economías Alternativas en la Facultad de Geografía y Planificación de la Universidad de Liverpool, Reino Unido. Sus investigaciones se centran en las economías sociales y solidarias como instrumentos para construir y repensar geografías alternativas del dinero, las iniciativas empresariales y los modos de subsistencia como parte del proyecto de elaboración de estrategias para el desarrollo económico local, considerando la escasez de recursos, el cambio climático y la crisis económica.



## 74. Movimiento Alterglobalización

Geoffrey Pleyers

**Palabras clave:** Foro Social Mundial, activismo prefigurativo, contra-peritaje, movimientos sociales

El levantamiento del movimiento indígena zapatista contra el gobierno mexicano y el Tratado de Libre Comercio de América del Norte el 1 de enero de 1994 simboliza el nacimiento del movimiento alterglobalización o por justicia global. La Vía Campesina, que ya cuenta como miembros a más de 200 millones de pequeños agricultores en todo el mundo, había sido fundada tres meses antes. Inesperadamente, los pueblos indígenas y los pequeños campesinos se convirtieron en los pioneros del movimiento global que denuncia el orden neoliberal y renueva los caminos hacia la emancipación.

Si bien la globalización se interpretó como el fin del Segundo Mundo (sovietismo) y como la «victoria final» de la «democracia de mercado» de Occidente, el movimiento alterglobalización apunta más bien al fin del «Tercer Mundo», según se entendió en el siglo XX, y al surgimiento del Sur global entre los movimientos progresistas. Es significativo que en el inicio del movimiento, sus principales encuentros, los Foros Sociales Mundiales y los principales pasos de su «giro ecológico» hayan tenido lugar principalmente en el Sur global. El «encuentro transformador» entre activistas del Norte y luchas, activistas, epistemologías y cosmovisiones del Sur es la esencia constitutiva y el objetivo del movimiento alterglobalización, además de ser los fundamentos de las luchas, prácticas y epistemologías emancipadoras en el siglo XXI.

Las movilizaciones locales y nacionales dominaron el primer período del movimiento alterglobalización. Pero su carácter global se hizo cada vez más evidente, especialmente durante las movilizaciones organizadas en torno a eventos mundiales como la protesta contra la «Cumbre del Milenio» de la Organización Mundial de Comercio en 1999, en Seattle, EE UU. Los intelectuales comprometidos también desempeñaron un papel importante en la sensibilización pública sobre las consecuencias sociales del libre comercio y en el cuestionamiento del hegemónico Consenso de Wáshington. El movimiento ganó ímpetu con las protestas contra los acuerdos de libre comercio y con los foros sociales mundiales celebra-





dos desde 2001 y que han llegado a reunir cerca de 120.000 (Mumbai, 2004) y 170.000 (Porto Alegre, 2005) activistas para compartir ideas y experiencias que demuestran que «otro mundo es posible». Desde 2011, una nueva ola mundial de protestas en todos los continentes ha dado continuidad a los movimientos alterglobalización, en particular denunciando las políticas de austeridad, el aumento de las desigualdades y la convivencia entre las élites políticas, económicas y mediáticas.

Los activistas alterglobalización señalan que la especulación financiera, los paraísos fiscales y la concentración de recursos en manos de los ultrarricos son la causa principal de los perjuicios sociales y ecológicos.

Desde sus comienzos, el movimiento alterglobalización se ha movilizó también contra la extrema derecha, el nacionalismo y las guerras y fronteras, además de apoyar a los migrantes. Los problemas ambientales han concentrado cada vez más atención. El movimiento por la justicia global y los ecologistas se unieron en la «Red por la Justicia Climática», fundada en Bali, Indonesia, en 2007. Allí afirmaron que para afrontar el calentamiento global son necesarios cambios estructurales en la economía capitalista y el sistema político actuales.

Contra el criterio dominante de que «no hay alternativa» de las políticas neoliberales, los movimientos alterglobalización afirman que los ciudadanos comunes pueden incidir en la política local, nacional y global. Se basan en las siguientes tres «culturas del activismo».

1. La vía de la razón: Se trata del «contra-peritaje» ciudadano. Los activistas alterglobalización consideran que un mundo más justo requiere que los ciudadanos participen en los debates sobre temas globales. Demuestran que las políticas neoliberales son socialmente injustas, antidemocráticas, científicamente irracionales y económicamente ineficientes. Desarrollan políticas alternativas y «más racionales» orientadas hacia el bien común.

Tales activistas consideran que el mayor desafío es vincular a la economía con los estándares sociales, culturales, ambientales y políticos. Siguiendo un concepto de cambio social de arriba hacia abajo, instan a los responsables de políticas e instituciones internacionales a regular la economía bajo la supervisión de expertos y ciudadanos comprometidos. Basándose en evidencias científicas claras, en campañas eficientes y en la movilización ciudadana, estos activistas han conseguido grandes avances en la sensibilización del público y en el impulso de acciones políticas sobre los principales problemas mundiales, como el calentamiento global y la evasión fiscal. Sin embargo, el aumento de las emisiones de gases de efecto invernadero, a pesar de los informes científicos que instan a los gobiernos a abordar el cambio climático, y la continua presión de las







## MOVIMIENTO ALTERGLOBALIZACIÓN

políticas neoliberales que han perdido toda legitimidad científica, también dan prueba de los límites de los argumentos científicos claros para favorecer el cambio global.

2. La vía de la subjetividad: el activismo prefigurativo. En lugar de esperar a que los formuladores de políticas resuelvan sus problemas, la segunda tendencia opta por un concepto de cambio social de abajo hacia arriba. El «mundo nuevo» comienza con uno mismo y a escala local. Esta pauta se basa en la coherencia entre las prácticas y los valores de uno (democracia, participación, sostenibilidad, igualdad de género, etc.). Las comunidades indígenas y rurales, los movimientos autónomos, los centros sociales o los movimientos Occupy buscan crear *espacios de experiencia*, entendidos como «espacios autónomos alejados de la sociedad capitalista que permiten a los protagonistas vivir de acuerdo con sus propios principios, tejer relaciones sociales cordiales y convivenciales y expresar su subjetividad y creatividad». Las prácticas concretas en la vida cotidiana son significativas más allá de la escala local, ya que cuestionan los estilos de vida capitalista, oponiéndose al dominio de la cultura consumista. El activismo es, por lo tanto, prefigurativo (prefigura en acciones concretas los elementos de un mundo sostenible y más democrático) y performativo (el «otro mundo» comienza aquí y ahora, en prácticas concretas y locales).

3. Alianzas con gobiernos progresistas: un sector más clásico del movimiento cree que el cambio social se alcanza mediante la alianza entre gobiernos nacionales progresistas y movimientos populares. En 2005, los líderes y movimientos progresistas lograron detener los Acuerdos de Libre Comercio de las Américas (ALCA). Las alianzas entre movimientos y gobiernos progresistas incluyeron el «buen vivir» en la constitución ecuatoriana, y el presidente boliviano, Evo Morales, incluso tomó prestado el repertorio del Foro Social para organizar en 2010 la «Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático» en Cochabamba. Sin embargo, según han pasado los años, los gobiernos progresistas de América Latina han decepcionado bastante a los movimientos alterglobalización, especialmente en los frentes socioeconómico y ambiental.

En otros continentes, los movimientos Occupy y «post-2011» se distanciaron de la política partidista y llevaron a la práctica la democracia participativa en las plazas, denunciando la connivencia entre las élites políticas, mediáticas y económicas. No obstante, a partir de 2013, algunos sectores de estos movimientos optaron por lanzar nuevos partidos o combinar la política partidista con un activismo más horizontal. En general, sin embargo, la relación entre movimientos y gobiernos está cada vez más caracterizada por la represión, lo que sugiere que el uso de la





GEOFFREY PLEYER

fuerza es a menudo la única forma en que se puede perpetuar el desarrollo neoliberal y extractivista.

Vistas en conjunto, estas tres culturas del activismo ofrecen pautas concretas para un enfoque global y multidimensional del cambio social y señalan opciones más sostenibles que satisfagan las necesidades humanas y promuevan el bienestar; todo esto, reconociendo simultáneamente el papel esencial que deben desempeñar las comunidades locales y los grupos de base, el activismo ciudadano, las instituciones internacionales y los dirigentes políticos. Más allá de la división Norte-Sur, el movimiento alterglobalización desafía la centralidad de la economía, fomenta la solidaridad internacional y brinda respuestas concretas para afrontar los desafíos globales, comenzando por el calentamiento global y el aumento de las desigualdades.

## Referencias

- HOLLOWAY, J. (2002), *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Barcelona: Viejo Topo.
- JURIS, J. (2008), *Networking Future*. Durham, NC: Duke University Press.
- PLEYERS, G. (2010), *Alter-Globalization: Becoming Actors in the Global Age*. Cambridge: Polity Press.
- SEN, J., A. ANAND, A. ESCOBAR y P. WATERMAN (coord.) (2004), *Foro Social Mundial: Desafiando imperios*. Barcelona: Viejo Topo.
- SMITH, J. (2008), *Social Movements for Global Democracy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

**Geoffrey Pleyers** es profesor de FNRS (Fondo Nacional de Investigaciones Científicas) en la Universidad de Lovaina, Bélgica. Es presidente del Comité de Investigación 47 «Movimientos sociales» de la Asociación Sociológica Internacional. Es autor del libro *Alter-Globalization. Becoming Actors in the Global Age* (Cambridge: Polity Press, 2010).

Sus investigaciones giran en torno a los movimientos ecologistas, la era del consumo crítico y los movimientos sociales de Europa y América Latina.





## 75. Movimiento de Transición

Rob Hopkins

**Palabras clave:** localización, resiliencia, recuperación, transición, cambio climático

El movimiento de Transición comenzó en 2005 en el Reino Unido, inicialmente concebido como una «desintoxicación para el Occidente opulento». Inspirado por el modelo de «Contracción y Convergencia» del Global Commons Institute (Meyer, 2000), tenía como objetivo ayudar a la gente a concebir la escala de recortes en las emisiones de carbono que las naciones occidentales debían asumir como un paso *hacia* algo en lugar de *alejarse* de algo insustituible. Si bien sus raíces pueden encontrarse en el movimiento de permacultura, el biorregionalismo y el movimiento por la localización, también se inspiró en el Movimiento de Mujeres, las culturas indígenas y muchas otras fuentes.

Desde un principio se planteó como «una respuesta al cambio climático y al pico del petróleo» (Hopkins, 2013), y tomó fuerza ante la necesidad de entender que estos dos desafíos requieren un cambio profundo que prescindiera de los combustibles fósiles, y también como una oportunidad histórica para hacer algo nuevo y extraordinario. Desde sus inicios, el concepto ha evolucionado, se ha desarrollado y se ha adaptado a medida que ha ido sacando provecho de sus experiencias como una «red de aprendizaje» (actualmente hay más de 1.400 iniciativas afines en cincuenta países de todo el mundo). La Transition Network, una organización no lucrativa con sede en el Reino Unido creada para respaldar su evolución, lo describe como un movimiento de comunidades que reimaginan y reconstruyen nuestro mundo.

El movimiento de Transición se ha propagado en base a los principios del Código Abierto: aparte de algunos principios y valores básicos, las comunidades son invitadas a tomar el modelo, adaptarlo, moldearlo, hacerlo suyo. Hay dos elementos que destacan en el modelo de transición. Uno que ha evolucionado desde su inicio es la REconomía. Muchos grupos de Transición diseñan proyectos, vinculados a temas como alimentación, energía, vivienda o lo que sea, pero carecen de las capacidades necesarias para convertirlos en empresas viables y sostenibles. REconomía desarrolla herramientas y modelos para facilitar la inversión comunitaria, como los



Foros de Empresarios Locales y las opciones para compartir, y promueve instrumentos como los Anteproyectos Económicos Locales para permitir a los grupos de Transición resaltar la importancia económica de lo que hacen.

La otra línea clave que ha evolucionado dentro del movimiento es la definida como «Transición Interna». Esta línea reconoce que el *cómo* un grupo realiza un proyecto es tan importante como lo que hace. Se trata de trabajar de un modo que priorice la detección de los factores que llevan al agotamiento, desarrolle capacidades vitales para tomar decisiones, facilite reuniones efectivas, gestione los conflictos, etc. Trabajar como activistas por una sociedad sostenible, pero usando herramientas basadas en los mismos modelos que estamos tratando de cambiar resulta, en última instancia, contraproducente. La Transición Interna se inspira en muy diversas tradiciones psicológicas y espirituales, así como en los grupos de afinidad que eran frecuentes en el movimiento feminista de los años setenta.

El enfoque del movimiento de Transición con respecto al desarrollo es muy diferente del que promueven los gobiernos occidentales. Se centra en:

- Localización apropiada: acercar a los hogares la producción que tenga sentido poner al alcance del consumidor, es decir, alimentos, generación de energía y materiales de construcción.
- Resiliencia: crear una infraestructura que permita a las comunidades estar mejor preparadas para resistir los choques, al tiempo que se aprovecha esta oportunidad para reimaginar la economía local y satisfacer las necesidades locales de manera más efectiva.
- Bajo en carbono: diseñar proyectos y empresas que sean intrínsecamente bajas en emisiones de carbono, tanto en la forma en que operan como en lo que producen.
- Activos comunitarios: siempre que sea posible, se debe tratar de incorporar los activos (terrenos, negocios, generación de energía, edificios) a la propiedad comunitaria. Esto les permite a las comunidades controlar mejor sus capacidades para definir su propio futuro.
- Límites naturales: reconocer que ya no vivimos en un mundo donde el crédito, los recursos y la energía son infinitos.
- No solo para el beneficio personal: están surgiendo una variedad de modelos de negocios, como empresas sociales o cooperativas, centrados en la maximización de la rentabilidad social.

El enfoque de Transición se está extendiendo (Feola y Nunes, 2013). Comienza a ser tenido en cuenta por las universidades y los gobiernos



locales. Cada vez más, lo considera la gente que trabaja en la salud pública, lo adoptan los activistas sociales y resuena en algunos círculos políticos europeos. Ha sido fascinante ver su aparición, junto a movimientos complementarios como el Buen Vivir y La Vía Campesina, o las iniciativas de Transición en América del Sur y en otros lugares. En São Paulo, Transition Brasiliandia está contribuyendo a que una favela se autoorganice en base a empresas sociales, acabe con la violencia hacia las mujeres, y fomente la salud pública y la agricultura urbana. Nicola Vernon introdujo el concepto de Transición en Greyton, Sudáfrica, una ciudad marcada por la era del apartheid, y afirma que «como motor para la integración social, es lo mejor que he encontrado en 30 años de trabajo en bienestar social». El grupo ha iniciado muchos proyectos con escuelas locales, incluido un festival «Trash to Treasure» (De basura a tesoro), plantando miles de árboles y construyendo nuevos edificios utilizando «eco-ladrillos» (botellas de plástico vacías llenas de basura no reciclable).

El movimiento de Transición ha recibido algunas críticas. Para el Colectivo Trapeze, el énfasis en las acciones individuales niega la importancia del cambio estructural. Sin embargo, los transicionistas argumentan que su criterio de fomentar activamente alternativas, buscar puntos de coincidencia en lugar de una confrontación política y encontrar una definición diferente de lo que constituye lo «político» es una vía igualmente válida para lograr un cambio estructural. Otros acusan al movimiento de participar solo en acciones a pequeña escala. Esta visión más bien condescendiente ignora los logros más ambiciosos de los grupos de Transición en el fortalecimiento de la conexión social y en dar a las personas la confianza para asumir proyectos mayores. Otros han criticado la composición predominantemente blanca/de clase media del movimiento de Transición. Este es un desafío que se le plantea a muchos movimientos por el cambio, y una cuestión que muchos grupos de Transición están abordando, centrando más el enfoque en las necesidades locales y en la creación de medios de subsistencia, y en el potencial favorecedor de un compromiso más amplio.

Desde un principio, el movimiento de Transición se ha visto como una propuesta que toma como modelo a los hongos micorrízicos, es decir, aquellos que se propagan con su propio impulso, se autoorganizan, crean redes, encuentran su propio camino y dan frutos a veces cuando uno se lo espera y otras veces cuando no, en un proceso paso a paso. Si bien hay mucho que la Transición puede aprender de muchos de los otros movimientos y enfoques, tiene también, después de años de experimentación, mucho que ofrecer para orientarles.



## Referencias

- FEOLA, G., y R. J. NUNES (2013), *Failure and Success of Transition Initiatives: A Study of the International Replication of the Transition Movement*. Walker Institute for Climate System Research Note 4. Walker Institute, University of Reading.
- MEYER, A. (2000), *Contraction and Convergence: The Global Solution to Climate Change*. Green Books para la Schumacher Society.
- HOPKINS, R. (2013), *The Power of Just Doing Stuff: How Local Action Can Change the World*. Green Books/UIT.

## Recursos

- El sitio web de la Transition Network: [transitionnetwork.org](http://transitionnetwork.org). Incluye *The Essential Guide to Doing Transition*.
- Proyecto REconomy (Community-Led Economic Change): <http://reconomy.org/>

**Rob Hopkins** es el fundador del movimiento de Transición y vive en Totnes, Devon, Reino Unido. Tiene un doctorado de la Universidad de Plymouth y es autor de varios libros sobre Transición, siendo el más reciente *21 Stories of Transition*. Escribe y ofrece charlas sobre la necesidad de economías locales más resilientes y ha ganado varios premios por su trabajo. También es director de una empresa social de cervecería artesanal, horticultor y tuitea como @robintransition.



## 76. Movimiento Slow

Michelle Boulous Walker

**Palabras clave:** activismo slow, filosofía slow, desaceleración, complejidad, atención

El Movimiento Slow vincula a un conjunto ecléctico de personas dedicadas al activismo slow; el primero y más prominente de estos es el movimiento Slow Food. El activismo slow reivindica una desaceleración del moderno ritmo de vida tecnológico, argumentando que el capitalismo avanzado está dominado por una lógica que equipara la velocidad con la eficiencia. Para los activistas slow, en un mundo cada vez más acelerado las oportunidades para disfrutar de una relación contemplativa con los demás y con el mundo natural están disminuyendo. De tal manera, nuestro ser y estar en el mundo se ve constantemente impelido a decidir, responder y actuar sin el tiempo adecuado para involucrarnos realmente con la complejidad de la vida. Una cultura de la prisa domina nuestros espacios sociales y políticos del siglo XXI.

En respuesta a esta cultura, Slow Food fue uno de los primeros movimientos de este tipo en surgir en el mundo occidental. En 1989, Carlo Petrini cuestionó la proliferación de comida rápida industrializada, defendiendo en su lugar comidas sencillas de elaboración doméstica y en base a los productos y las tradiciones de la cocina local. A partir de tales criterios, Slow Food se ha consolidado celebrando los placeres del cocinar pausadamente y el intercambio convivencial de alimentos con los demás, en un contexto más gratificante y menos comercial. Además, el movimiento genera conciencia sobre los problemas ecológicos y educativos asociados con la producción y el consumo mundial de alimentos. En tal sentido, favorece una conciencia política sobre temas como la sostenibilidad y la agricultura cooperativa a pequeña escala, como alternativas a la comida rápida y la producción de alimentos a gran escala.

La Fundación Long Now, fundada en San Francisco en 1996, contrarresta la actual cultura de la aceleración promoviendo la reflexión y la responsabilidad a largo plazo. Cuestiona el vínculo entre eficiencia, productividad y velocidad, al reivindicar lo «más lento y mejor» sobre lo «más rápido y más barato». Aunque la propuesta de «más lento y mejor» —en el contexto de la comida— a veces ha sido criticada como elitista y para



gourmets, el movimiento Slow Food recupera la protesta social de Petrini, defendiendo una política alimentaria equitativa y la justicia para los más perjudicados por los sistemas alimentarios globales. Terra Madre, por ejemplo, es una red internacional que promueve la agricultura sostenible y la biodiversidad para garantizar alimentos buenos, limpios y justos. Hoy en día, los debates internacionales se centran típicamente en el acceso a alimentos locales, sostenibles y nutritivos, para aquellos grupos de la comunidad que a menudo son ignorados en los debates éticos y en las políticas sociales. Por ejemplo, el colectivo slow de Portland, Oregón, argumenta que si se pretende que el movimiento evolucione, los trabajadores agrícolas latinos deben ser parte integrante de cualquier activismo Slow Food.

En la actualidad hay 1.500 «convivia» de Slow Food en 150 países de todo el mundo, tanto en el Norte Global, como en Níger, Angola, Bolivia, Sri Lanka e Indonesia. Además, Slow Food ha inspirado una serie de movimientos opuestos a los efectos deshumanizantes de la globalización. Los movimientos en serie incluyen: Jardinería Slow, Ciudades Slow (CittàSlow), Escuelas Slow, Educación Slow, Crianza Slow, Viajes Slow, Vivir Slow, Vida Slow, Lectura Slow, Productos Slow, Dinero Slow, Inversión Slow, Consultoría Slow, Envejecimiento Slow, Cine Slow, Iglesia Slow, Asesoramiento Slow, Moda Slow, Medios Slow, Comunicación Slow, Fotografía Slow, Ciencia Slow, Tecnología Slow, Diseño Slow, Arquitectura Slow y Arte Slow. El último de estos, Slow Art, pone de relieve la complicidad del pensamiento capitalista con un sistema que se beneficia material y culturalmente de la explotación del mundo no occidental. Esta autoconciencia entre la gente de los países ricos es, cada vez más, un rasgo definitorio de lo que caracteriza a una práctica slow. En el Sur Global, el Movimiento Slow se hace visible como una preocupación por el Urbanismo Slow y la Gobernabilidad Slow, que analiza las conexiones entre crisis urbanas, crisis económicas, migración, desposesión, expulsión y exclusión. En estos contextos, existe una relación íntima entre el activismo slow y la recuperación de tierras comunes.

Si bien existe una gran diversidad en el modo en que los movimientos de base de todo el mundo adoptan la lentitud, podría decirse que lo que los une es la determinación de experimentar el placer de satisfacer las necesidades básicas de la vida cotidiana con una especie de lentitud ingeniosa. Estos movimientos buscan una relación más sustancial y sostenida con la complejidad del mundo. El libro de Carl Honoré *Elogio de la lentitud*, publicado por primera vez en 2004, demuestra cómo las sociedades industrializadas podrían entender la lentitud como un movimiento con el potencial de cuestionar la convicción de que «más rápido



siempre es mejor». Desde entonces, el Movimiento Slow ha evolucionado para implantar conscientemente su activismo lento en todo el mundo. En parte, este activismo implica poner en cuestión nuestros roles como consumidores pasivos en un sistema capitalista orientado al crecimiento y a los intercambios económicos sin control.

La recuperación de la lentitud alcanza también a los ámbitos culturales dedicados al «pensamiento». La ecuación de la velocidad y la precipitación con la eficiencia está arraigada en la modalidad europea clásica de pensamiento instrumental racional, donde el cuidado da paso al cálculo y el pensamiento, por lo general, se reduce a una hueca manipulación y aplicación técnica de los hechos. La Filosofía Slow es una manera de resistirse a esa clase de pensamiento que es incapaz de ensimismarse, detenerse, reflexionar y contemplar. En este sentido, es una forma de activismo lento, particularmente profunda y críticamente reflexiva. Así como el Movimiento Slow se basa en prácticas no dominantes, también lo hace la filosofía lenta. La Filosofía Slow es una práctica que cuestiona la relación instrumental con la vida; es, sobre todo, el cultivo de una atención potenciada. Nos permite acceder a encuentros intensos, que nos acercan a la belleza y la singularidad del mundo; probablemente sea esta intensidad el núcleo central de todo el activismo slow.

## Referencias

BOULOUS WALKER, M. (2017), *Slow Philosophy: Reading against the Institution*.

Londres y Nueva York: Bloomsbury Academic.

HONORÉ, C. (2004), *Elogio de la lentitud*. Barcelona: RBA.

Long Now Foundation, <http://longnow.org/>.

PETRINI, C. (2007), *Bueno, limpio y justo. Principios de una nueva gastronomía*. Madrid: Polifemo.

— (2010) *Terra Madre: Forging a New Global Network of Sustainable Food Communities*. White River Junction, VT: Chelsea Green.

Terra Madre Foundation, <https://www.terramadre.info/en/>.

**Michelle Boulous Walker** dirige el Grupo Europeo de Investigación Filosófica (EPRG por sus siglas en inglés) en la Escuela de Estudios Históricos y Filosóficos de la Universidad de Queensland, Australia. Es la autora de *Philosophy and the Maternal Body: Reading Silence* (Londres: Routledge, 1998) y de trabajos sobre filosofía europea, estética, ética y filosofía feminista. Su libro más reciente es *Slow Philosophy: Reading against the Institution* (Londres: Bloomsbury, 2017).



## 77. Mujeres de Paz (PeaceWomen)

Lau Kin Chi

**Palabras clave:** violencia, marginación subordinada, habilidades relacionales de las mujeres, paz

En 2003, se lanzó una iniciativa llamada «1.000 Mujeres para el Premio Nobel de la Paz» como una forma de dar a conocer más ampliamente los pensamientos y acciones de las mujeres subordinadas. Desde Suiza se hizo una convocatoria mundial y se formó un comité internacional de veinte mujeres de todos los continentes. Después de la selección y la documentación, 1.000 mujeres de más de 150 países fueron nominadas colectivamente para el Premio Nobel de la Paz de 2005.

Estas mujeres fueron elegidas para el proyecto sin ninguna intención de esencializar «lo femenino» o cualquier polarización biológica de mujeres contra hombres. Más bien, la intención era resaltar las relaciones de cuidado de las mujeres en la vida cotidiana, con su experiencia y habilidad críticas para superar la violencia y fomentar una paz duradera. La histórica marginación de las mujeres, similar a la de los grupos indígenas, campesinos y afines, necesita ser confrontada con los complejos poderes económicos y culturales que las mantienen socialmente sometidas. Al mismo tiempo, las iniciativas y resistencias de las mujeres deben hacerse visibles para permitir el diálogo entre diferentes sectores sobre modos alternativos de producir vida y subjetividades, y sobre nuevos imaginarios relativos a las formas de llegar a ser.

Una de las fuerzas impulsoras de PeaceWomen Across the Globe (PWAG) es el deseo de construir una plataforma para que las mujeres se cuenten sus historias. Se trata de historias de los esfuerzos realizados por las mujeres para convertir las condiciones limitadoras en oportunidades, al relacionarse con esas condiciones de forma innovadora, actualizando posibles vías de conexión diferentes a las utilizadas por las fuerzas mercantilizadoras del capital global. La nominación de PeaceWomen para el Premio Nobel de la Paz es, por lo tanto, un cuestionamiento de la política dominante de reconocimiento, mediante la visibilización de los esfuerzos marginales de las mujeres, que son en gran medida invisibles, porque se los considera extremadamente menores, locales y fragmentarios; esto no solo por la perspectiva global que se instaure como núcleo dominante,





excluyendo todo aquello que no puede controlar, sino también por la lógica de las fuerzas destructivas de la globalización y la modernización: lo que ha de ser destruido debe ser desestimado; lo que se resiste a tal destrucción debe ser invisibilizado.

Como copresidenta del proyecto, la Dra. Ruth-Gaby Vermot-Mangold, miembro del Consejo Nacional Suizo y del Consejo de Europa, comentó:

En enero de 2005 presentamos sus nombres al Comité del Premio Nobel en Oslo, creyendo que, 100 años después de Bertha von Suttner, la primera mujer en recibir el Premio Nobel en 1905, es hora de que más mujeres sean reconocidas por sus esfuerzos, su coraje y su determinación en la construcción de la paz.

Una de las 1.000 mujeres fue «Anonyma», como representante de todas las mujeres sin nombre cuyo trabajo se ignora, y para aquellas mujeres en riesgo que ponen las cosas en movimiento y provocan cambios, pero que deben permanecer sin nombre.

El proyecto suscitó mucho interés y entusiasmo en diversas regiones del mundo. El Comité del Premio Nobel de la Paz incluso aprobó un proceso especial para esta nominación, que normalmente debería permanecer confidencial. En este caso no se pudo respetar la confidencialidad porque el objetivo del proyecto era hacer visibles las contribuciones de 1.000 mujeres que representaban a millones de mujeres marginadas. A pesar de que el Premio Nobel de la Paz 2005 fue concedido al IAEA (Organismo Internacional de Energía Atómica), el proyecto continuó su andadura y en 2006 pasó a llamarse PWAG. De inmediato publicó un libro de 2.200 páginas y se realizaron más de 1.000 exposiciones en todo el mundo con las 1.000 historias de PeaceWomen en varios idiomas durante los siguientes cinco años. PWAG se ha centrado en dos temas clave: primero, promover la Resolución 1325 de la ONU para permitir que las mujeres participen en los procesos de paz; segundo, promover la interconexión entre los medios de subsistencia y las preocupaciones ecológicas. Los proyectos llevados a cabo incluyen: diálogos de paz en Egipto, decenas de mesas redondas de paz en diferentes continentes, aprendizaje interregional de mujeres en Argentina, Brasil e Indonesia para combatir la violencia, cursos para mujeres mediadoras de paz, participación en las campañas #WomenSeriously y One Billion Rising, e intercambios entre mujeres agricultoras de África, América Latina y Asia.





En 2015, para celebrar su décimo aniversario, PWAG lanzó un proyecto de «visibilidad-conectividad-experiencia»: WikiPeaceWomen. Su objetivo es ampliar los conocimientos y capacidades, esta vez a millones, de Mujeres de Paz que trabajan en todos los ámbitos de la seguridad humana, la resolución de conflictos, la seguridad ecológica, la justicia ambiental, la salud, la educación, la legislación y otros. Su experiencia se difundirá más allá de sus actuales esferas de influencia, llegando así a niveles muy diversos que van desde las comunidades locales hasta lo global. Este proceso de invitar a escribir y traducir historias de Un Millón de Mujeres de Paz (Million PeaceWomen), y de fomentar conexiones, es una campaña global que invita a la gente a relacionarse con el proyecto y a reconocer y utilizar las aportaciones de las mujeres en la lucha contra la violencia.

Las Mujeres de Paz desafían a los poderosos, a los codiciosos y a los agresivos: se han comprometido a hacer de este mundo uno mejor. Sus historias deben continuar siendo narradas, para que las generaciones futuras las escuchen y se sientan orgullosas. PWAG es un proyecto global de esperanza, de la alianza de la esperanza.

## Referencias

- 1000 Women for the Nobel Peace Prize 2005. (2005). *1000 PeaceWomen Across the Globe*. Zurich: Scalo.
- LAU KIN CHI (2011), «Actions at the Margins». *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 36, no. 3: 551-60.
- Misión «Visibility—Connectivity—Expertise». Disponible en: <http://wikipeacewomen.org/wpworg/>.

## Recursos

Las actividades de PeaceWomen Across the Globe se centran en fortalecer los lazos entre mujeres activistas por la paz, apoyando su tarea facilitándoles herramientas prácticas y visibilizando su compromiso.

Sitio web: <http://www.1000peacewomen.org>

## Documentales sobre PeaceWomen

- [http://wikipeacewomen.org/wpworg/en/?page\\_id=4042](http://wikipeacewomen.org/wpworg/en/?page_id=4042)
- CHAN SHUN HING, LAU KIN CHI, et al. (coords.) (2007), *Colors of Peace: 108 Stories of Chinese PeaceWomen*. 2007. Beijing: Central Compilation and Translation Press.





## MUJERES DE PAZ (PEACEWOMEN)

**Lau Kin Chi** es profesora asociada en el Departamento de Estudios Culturales de la Universidad de Lingnan, Hong Kong, China. Es miembro de la Junta Internacional de PeaceWomen Across the Globe, coordinadora del proyecto WikiPeaceWomen y una de las fundadoras de la Global University for Sustainability.





## 78. Nayakrishi Andolon

Farhad Mazhar

**Palabras clave:** Nayakrishi, semilla comunitaria, conocimientos de la comunidad

El Nayakrishi Andolon (Nuevo Movimiento Agrícola) liderado por agricultores que coordinan a más de 300.000 unidades familiares ecológicas en Bangladesh, se está especializando estratégicamente en «semilla» en su innovadora práctica agrícola. El objetivo es demostrar el camino *shohoj* a una vida dichosa, mediante la regeneración ecológica y biodiversa de la naturaleza para obtener alimentos, fibra, leña, medicina, agua limpia y diferentes necesidades biomateriales y espirituales de la comunidad. La palabra *shohoj* tiene su origen en la poderosa tradición espiritual de Bengala, y en general define una forma intuitiva, simple pero transparente, de estar en el universo; filosóficamente, implica aprender a relacionarse con las realidades internas y externas mediante todas nuestras facultades humanas en una unidad, sin permitir jerarquías entre nuestras facultades sensoriales, intelectuales o imaginativas. En la práctica, el *shohoj* explora el potencial bio-espiritual de las comunidades humanas en el mundo material real, para así trascender la existencia opresiva, dolorosa y deshumanizada.

El movimiento usa «semilla» como poderosa metáfora de la continuidad y de la historia, e identifica el espacio regenerativo como el sitio donde lo invisible se manifiesta como visible y lo posible se concreta como realidad. La agricultura se define como la gestión del espacio cultivado y no cultivado y no como una «fábrica» elaboradora de productos de consumo o mercancías. Como práctica, Nayakrishi celebra los momentos en los que interactuamos sensorialmente tanto con la naturaleza como con nuestros cuerpos, comprendiendo y trascendiendo los límites del intelectualismo abstracto. Nayakrishi se basa en las poderosas tradiciones espirituales de Bengala, donde el islam se fusionó creativamente con las prácticas y tradiciones religiosas indígenas, para dar lugar a movimientos *bhakti* como el que predicó Chaitanya (1486-1534) y que en su apogeo llegó a contar con grandes santos como Fakir Lalon Shah (1772-1890) (Sharif, 1999, pp. 241-273)

Desde 1997, los agricultores siguen diez reglas simples para mantener y regenerar el suelo vivo y fértil, así como diversas formas de vida y la va-





riabilidad ecosistémica, además de desarrollar la capacidad del sistema de conocimiento indígena para adoptar los últimos avances en ciencias biológicas. Para ser un agricultor Nayakrishi, se deben seguir las diez reglas. Las reglas del uno al cinco, que incluyen cláusulas tales como «absolutamente vedado el uso de plaguicidas o productos químicos» y «aprender el arte de producir suelo mediante procesos biológicos naturales» se consideran prácticas de nivel inicial para sus miembros. Las reglas seis al diez, como práctica integrada y avanzada, se centran en la conservación de agua a nivel superficial y de acuífero, la cría de diversas especies de peces en estanques y la de animales y aves de corral con alimentos orgánicos producidos en granjas. El desarrollo de sistemas ecológicos integrados y complejos maximiza el rendimiento sistémico y contribuye a diseñar interesantes modelos ecológicos, demostrando el inmenso potencial económico de la agricultura ecológica basada en la biodiversidad como una exitosa resistencia práctica contra la globalización. Se considera a la economía el ámbito donde se lleva a cabo el intercambio social entre las actividades de afirmación de la vida de diversas comunidades. Nayakrishi es un movimiento creciente y en expansión. Su éxito y consolidación presupone lo siguiente:

1. La disponibilidad de un sistema de semillas para los agricultores es la clave de la innovación autogestionada, que históricamente ha contribuido a la evolución agroecológica y a la generación de conocimiento agrícola.
2. El acceso y la disponibilidad al conocimiento comunitario que funciona a través de la comunicación oral, la memoria colectiva y la preservación de la sabiduría popular a través de historias y narraciones.
3. La existencia de un sistema cultural bastante funcional, relacionado particularmente con la alimentación y la nutrición, que vincula el consumo agrícola con la producción dentro de sistemas agroecológicos específicos. Nayakrishi aspira a transformar las relaciones jerárquicas de clase, casta y patriarcado; en consecuencia, las mujeres y los agricultores marginales son líderes naturales de Nayakrishi.
4. Un sistema informal o formal de intercambio social de insumos, mano de obra y conocimientos generados por las granjas, capaces de operar fuera del mercado capitalista, incluida la gestión comunitaria de recursos comunes como el agua, los bosques y la biomasa.
5. Una noción operativa de propiedad común que tenga en cuenta las fuentes cultivadas y no cultivadas de alimentos y medios de subsistencia, y los valores morales comunes que garantizan el derecho de los miembros de la comunidad a utilizar la riqueza natural.





Una innovación institucional es el desarrollo de una acción colectiva de los agricultores llamada Nayakrishi Seed Network (NSN) con la responsabilidad específica de garantizar la conservación *in situ* y *ex situ* de la biodiversidad, con el núcleo familiar como punto esencial. El NSN tiene tres niveles. Primero, Nayakrishi Seed Huts (NSH) se estableció por iniciativa independiente de una o dos familias de la aldea, pertenecientes a Nayakrishi Andolon, dispuestas a asumir la responsabilidad de asegurar que todas las especies y variedades comunes sean replantadas, regeneradas y conservadas por los agricultores.

En segundo lugar, la Red de Semillas de Mujeres Especializadas (SWSN) está formada por mujeres que se especializan en ciertas especies o ciertas variedades. Su tarea es recolectar variedades locales de diferentes regiones de Bangladesh. También supervisan y documentan la introducción de una determinada variedad en un pueblo o aldea, y mantienen información actualizada sobre la variabilidad de las especies que se les han asignado.

En tercer lugar, Community Seed Wealth (CSW) es la esfera institucional que articula la relación entre los agricultores dentro de una aldea y entre las aldeas, en otros distritos y también con las instituciones nacionales, para compartir e intercambiar semillas. La CSW también mantiene un vivero bien desarrollado. La construcción de los CSW se basa en dos principios: en primer lugar, deben construirse con materiales disponibles localmente y, en segundo, el mantenimiento debe reflejar las prácticas domésticas de conservación de semillas. Cualquier miembro del Nayakrishi Andolon puede disponer de semillas del CSW, con el compromiso de devolver, después de la cosecha, el doble de la cantidad que recibió. En los CSW, hay una colección de más de 3.000 variedades de arroz y 538 variedades de hortalizas, aceite, lentejas y especias.

Nayakrishi fomenta la reproducción de diversas plantas, incluidas hierbas que no se suelen cultivar pero que son buenas como fuentes de alimento para los seres humanos y otros animales. Cuanto más libres de químicos están los terrenos, más alimentos silvestres se encuentran en los alrededores. Dicha evaluación se realiza a través de las prácticas culturales de celebrar Chaitra Sangkranti, el último día del año calendario bengalí, cuando se acostumbra a comer una comida que tiene al menos catorce tipos diferentes de verduras de hoja (*shak*). Se trata de una auditoría natural que asegura fuentes renovables de alimentos para el futuro. Los agricultores de escasos recursos pueden recolectar casi el 40% de sus necesidades alimentarias y nutricionales de variedades silvestres.







Nayakrishi Andolon es un ejemplo de resistencia campesina contra el secuestro corporativo de la cadena alimentaria mundial, una afirmación de que son las comunidades agrícolas las que nos alimentan. Nayakrishi está regenerando el futuro mediante la defensa de la agricultura como forma de vida, preservando las actividades agrarias y practicando las vías *shohoj al ananda*, es decir, la alegría de estar en el mundo.

## Referencias

SHARIF, A. (1999). *Islam o Gaudiya Vaishanava Motobad e Abonty Kumar Sanyal & Ashoke Bhattacharya, Chaitanyadev*. Kolkata: P.M, Bagchi & Company Ltd, 241-73.

Con una formación previa en farmacia y economía, **Farhad Mazhar**, un conocido poeta, escritor y columnista de Bangladesh, se ha especializado en el trabajo de desarrollo y es el miembro fundador de UBINIG (Policy Research for Development Alternative), una organización de investigación de políticas y promoción en Bangladesh. Es el promotor inicial del Nayakrishi Andolon. Participa en actividades literarias y ha tomado parte en todos los principales movimientos literarios de su país, como el foro de escritores para la lucha nacional en 1971, los movimientos de escritores progresistas del 74 —76 y Lipta Kabita Andolon (poeta comprometida en la lucha social) de 1992. Farhad es autor de más de veinte libros publicados en bangla sobre poesía, literatura y temas políticos.





## 79. Nuevo paradigma del agua

Jan Pokorný

**Palabras clave:** energía solar, plantas, ciclos de agua, evaporación, clima, gestión del paisaje

Durante cientos de miles de años, los seres humanos habitaron la Tierra como cazadores y recolectores y la capacidad de carga de un bosque fue de una a tres personas por kilómetro cuadrado. Pero las civilizaciones caracterizadas por la sobreproducción agrícola para abastecer a ciudades y ejércitos, desarrolladas en los últimos diez mil años, secaron sus entornos naturales, por lo que los arqueólogos encuentran sus vestigios enterrados bajo la arena. El crecimiento de la población llevó a la conversión de bosques en tierras agrícolas. Las plantas cultivadas, como los cereales, el maíz y las patatas no toleran las inundaciones, por lo que los agricultores solían drenar los humedales y los campos. El agua de lluvia también fue canalizada fuera de las ciudades. Las antiguas civilizaciones de Mesopotamia, el valle del Indo, los incas de América del Sur y los pueblos del norte de África no quemaron combustibles fósiles, aumentando así las concentraciones de dióxido de carbono en la atmósfera, sino que colapsaron debido a la falta de precipitaciones y la alta salinidad del suelo. Fue un mal manejo de la tierra y el agua lo que condujo a la pérdida de fertilidad del suelo, las sequías y las tormentas de arena. La industrialización introduciría nuevos disturbios antropogénicos.

Actualmente, la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático de París (COP21) establece un objetivo para limitar el calentamiento global a menos de 2 °C de la temperatura promedio mundial comparada con los niveles preindustriales. Según el Panel Intergubernamental sobre el Cambio Climático (IPCC), el criterio cuantificable del cambio climático es la temperatura media global (GAT) y la razón del calentamiento global es el aumento de las concentraciones de gases de efecto invernadero, en particular el CO<sub>2</sub> y el CH<sub>4</sub>. El vapor de agua se considera solo como un «agente de retroalimentación» pasivo, en lugar de un agente activo del cambio climático. El IPCC minimiza la cobertura de agua y tierra como factores controladores del clima, pero la cantidad de vapor de agua en el aire es de uno a dos órdenes de magnitud mayor que la de CO<sub>2</sub> y CH<sub>4</sub>. El vapor de agua forma nubes, que impiden el paso de





la energía solar a la Tierra, reduciendo sustancialmente las temperaturas. La transición entre las tres fases del agua, líquido, sólido y gaseoso, está vinculada a la energía térmica. Pero los patrones de gestión del paisaje (deforestación, drenaje de humedales, sellado de suelos urbanos) cambian la distribución de la energía solar de manera que no se puede utilizar en el proceso de enfriamiento de la evaporación del agua en la atmósfera.

En un día soleado, caen hasta 1.000 W de energía solar sobre cada metro cuadrado de la Tierra. La tierra seca, las superficies de la ciudad (techos, asfalto de carreteras, pavimentos) se calentarán a aproximadamente 60 °C, mientras que las temperaturas bajo la sombra de los árboles no superarán los 30 °C. En Estados Unidos, cerca del 50% de los humedales fueron drenados (45,9 millones de hectáreas), liberando una gran cantidad de calor a la atmósfera. Un árbol también se enfría activamente a sí mismo y a su entorno por evaporación del agua. Un árbol que dispone de agua es un sistema de aire acondicionado impulsado por energía solar. La energía solar está oculta o latente en el vapor de agua y se libera en los sitios frescos a medida que este se precipita nuevamente en agua líquida. El árbol equilibra los niveles de temperatura de dos maneras: se enfría por evaporación y se calienta por condensación. El aire acondicionado tecnológico es deficiente en comparación con la vegetación: primero porque depende de la generación eléctrica contaminante; y segundo, incluso cuando enfría el interior de una habitación, libera calor al exterior, lo que aumenta la temperatura circundante.

Los análisis convencionales del calentamiento global, como los ofrecidos por el IPCC, tipifican lo que se puede llamar el Antiguo paradigma del agua. Este paradigma se centra en los impactos del calentamiento global en el ciclo del agua, en lugar de considerar al agua como un determinante activo del clima. El Antiguo paradigma del agua supone lo siguiente:

- el aumento de la temperatura media global es el principal problema climático
- tal vez se pueda esperar una atenuación, mediante la disminución de los gases de efecto invernadero, en un horizonte de siglos
- el drenaje y el paisaje urbano tienen un impacto mínimo en el ciclo del agua
- el vapor de agua actúa como gas de efecto invernadero provocando temperaturas más altas
- la vegetación tiene una baja capacidad de reflexión solar o de albedo, lo que aumenta el efecto invernadero





El Nuevo paradigma del agua descrito en el libro *Water for Recovery of Climate* (El agua para la recuperación del clima) considera al agua como el medio que equipara las diferencias de temperatura en el tiempo y el espacio, entre el día y la noche, aquí y allá. Los supuestos son los siguientes:

- el principal problema climático son los extremos meteorológicos, la sequía irregular y las tormentas ciclónicas
- la deforestación, la agricultura a gran escala y la urbanización cambian el ciclo local del agua que, a su vez, afecta a los patrones atmosféricos globales
- la transpiración de la vegetación atenúa las temperaturas del aire, y la nubosidad modera la intensidad de la radiación solar que llega a la superficie de la Tierra
- el vapor de agua se condensa de noche y evita que la radiación infrarroja (RI) se desplace de la superficie de la Tierra hacia el espacio;
- con un nuevo enfoque para la gestión del agua, se puede esperar una posible recuperación del clima en pocas décadas

Los principios del Nuevo paradigma del agua han sido demostrados en Australia por el método de Agricultura de Secuencia Natural, de Peter Andrews. Este método reproduce el papel de los cursos naturales de agua para revertir la salinidad, retardar la erosión y aumentar la calidad del suelo y del agua, recargar acuíferos subterráneos y permitir que la vegetación nativa restaure las zonas de ribera. En la India, el proyecto Tarun Bharat Sangh, iniciado por Rajendra Singh, se basa en la recuperación de las reservas de agua tradicionales. El trabajo está orientado al diseño de estructuras de captación de agua o *johads*, que son simples barreras de barro construidas en las laderas de las colinas para detener la escorrentía del monzón. La altura del terraplén varía según el sitio, el flujo de agua y la topografía. Además de retener el agua para el ganado, el *johad* permite que el agua se filtre a través del suelo, recargando el acuífero hasta a un kilómetro de distancia. Esta recolección de agua ha permitido irrigar aproximadamente 140.000 hectáreas y que el nivel freático ascendiese desde aproximadamente 100-120 metros de profundidad hasta 3-13 metros. También se mejoró enormemente el rendimiento de los cultivos. La cobertura forestal pasó del 7% al 40%. Desde 1985, las comunidades locales construyeron más de 5.000 *johads* y se rehabilitaron más de 2.500 estructuras antiguas en 1.058 aldeas. En Eslovaquia, proyectos similares han creado oportunidades de empleo y mejorado el sentido de comunidad.





## Referencias

- MAKARIEVA, A. y V. GORSHKOV (2007), «Biotic Pump of Atmospheric Moisture as Driver of the Hydrological Cycle on Land». *Hydrol: Earth Syst. Sci.*, vol.11: 1013-33. Sitio web: doi:10.5194/hess-11-1013-2007.
- POKORNÝ, J., P. HESSLEROVÁ, H. HURYNA, D. HARPER (2016), «Indirect and direct Thermodynamics Effects of Wetland Ecosystems on Climate» en *Natural and Constructed Wetlands: Nutrients, heavy metals and energy cycling, and flow*, coordinado por Jan Vymazal. Zurich: Springer.
- PONTING, C. (1991), *Historia verde del mundo*. Barcelona: Paidós.

## Recursos

- ANDREWS, P. (2006), *Back from the Brink: How Australia's Landscape Can Be Saved*. Sydney: ABC Books.
- KRAVČÍK, M., J. POKORNÝ, J. KOHUTIAR, M. KOVÁČ, E. TÓTH. (2008). *Water for the Recovery of Climate: A New Water Paradigm*. Košice, Eslovaquia, 2008. [www.waterparadigm.org](http://www.waterparadigm.org).
- SCHNEIDER, E. y D. SAGAN, *Into the Cool, Energy Flow, Thermodynamics, and Life*. Chicago: The University of Chicago Press.

**Jan Pokorný** es fisiólogo de plantas, graduado de la Charles University de Praga. Estudió la fotosíntesis de las plantas de humedales con la Academia de Ciencias de Checoslovaquia y CSIRO de Australia. Desde 1998, es director de la organización de investigación ENKI, que estudia el papel directo de las plantas en la distribución de la energía solar, el ciclo del agua en el paisaje y el papel de las plantas en el clima local.





## 80. Nuevos matriarcados

Claudia von Werlhof

**Palabras clave:** matriarcado, patriarcado capitalista, alquimia, «matriculturas»

Los estudios matriarcales contemporáneos definen a los matriarcados como culturas, sociedades o civilizaciones enteras orientadas hacia la vida, que se han organizado en torno a las necesidades de las madres y los niños de manera horizontal e igualitaria, sin jerarquías, violencia, el Estado o una estructura de clases. El término «matriarcado» no significa «gobierno de las madres», sino *mater arché*, en el sentido de que «en el comienzo de la vida hay una madre».

Tras una extensa investigación, Göttner-Abendroth ha demostrado que los matriarcados eran normales en las sociedades prepatriarcales de todo el mundo y que eran pacíficos y respetuosos con el entorno natural. Más aún, han sido economías de subsistencia, culturas sumamente espirituales y relacionadas con la tierra y con la vida, basadas en las aptitudes y conocimientos maternos, además de no discriminatorias respecto al sexo, el género, la edad y las actividades. Ha habido múltiples formas de organizar los matriarcados según las condiciones del entorno, pero los principios básicos han permanecido iguales.

Los patriarcados, en cambio, comenzaron a desarrollarse hace unos cinco o seis mil años. Todo indica que fueron el resultado de catástrofes climáticas, lo que obligó a las poblaciones de algunas regiones, como Siberia, a migrar a otros lugares. Los patriarcados fomentaron la violencia y la guerra como un medio para sobrevivir y tomar el control de los matriarcados. Los estados se convirtieron en la norma, especialmente donde habían surgido civilizaciones matriarcales altamente desarrolladas. Esto sucedió en regiones fértiles de todo el mundo, como el Indo, la Mesopotamia y el río Nilo. Como consecuencia, surgieron las estructuras de clases, las sociedades guerreras y la explotación de la población original.

Junto con la guerra, aparecieron señores y gobernantes, dioses y padres. El *pater arché* trajo consigo la ideología y la religión de «en el comienzo de la vida hay un padre». El origen de la vida con un padre, en lugar de una madre, se convirtió en la justificación de su poder. El significado de arché como origen acabó transformado; no solo eso, sino que también se combinó con la idea y el ejercicio del gobierno y, por lo





tanto, con la dominación. Cabe destacar que la norma no proviene de la naturaleza; solo bajo el patriarcado la autoridad aparece como algo natural, ¡como el patriarcado mismo! A medida que se desarrollaban las civilizaciones patriarcales, las civilizaciones matriarcales fueron conquistadas, oprimidas, destruidas, reemplazadas y revertidas en todas partes.

Hoy hablamos de matriarcado como una «segunda cultura» dentro del patriarcado, que consiste en los remanentes de las tradiciones matriarcales que aún sobreviven. En muchas regiones del mundo, sin embargo, los matriarcados han sobrevivido hasta el presente, particularmente entre las sociedades indígenas. Muchas de ellas han padecido patriarcados locales y perdido sus tradiciones originales bajo el creciente peso de la globalización. Pocas sociedades se han librado de experimentar los brutales impactos del patriarcado colonial.

La colonización moderna fue el resultado de un mayor desarrollo del patriarcado dentro del capitalismo europeo. La descripción más conocida de los primeros pasos de esta transformación es el libro de Frederick Engels, *Los orígenes de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884). Sin embargo, los estudiosos del matriarcado tienen una explicación alternativa. La civilización matriarcal europea se vio interrumpida por las invasiones desde el este y, más tarde, destruida por el Imperio Romano. Con la llegada de los tiempos modernos, Europa aplicó esta lección al resto del mundo. El resultado fue el «patriarcado capitalista» tal como lo conocemos hoy en día; el sistema mundial se ha convertido en una globalización neoliberal.

La relación entre capitalismo y patriarcado, motivo de muchos debates, sugiere que el capitalismo no es simplemente una economía respaldada por una cultura patriarcal, sino la última etapa del patriarcado. Esta visión solo llegó a ser posible cuando se incluyó en el análisis la cuestión del «desarrollo de las fuerzas productivas» y, especialmente, la máquina como sistema tecnológico que permite la metódica destrucción de la naturaleza. Esta comprobación demostró cómo desde su inicio el patriarcado siguió la utópica, «alquímica» idea de la «creación» de una «civilización superior» que finalmente sería independiente del *mater arché*, reemplazándolo completamente por el *pater arché*. Esta creación masculina acabó desembocando en un patriarcado puro, sin necesidad de ninguna clase de madre o Madre Naturaleza. No obstante, el resultado ha sido la destrucción sistemática de la vida en el planeta, que no conduce a un mundo mejor, como se prometió, sino a un mundo muerto.

Si el patriarcado es el problema, el matriarcado es la respuesta. Esto significa que tenemos que encontrar una salida del patriarcado y tender a un nuevo matriarcado.



Las soluciones de la izquierda parecen ser las mismas que las promovidas por el «desarrollo». Capitalismo y socialismo resultan ser dos caras de la misma moneda, ya que ambos están orientados hacia la moderna alquimia de la transformación destructiva de la naturaleza en capital. Los matriarcados que lograron sobrevivir y los nuevos que están surgiendo, aun cuando no se autodefinan como matriarcados, como el movimiento zapatista y el movimiento kurdo de Rojava, merecen ser reconocidos como alternativas a esta modernidad, que no es otra cosa que un sistema de guerra alquímico. Tales alternativas trascienden las relaciones destructivas y violentas con la naturaleza, las mujeres, los niños y la sociedad en general. Solo de esta manera los movimientos posdesarrollistas podrán evitar permanecer dentro de la tradición patriarcal alquímica y evolucionar hacia neopatriarcados poscapitalistas.

Hay movimientos y enfoques dentro de Occidente, como la perspectiva de subsistencia ecofeminista, la economía del don y la permacultura, que fomentan una nueva relación con la Madre Tierra para protegerla de la desertificación y de otras amenazas, como la geoingeniería promovida por el moderno complejo militar-industrial del patriarcado. Podríamos llamar a estos movimientos «matriculturas», pero habrá que ver hasta dónde pueden llegar en el diseño de una nueva forma de vida, aprovechando los recuerdos de la lógica matriarcal que sobreviven en múltiples regiones del mundo.

Todos debemos tomar conciencia del «Odio de la Vida» que hemos incorporado como algo normal; y en cambio, redescubrir el amor por la vida y por la Madre Tierra y organizarnos en su defensa. Lamentablemente, hasta ahora esta profunda comprensión permanece en gran parte ausente de la mayoría de las alternativas políticas occidentales.

## Referencias

- FLACH, A., AYBOGA, E. y KNAPP, M. (2015), *Revolution in Rojava*. Hamburgo: VSA.
- GÖTTNER-ABENDROTH, H. (coord.) (2009), *Societies of Peace: Matriarchies Past, Present and Future*. Toronto: Inanna.
- VON WERLHOF, C. (2011), *The Failure of Modern Civilization and the Struggle for a «Deep» Alternative*. Frankfurt: Peter Lang.
- VON WERLHOF, C. «The 'Hatred of Life' as Patriarchy's Core Element», agosto de 2016.
- <http://www.globalresearch.ca/the-hatred-of-life-the-world-system-which-is-threatening-all-of-us/5541269>. Forschungsinstitut für Patriarchatskritik und alternative Zivilisationen: [www.fipaz.at](http://www.fipaz.at).





## Recursos

Planetare Bewegung für Mutter Erde / Planetary Movement for Mother Earth:  
[www.pbme-online.org](http://www.pbme-online.org)  
Enlace Zapatista: [www.Enlacezapatista/ezln.org.mx](http://www.Enlacezapatista/ezln.org.mx).

**Claudia von Werlhof**, PhD, nacida en 1943 en Berlín, es profesora de ciencias políticas y estudios de la mujer en la Universidad de Innsbruck, Austria. Es madre de un hijo. También es la cofundadora de la Escuela Bielefeld, de la Teoría Crítica del Patriarcado, del Movimiento Planetario para la Madre Tierra y de *Boomerang*, una publicación para la crítica del patriarcado. También trabaja como terapeuta Dorn.





## 81. Ontologías del mar

Karin Amimoto Ingersoll

**Palabras clave:** alfabetización oceánica, ontología, reimaginar, paisaje marino

Los pueblos oceánicos adoptan conocimientos específicos y formas de ser que ofrecen una perspectiva única para abordar el desarrollo. Los nativos hawaianos contemporáneos, por ejemplo, poseen conocimientos de navegación no instrumentales sobre el océano, el viento, las mareas, las corrientes, la arena, las algas, los peces, las aves y los cuerpos celestes como un sistema interconectado que permite una forma distinta de moverse por el mundo. En esta alfabetización oceánica, el cuerpo y el paisaje marino interactúan en un discurso complejo cuando los ojos, oídos, músculos y piel de un navegante leen los movimientos del océano a través de una conexión dinámica e indígena con el espacio y el lugar. La alfabetización oceánica crea una política y una ética que privilegian la interconexión como una alternativa a la gran narrativa de los mundos de pensamiento occidentales, que mantienen a nuestros «yoes» separados de la tierra y el mar, cruzando *sobre* un océano en lugar de viajar *dentro* de él.

Esta alfabetización y ontología oceánicas se pueden ilustrar con el viaje de *Hōkūleʻa*, la canoa de doble casco de 62 pies, a través de miles de millas de océano abierto. El navegante nativo hawaiano, Bruce Blankenfeld, debe expandir su sentido del «yo» para leer el fluido paisaje marino que le rodea. «Esas estrellas tienen que ser parte de ti», afirma. Blankenfeld se convierte en un sujeto estético cuyo movimiento en el océano articula una ontología y una epistemología hawaianas mediante la estimulación de los sentidos: la vista, el olfato, el gusto, el sonido y el tacto. El cuerpo kinestésico está incluido en su alfabetización oceánica a través de un compromiso activo, y el «lugar» adquiere un significado relacionado con la identidad nativa, que tiene su origen en el mar mercurial. Blankenfeld imagina su ser como parte del pólipo de coral y los tiburones papel de lija debajo de su canoa. El frío viento del norte que sopla contra su cara y el tamborileo rítmico del oleaje en sus oídos conectan su mente y su cuerpo a una identidad profunda, amarrada a un sentido de pertenencia.

La comprensión de uno mismo en relación con el mundo circundante fomenta una conciencia espiritual aguda, que tanto puede traer goce como empoderamiento (el poder definido mediante la conexión y





el propósito). Por ejemplo, Blankenfeld puede «ver» su isla de destino *antes* de partir en un viaje. Siente la isla dentro de sus huesos y de su sangre, de modo que, a medida que avanza hacia ella, esta se convierte en parte de las expresiones de su cuerpo. La vista se vuelve corpórea: los pies, la nariz y los ojos tienen una forma específica de ver, que convierte en músculos las emociones experimentadas, que son interpretados por la mente. Esta interacción constante entre cuerpo y mente genera un contexto epistemológico y ontológico específico.

Ver de tal modo se convierte en un proceso político: a medida que la visión del navegante se amplía mediante la alfabetización oceánica, también lo hace la capacidad de pensar más allá de una actitud estática y una realidad única. Blankenfeld encuentra su ruta ampliando su vista a su imaginación, desde la cual crea deliberadamente una ruta de viaje. Si él no imaginase la ruta, esta no existiría. Si no imaginamos nuestra conexión con la tierra, tampoco existiría tal vínculo. De esta manera, la alfabetización oceánica permite desplazarse dentro de un nuevo flujo de poder, como algo ético más que político, geográfico o económico.

La fusión del cuerpo con el paisaje marino permite una lectura de todos los recuerdos y conocimientos aprendidos en el tiempo y el espacio oceánicos, pero que han sido eliminados por rígidas construcciones coloniales de identidad, lugar y poder. Los nombres de lugares hawaianos, tanto en tierra como en el mar, han sido rebautizados como resultado de la colonización. La playa de Kaluahole en la costa sur de O'ahu, por ejemplo, se conoce hoy como Tonggs (o Playa de Diamond Head), llamada así por el empresario Tongg, quien compró una casa frente al mar en el ahora famoso lugar de surf. Este rincón oceánico, sin embargo, fue llamado Kaluahole por los hawaianos nativos porque la historia oral cuenta que había una caverna llena por 'Ai'ai, el hijo del dios hawaiano de los pescadores, con peces aholehole en las proximidades de esta playa. El conocimiento de esta caverna específica de pesca y la importancia cultural de este lugar es parte de lo que puede resurgir a partir de un compromiso con la alfabetización oceánica.

Gran parte del mundo actual se desenvuelve sin memoria, como si los espacios que habitamos fuesen geografías en blanco y, por lo tanto, estuviesen a disposición del consumo y el desarrollo. Los costes humanos, ambientales y espirituales, de este olvido colectivo son evidentes en la supresión de las culturas, a través de la sobreexplotación de los dones de la tierra y de la imprudencia disfrazada de libre elección por nuestra sociedad consumista. En nuestra moderna realidad de capitalismo, militarismo y desarrollo ecológicamente exigente, la alfabetización oceánica





KARIN AMIMOTO INGERSOLL

se convierte en una relación ética impregnada de una conciencia celular y espiritual sobre nuestras conexiones íntimas con los lugares. La humanidad tiene su origen en el océano. El viaje nativo hawaiano fomenta una forma de ser y de moverse que potencialmente reaviva esta conciencia que puede llevarnos más allá del «ecologismo» o de la «conservación», hacia relaciones vitales de compasión y reciprocidad. Reconocer y reconcebir nuestras relaciones puede modificar los modos en que nos movemos juntos por este mundo.

## Referencias

CLARK, J. (1977), *The Beaches of O'ahu*. Honolulu: University of Hawaii Press.

### Otras lecturas recomendadas

FINNEY, B. (1994), *Voyage of Rediscovery*. Berkeley: University of California Press.

INGERSOLL, K. A. (2016), *Waves of Knowing: A Seascape Epistemology*. Durham: Duke University Press.

LEWIS, D. (1994), *We, The Navigators: The Ancient Art of Landfinding in the Pacific*. Honolulu: University of Hawaii Press.

SULLIVAN, R. (1999), *Star Waka*. Chicago: Independent Publishers Group.

**Karin Amimoto Ingersoll** es una escritora y académica independiente de O'ahu, Hawai. Obtuvo su licenciatura en la Brown University, y su máster y doctorado en la Universidad de Hawai, en Mānoa, además de una Beca Posdoctoral Hawai'i-Mellon. Recientemente ha publicado su primer libro, *Waves of Knowing: A Seascape Epistemology*.





## 82. Pacifismo

Marco Deriu

**Palabras clave:** guerra, pacifismo, decrecimiento

Esencialmente, el ideal pacifista implica la no justificabilidad de la guerra y el compromiso de resolver los conflictos por medios no violentos. Las primeras organizaciones políticas para la paz se establecieron en los decenios iniciales del siglo XIX en Estados Unidos e Inglaterra. No obstante, fue Émile Arnaud, presidente de la Liga Internacional de la Paz y la Libertad, quien propuso, en 1901, los términos «pacifismo» y «pacifistas» para designar un movimiento político específico. En la era contemporánea, los movimientos pacifistas han perseguido su ideal no como un simple rechazo de la guerra, sino a través de la promoción de objetivos positivos como la justicia, los derechos humanos y el desarrollo.

«El desarrollo es el nuevo nombre para la paz», afirmó el papa Pablo VI en 1967 con un eslogan que posteriormente se haría famoso. La encíclica *Populorum Progressio* resumió en una expresión las expectativas y aspiraciones de toda una era, que conectaban las esperanzas en la eliminación de la pobreza, la esclavitud y la violencia con la promesa de desarrollo. La paz y el desarrollo no fueron concebidos como una misma cosa, pero este último, a la sombra de la Guerra Fría y la descolonización, parecía una condición esencial para alcanzar la paz. En consecuencia, la hipotética conexión planteada por la *Populorum Progressio* se presenta problemática al menos por tres razones.

La primera de las razones es la conexión entre el consumo de recursos y las guerras por los recursos. Nuestro modelo de desarrollo se basa en un flujo continuo de recursos que extraemos de territorios que a menudo quedan ocultos a los ojos del consumidor. Muchas de las guerras más largas y sangrientas han estado y están vinculadas a los recursos naturales. Podemos llamarle «extractivismo militarizado», o incluso «militarismo extractivo». Encontramos empresas privadas que, para obtener acceso o defender el control de un área estratégica, no dudan en financiar ejércitos o facciones, o contratar fuerzas de seguridad privadas; aunque esto también se ha convertido en un recurso cada vez más utilizado por misiones militares gubernamentales para controlar o gestionar sitios estratégicos y vías comerciales.

La segunda es una simbiosis entre las industrias militar y civil, que en las últimas décadas se han imbricado y fusionado cada vez más a me-





nudo. Las industrias tecnológicas más avanzadas (mecánica, aeroespacial, electrónica, informática, que tienen como núcleo la nanotecnología y los nuevos materiales) encuentran en el ejército a uno de sus principales clientes. De hecho, existe una creciente gama de productos y tecnologías directa o potencialmente «duales», es decir, que se pueden utilizar tanto para fines civiles como militares. Si observamos la lista de las 100 compañías más grandes que producen armas y prestaciones militares, podemos ver que incluyen a sectores como tecnología aeroespacial, satélites y seguridad, aeronáutica, motores, turbinas y sistemas de propulsión, mecánica naval, electrónica, tecnología de las comunicaciones y la información, o conglomerados como General Electric, Mitsubishi Heavy Industries, Kawasaki Heavy Industries y Hewlett-Packard, que operan en sectores económicos muy diferentes.

La tercera razón es una connivencia entre el sistema bancario y el comercio de armas. Los grandes bancos hacen posible las enormes y rentables transacciones financieras relacionadas con este mercado, gracias a su difusión y su presencia internacional, su rapidez y seguridad en el pago, su conocimiento de los clientes, la posibilidad de crédito y un cierto grado de confidencialidad en las operaciones bancarias.

En tal sentido, si consideramos el aumento del saqueo de los recursos, el incremento de la producción de bienes y el crecimiento de la inversión bancaria en el comercio de armas, podemos concluir que existe una fuerte conexión entre el desarrollo capitalista actual y el despliegue de la violencia a escala global.

Durante medio siglo, desde el famoso discurso de Harry Truman sobre el Estado de la Unión en 1949, la «pobreza» de las regiones «subdesarrolladas» fue concebida como una «amenaza», algo que debía combatirse y eliminarse mediante la ayuda, los ajustes estructurales y las políticas de desarrollo. Pero hoy, frente al saqueo y la contaminación de los ecosistemas, el despilfarro y los gases de efecto invernadero en aumento, la pérdida de biodiversidad, el cambio climático y las guerras por recursos cada vez más escasos, existe una creciente conciencia de que el desequilibrio y la amenaza a la paz provienen del crecimiento descontrolado de la «riqueza», es decir, por la propensión capitalista a un aumento continuo de la extracción, la producción, la comercialización y el consumo.

Por lo tanto, debido a una serie de razones, podríamos decir: *el decrecimiento es el nuevo nombre para la paz*. Hoy en día, el decrecimiento en los países desarrollados es, sin duda, *una condición necesaria* para la paz, por más que no sea una *garantía suficiente*. De hecho, debemos pregun-



tarnos en qué condiciones alcanzaremos concretamente una reducción razonable de las formas de producción y consumo. En la actualidad, el doble desafío de un «pacifismo crítico» y un «decrecimiento democrático y no violento» consiste en comprender más profundamente las conexiones entre *medios de producción y medios de destrucción*; entre los modos en que producimos riqueza y prosperidad económica y las formas siempre renovadas en que se propagan las guerras y la violencia (Deriu, 2005). Para el movimiento pacifista, no es suficiente criticar la acción militar si a la vez no consolida una oposición suficientemente fuerte y organizada al sistema económico y político vigente, que requiere de operaciones militares para defender los intereses económicos fundamentales de los países «desarrollados». Para el movimiento por el decrecimiento resulta fundamental analizar cómo, en ausencia de un movimiento democrático y participativo vigoroso, la simple alusión a riesgos socio-ecológicos catastróficos da lugar a la defensa de la seguridad y a la militarización de la problemática ambiental (Buxton, Hayes, 2016).

Por todo lo antedicho, es imprescindible desarrollar estrategias de lucha no violenta (Engler y Engler, 2016) contra los modelos políticos, económicos y legales impuestos por los organismos nacionales y transnacionales. Debemos reflexionar sobre qué formas podría adoptar la defensa no violenta de los territorios y las comunidades locales. El objetivo es poder describir, mediante movilizaciones locales e internacionales, una «crisis pública» que revele estas injusticias y obligue a la opinión pública y a los gobiernos a emprender las acciones adecuadas para defender la democracia, la equidad y la sostenibilidad ambiental en las relaciones entre personas, países, géneros y generaciones.

## Referencias

- BUXTON, N., y B. HAYES (eds.) (2016), *The Secure and the Dispossessed: How the Military and Corporations Are Shaping a Climate-Changed World*. Londres: Pluto Press.
- DERIU, M. (2005), *Dizionario critico delle nuove guerre*. Bolonia: Emi.
- ENGLER, M. y P. ENGLER (2016), *This Is an Uprising: How Nonviolent Revolt Is Shaping the Twenty-First Century*. Nueva York: Nation Books.

## Recursos

- SIPRI (Instituto Internacional de Estudios para la Paz de Estocolmo) lista de las 100 principales empresas fabricantes de armas y de prestaciones militares, <https://www.sipri.org/sites/default/files/The-SIPRI-Top-100-2015.pdf>



MARCO DERIU

*Environmental Justice Atlas*: Un atlas sobre la distribución ecológica de los conflictos. Sitio web: <https://ejatlas.org/>

*Global Witness*: Los vínculos ocultos entre la demanda de recursos naturales, la corrupción, los conflictos armados y la destrucción ambiental. Sitio web: <https://www.globalwitness.org/en/>

**Marco Deriu** es investigador en la Universidad de Parma, Italia, donde enseña sociología de la comunicación política y ambiental. Es miembro de la Associazione per la decrescita.







## 83. País

Anne Poelina

**Palabras clave:** Primera Ley de Aguas Indígenas, colonización, derechos y responsabilidades en el país

Mi herencia indígena es Nyikina; en mi idioma *ngajanoo Yimardoowarra marnil* significa «una mujer que pertenece al río». Esto me define como propiedad perteneciente al Mardoowarra, el río Fitzroy, «el país». Somos los custodios tradicionales de este río sagrado en la región de Kimberley, en Australia Occidental. Recibimos las reglas de la Ley de Warloongariy a través de nuestro antepasado Woonyoomboo. Él creó el Mardoowarra sosteniendo sus lanzas firmemente plantadas en Yoongoorroonkoo, la piel de la Serpiente del Arco Iris. Mientras se retorcían, se elevaban en el cielo y rodaban por el suelo, juntos excavaron la ruta del valle del río, como relata la canción Warloongariy de creación del río. Esta es la Primera Ley de Bookarrarra, el principio de los tiempos. Esto es consustancial a lo que llamamos «país».

El 17 de noviembre de 2015 se enmendó la Ley Constitucional de Australia Occidental de 1889, para reconocer por primera vez a los habitantes aborígenes del Estado como el Primer Pueblo de Australia Occidental y los propietarios y custodios tradicionales del territorio, lo que nosotros llamamos «país». La enmienda defiende el criterio de que el parlamento estatal debe buscar la reconciliación con los pueblos aborígenes de Australia Occidental. Si bien la enmienda fue un gesto de apoyo, ni el gobierno estatal ni el federal han reconocido aún el alcance total de los derechos indígenas.

Los días 2 y 3 de noviembre de 2016, los líderes aborígenes se reunieron en Fitz Crossing para mostrar al mundo el reconocimiento de que el Patrimonio Nacional del Río Fitzroy es nuestro antepasado vivo, desde sus fuentes hasta el mar. La Declaración de Fitzroy afirma:

Los propietarios tradicionales de la región de Kimberley, en Australia Occidental, están preocupados por las diversas propuestas de desarrollo que afectan al río Fitzroy y su cuenca, y por la posibilidad de impactos acumulativos sobre sus valores culturales y ecológicos únicos. El río Fitzroy es un ser ancestral vivo y tiene derecho a la



vida. Debe ser protegido para las actuales y futuras generaciones, y gestionado conjuntamente.

A partir de la *Guía Básica del Foro Permanente de Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas (para) 2017*, lanzada en 2016, reconocemos que este es un modelo importante para la gobernanza cultural de nuestros recursos naturales y culturales. El modelo de la ONU fundamenta la Declaración del río Fitzroy y la resolución final como propietarios y custodios tradicionales de Kimberley, lo que nos permite «investigar opciones legales [...] fortaleciendo la protección en virtud de la Ley de Biodiversidad y Protección Ambiental de la Commonwealth (1999)», junto con la protección establecida por la Ley de Patrimonio Aborigen de Australia Occidental (1972), a la vez que analizar la legislación en todas sus formas para proteger la cuenca del río Fitzroy.

La invasión y ocupación colonial de nuestro «país» y nuestros pueblos fue violenta y brutal. El resultado fue la subyugación y la esclavitud de la gente, pero la invasión fue caracterizada como desarrollo. Los estados coloniales fueron creados para enriquecer a los intereses privados y extranjeros a expensas de los pueblos indígenas, nuestras tierras y nuestras aguas. Dado que, desde una perspectiva anglo-australiana, el discurso histórico sobre el desarrollo se sustenta en términos del proceso y los impactos de la invasión, esto plantea la cuestión de cómo beneficia a los pueblos originarios, los aborígenes o los isleños del estrecho de Torres.

Como una propietaria tradicional de 27.000 kilómetros cuadrados del «país» Nyikina, soy testigo y comparto la lucha por reconciliar las condiciones impuestas a los pueblos aborígenes de todo el continente con el cumplimiento de la ley tradicional. El énfasis de la política de los gobiernos federal y estatal y de la inversión privada está puesto en el desarrollo del norte de Australia según el modelo económico occidental. Por tal razón, la sociedad de colonos anglo-australianos ignora el valor de nuestro «capital» humano, basado en los sistemas de conocimiento tradicional y los derechos de la naturaleza. Los intereses extranjeros ven a nuestro «país» como un recurso para la inversión: desde el sector de la ganadería y la agricultura intensivas hasta la minería de diamantes y oro, y desde las perlas hasta el fracking de gas y petróleo. Ninguna de estas industrias es sostenible: cada una tiene un efecto adverso sobre el aire, la tierra, el agua y la biodiversidad; cada una trae pobreza a la población local debido a la Paradoja del Desarrollo.

La experiencia de los aborígenes en Kimberley y en toda Australia es compartida con otros pueblos originarios de países que fueron coloni-



zados durante los siglos XVII y XVIII. El filósofo noruego de la paz Johan Galtung llama a esta desigualdad legislada «violencia estructural» (1996). Sus efectos se miden en altas tasas de mortalidad para niños y adultos por igual; en el abuso endémico del alcohol y las drogas; en las «enfermedades de transmisión social» y en el trauma psíquico transgeneracional. Los efectos de la vida en la frontera se transmiten a través de las generaciones y se ven empeorados por la violencia que representa la separación forzada de los niños de sus familias, una política estatal conocida hoy como la Generación Robada.

En 2017 conmemoramos una década desde que nuestro gobierno ratificó la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Sin embargo, no hemos visto estos principios incorporados a la legislación australiana. Muchos de los que tenemos nuestro derecho consuetudinario reconocido por los Títulos Nativos de propiedad trabajamos ahora juntos para hacernos cargo de nuestro propio destino, y nos asociamos con personas de ideas afines para impartir justicia basada en la Primera Ley de Aguas del Mardoowarra.

Es esta una historia de esperanza, innovación y creatividad cultural a medida que exploramos nuestros derechos y responsabilidades para crear nuestros propios sistemas, recuperando los principios de la Primera Ley, la ley del «país». Esta Primera Ley incluye nuestra relación con los demás, con nuestros vecinos y, lo que es más importante, con nuestra familia de seres no humanos: animales y plantas. Todo esto es esencial para nuestro bienestar económico, personal, comunitario, cultural y sistémico.

Como lo demuestra nuestro centro ([www.majala.com.au](http://www.majala.com.au)), nuestra cultura, ciencia, patrimonio y economía conservacionista están floreciendo, sustentadas en nuestra interconexión y nuestras identidades culturales. Guiados por la Primera Ley del Agua, nuestros sistemas de «agua viva» son nuestra fuerza vital, uniendo las aguas superficiales con las subterráneas, cohesionando el diverso paisaje cultural de Kimberley. Al mismo tiempo, estamos construyendo sistemas colaborativos de conocimiento, combinando las ciencias occidentales, el conocimiento tradicional y la práctica empresarial para compartir nuestros recursos más valiosos: el agua y la biodiversidad. Estamos reformulando la «vida sostenible» en el «país».

## Referencias:

Fitzroy River Declaration, disponible en <http://www.klc.org.au/news-media/newsroom/news-detail/2016/11/15/kimberley-traditional-owners-unite-for-the-fitzroy-river>





ANNE POELINA

GALTUNG, J. (1996), *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilisation*. Londres: SAGE.

MCINERY, M. «Climate Justice: A Call to Broaden Science with Indigenous Knowledge», Profiling Dr Anne Poelina. Disponible en <https://croakey.org/climate-justice-a-call-to-broaden-science-with-indigenous-knowledge/>. United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues Background Guide (for) 2017, disponible en <https://www.humanrights.gov.au/united-nations-permanent-forum-indigenous-issues>.

United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, disponible en [http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS\\_en.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_en.pdf).

Western Australian Constitutional Act 1889, disponible en [https://www.slp.wa.gov.au/legislation/statutes.nsf/main\\_mrtitle\\_185\\_homepage.html](https://www.slp.wa.gov.au/legislation/statutes.nsf/main_mrtitle_185_homepage.html).

La Dra. **Anne Poelina**, MSc (Salud Pública y Medicina Tropical), MEd, MA (política social indígena) es una Custodia Tradicional Nyikina Warrwa de Mardoowarra, Lower Fitzroy River, y directora de Walalakoo Native Title Body Corporate. Es investigadora adjunta sénior y becaria de DHS del Programa de Capacitación en Investigación del Gobierno Australiano, en el Instituto de Investigación Nulungu de la Universidad de Notre Dame, e investigadora docente en la Universidad Charles Darwin. Su trabajo actual se centra en la protección legal del Mardoowarra a través del derecho consuetudinario, la conservación, la cultura y la ciencia.





## 84. Pedagogía

Jonathan Dawson

**Palabras clave:** educación, pedagogía, empoderamiento

Pedagogía: del francés medieval (siglo XVI), del latín *paedagogia*, «educación, atención a los jóvenes», de *paidagogos*, «maestro».

La pedagogía puede considerarse la Cenicienta del mundo educativo, mayormente ignorada a pesar del papel esencial que desempeña en el ámbito educativo. Esto es especialmente evidente en el campo de la economía, cuando el énfasis de las protestas estudiantiles de los últimos años ha estado puesto en el currículo, con demandas centradas en la importancia de conocer escuelas de pensamiento distintas a la economía neoliberal. La presunción aquí implícita es que cambiar un conjunto de libros de texto por otro será suficiente para corregir la disfunción que hoy afecta a esta disciplina. Observado con mayor detalle, esto comienza a parecer un análisis superficial, insatisfactorio.

La práctica educativa actual está dominada por una serie de suposiciones básicas, tan profundamente arraigadas que apenas somos conscientes de su existencia (lo que el educador Stephen Sterling llama «la geología subterránea de la educación»). Tal cosa incluye la creencia de que hay un conjunto fijo de conocimientos que deben ser transmitidos en bloques temáticos específicos por un profesor «experto»; que el intelecto es la única facultad legítima de aprendizaje; y que el aprendizaje es un proceso individual y competitivo, en el que la colaboración se denuncia como trampa.

Afortunadamente, estas suposiciones esenciales son cada vez más cuestionadas y estamos viendo una ola de experimentación educativa basada en una ética mucho más esclarecida.

Existe una creciente aceptación de que el conocimiento, en lugar de ser fijo y nada representativo de la verdad objetiva, en realidad se construye socialmente, y el significado surge de un proceso reiterado de experimentación, cuestionamiento y reflexión dentro de la comunidad de aprendizaje. En este permanente viaje de aprendizaje, y basándonos en las reflexiones de Paulo Freire, comprobamos que el lenguaje que utilizamos para interpretar el mundo no es una representación real de una determinada realidad objetiva, sino que surge de relaciones estructurales





de poder que, cuando no se las cuestiona y desafía, tienden a perpetuarse insidiosamente (Freire, 2007).

Desde esta perspectiva, el peso de la autoridad debe pasar del profesor a la comunidad de aprendizaje, con el papel del educador (etimología: «extraer de») reconvertido en recurso, mentor, provocador (y, en cierto sentido, colega), en lugar de ser un simple transmisor de información.

Este ha sido un avance especialmente destacado en aquellos contextos donde el papel de la educación en los procesos de colonización ideológica ha sido particularmente fuerte. Por ejemplo, la Universidad de la Tierra, o Unitierra, en Oaxaca, México, se creó como respuesta a la creencia de que «la escuela ha sido la principal herramienta del Estado para destruir a los pueblos indígenas». Unitierra ha creado una ética de aprendizaje basada mayormente en la práctica educativa indígena y que enfatiza la educación informal a partir de proyectos compartidos por los pares, en lugar de hacerlo según el modelo jerárquico de la convencional relación profesor-alumno.

El método científico tradicional parte en gran medida de la racionalidad y la verificación basada en la evidencia empírica. Se supone que el estudiante/investigador se sitúa fuera del campo de estudio como un observador imparcial, capaz de llegar a conclusiones objetivas basándose únicamente en el razonamiento cognitivo. Nuestra incipiente comprensión del proceso de aprendizaje reubica al estudiante como una persona integrada y profundamente implicada en el mundo, al que explora con toda la gama de facultades humanas: racional y cognitiva, vivencial, intuitiva, relacional y de personificación.

La convalidación de lo subjetivo que esto conlleva hace que el aula vuelva a la vida. Los estudiantes ya no tienen que aparcar sus emociones, su intuición y sus cuerpos en la puerta del aula. Más bien, son invitados a un espacio que acoge su creatividad y jovialidad, sus pasiones y sus lágrimas. El papel del estudiante pasa de ser un objeto para la manipulación a ser un sujeto envuelto en relaciones.

Por ejemplo, como parte de su curso, los estudiantes de economía a nivel de maestría en el Schumacher College de Devon, Inglaterra, participan en un taller de Teatro del Oprimido y representan diversos contextos político-económicos, utilizando sus cuerpos para cartografiar sistemas complejos y experimentar somáticamente los posibles cursos de acción (Dawson y Oliviera, 2017).

Un número creciente de estudios y encuestas sobre iniciativas educativas innovadoras están descubriendo que este enfoque más holístico de la educación, uno que estimula la «cabeza, el corazón y las manos», es significativamente más eficaz para favorecer el cambio de conducta



y permitir a los estudiantes acceder de manera crítica y creativa a los requerimientos en valores, habilidades y conocimientos necesarios para afrontar los desafíos relacionados con la sostenibilidad.

Finalmente, la práctica pedagógica convencional define al estudiante como un estudiante autónomo y esencialmente independiente, en permanente competencia con sus compañeros en una carrera por las calificaciones. Una incipiente interpretación alternativa reconoce que el estudiante está involucrado en múltiples relaciones dentro del mundo humano y no humano, y que son precisamente estas relaciones las que permiten y promueven la eclosión del conocimiento.

Teniendo en cuenta esto, no es sorprendente que una característica común de muchas de las iniciativas educativas hoy pioneras sea su arraigo en la comunidad. Centros como las numerosas ecoaldeas en todo el mundo que acogen el plan de estudios de Gaia Education, e instituciones como la Universidad de Swaraj de la India y el Barefoot College están explícitamente diseñados para ser incorporados en comunidades de «vivir y aprender», profundamente inspiradas en el ashram gandhiano y en la tradición «nai talim» (Sykes, 1988). En estos programas, los estudiantes y el equipo de profesores trabajan juntos para gestionar el centro educativo: cultivar alimentos, cocinar, lavar platos, limpiar y mantener los edificios. Esto amplía el «aula viva» para incluir todas las dimensiones de la vida estudiantil, permitiendo una superación de los límites artificiales que habitualmente existen entre la teoría y la práctica de la sostenibilidad. Los estudiantes aprenden a lidiar con problemas relacionados con la toma de decisiones y la resolución de conflictos, el abastecimiento y la preparación de alimentos, y a relacionarse con los demás de manera respetuosa y regeneradora.

Durante demasiado tiempo, las vibrantes y creativas subjetividades de los estudiantes fueron excluidas del aula. El relato que se impuso, el de un ser solitario, competitivo, hiperracional que disecciona el mundo para manipularlo de manera más efectiva y en beneficio propio, nos ha dejado huérfanos de sentido mientras el planeta se desangra. Necesitamos volver a formar parte del tejido de la vida. Una revisión de los modos y del propósito del aprendizaje es un buen lugar para comenzar, entre muchos otros.

## Referencias

- FREIRE, P. (2007), *Pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo XXI.  
LAKOFF, G. y M. JOHNSON (1980). *Metaphors We Live By*. Chicago, IL: University of Chicago Press.



JONATHAN DAWSON

- DAWSON, J. y H. OLIVIERA (2017), *EarthEd (State of the World): Rethinking Education on a Changing Planet*, Worldwatch Institute.
- SYKES, M. (1988). «The Story of Nai Talim», [http://home.iitk.ac.in/~amman/soc748/sykes\\_story\\_of\\_nai\\_talim.html](http://home.iitk.ac.in/~amman/soc748/sykes_story_of_nai_talim.html).

## Recursos

- D'ALISA, Giacomo, Federico DEMARIA y Giorgos KALLIS (eds.) (2015), *Decrecimiento: Vocabulario para una nueva era*. Barcelona: Icaria.

**Jonathan Dawson** es profesor en el Schumacher College de Devon, Reino Unido, donde coordina y da clases dentro del innovador programa de maestría Economía para la Transición. (Sitio web: <https://www.schumachercollege.org.uk/courses/postgraduate-courses/economics-for-transition>.) Es miembro del equipo que creó el programa Gaia Education (<https://gaiaeducation.org/>) y expresidente de la Red Global de Ecoaldeas.







## 85. Permacultura

Terry Leahy

**Palabras clave:** agricultura, permacultura, sostenible

«Permacultura» es un término acuñado por los australianos Bill Mollison y David Holmgren en 1978. Se la suele definir también como «agricultura permanente» y «cultura permanente».

El movimiento de la permacultura ha evolucionado en tres fases, cada una representada por un libro clave. *Permacultura Uno* (1978) enfatiza el reemplazo de cultivos anuales por plantas perennes. Mollison y Holmgren sostienen que la permacultura es «un sistema integrado y evolutivo de especies vegetales y animales perennes o que se autoperpetúan, útiles para el hombre [sic]». La agricultura como un «bosque comestible». La fertilidad de los suelos agrícolas depende del humus generado por siglos de cobertura forestal. Una vez que estos terrenos son despejados para cultivar cereales, la capa superficial de suelo se va gastando progresivamente. La permacultura intenta escapar de esta trampa, utilizando plantas perennes para proporcionar alimentos y producir suelo fértil

En la segunda fase, esta definición de plantas perennes se abandona discretamente. En «*Permaculture: A Designers' Manual*» (1988), Mollison define la permacultura en dos frases:

La permacultura (agricultura permanente) es el diseño y mantenimiento conscientes de ecosistemas agrícolas productivos que reproducen la diversidad, la estabilidad y la resiliencia de los ecosistemas naturales.

Esto equivale a una definición en términos de sostenibilidad agrícola: estabilidad y resiliencia. La siguiente frase amplía considerablemente el concepto de permacultura:

Es la integración armoniosa del paisaje y las personas, que proporciona alimentos, energía, cobijo y satisface otras necesidades materiales y no materiales de manera sostenible.

Aquí no solo estamos hablando de sistemas agrícolas, sino de todo tipo de tecnología que los humanos puedan usar para relacionarse con la



naturaleza. Esto incluye energía, uso de metales, cerámica, incluso ordenadores, siempre que todas estas cosas puedan producirse de manera sostenible. Pero, de hecho, el libro trata casi exclusivamente sobre estrategias agrícolas, con un breve debate sobre el diseño solar pasivo para viviendas. Mollison también incluye cuatro «éticas de la permacultura»: cuidar la tierra; cuidar a las demás personas; establecer límites a la población y al consumo; distribución de los excedentes. Todas estas son posturas éticas comunes dentro del movimiento ecologista en general.

La fase más reciente del movimiento de permacultura surge a partir del influyente libro de Holmgren, *Permaculture: Principles and Pathways Beyond Sustainability* (Permacultura: Principios y vías más allá de la sostenibilidad, 2002). Este libro continúa distanciándose de la permacultura definida puramente como una estrategia agrícola. En su lugar, desarrolla un conjunto de relevantes «principios de diseño» para todas las decisiones: personales, económicos, sociales y políticos. Por ejemplo, «no generar residuos» y «obtener un rendimiento».

Esta ampliación del concepto de permacultura puede oscurecer el enfoque de base popular del movimiento. La permacultura se ha convertido en un movimiento promotor de una ciencia popular de la agricultura sostenible y el diseño de asentamientos. Las estrategias de la permacultura nos indican la dirección en la que todos tendremos que movernos para afrontar el descenso energético. Además, son de particular relevancia hoy en día para cualquier tipo de agricultura no capitalista; para situaciones donde los insumos industriales no se ven compensados por las altas ganancias de los cultivos comerciales; y para situaciones donde los costes laborales no son un factor determinante.

Este es un resumen de las lecciones de la permacultura; la sabiduría acumulada del movimiento:

- La permacultura favorece la agricultura orgánica: los fertilizantes químicos sintéticos, plaguicidas y herbicidas dañan el suelo, nuestra salud y a otras especies.
- Los diseños de permacultura deben incluir y enfatizar cultivos perennes: para mantener y retener los suelos, para proporcionar forraje, combustible y alimentos.
- Los policultivos son la mejor estrategia agrícola: maximizar la biodiversidad y hacer frente a las plagas y enfermedades sin utilizar productos químicos nocivos. Se requiere una integración del ganado y los cultivos para que los recursos de ambos puedan intercambiarse fácilmente.



- Debemos prescindir de maquinaria, transporte e insumos que dependan de los combustibles fósiles. Nos estamos quedando sin estos recursos y el calentamiento global es un gran problema.
- La agricultura debe rodear e interpenetrar los asentamientos, para que todo el transporte de alimentos pueda realizarse a pie o mediante tracción animal.
- Una agricultura local permite el reciclaje de los nutrientes del estiércol humano y animal y evita la necesidad de refrigerar los alimentos cárnicos o vegetales.
- La permacultura hace incapié en las plantas y animales adaptados para cada lugar específico, no los que dependen de la irrigación y los aportes sintéticos.
- Los trabajos agrícolas deben ser diversos e intensivos en mano de obra, algo que requiere el conocimiento de toda una gama de especies y sus interacciones.
- La permacultura reivindica las estructuras construidas para retener y usar el agua en el entorno próximo, en lugar de bombear agua desde largas distancias utilizando energía de combustibles fósiles.

Estas lecciones son igualmente apropiadas para una estrategia posdesarrollista. La integración en una economía global de alto consumo energético no puede rescatar a los pobres. Tiene más sentido comenzar ya con las estrategias de la permacultura: una agricultura local para el consumo local, una estrategia orgánica para los agricultores de subsistencia que no pueden pagar los insumos comerciales. Los cultivos perennes alimentan a los animales, fijan el nitrógeno y proporcionan mantillo vegetal. El trabajo requerido por los policultivos puede realizarse cuando no hay demanda de empleo. La diversidad evita que un tipo de plaga perjudique toda la cosecha. Una agricultura local no depende de las largas cadenas de suministro y transporte basadas en el petróleo. La proximidad facilita la vinculación de cultivos y animales, reciclando nutrientes. La permacultura convierte al trabajo agrícola en una experiencia gratificante. Los terraplenes construidos localmente abastecen de agua e irrigan los cultivos.

Por todo el mundo van surgiendo ejemplos de diseño de permacultura. Los cubanos salvaron a su país de la inanición después de perder el acceso al petróleo de la Unión Soviética. Fue entonces que establecieron una agricultura más localizada, que no dependía del petróleo o de los insumos industriales, asistida por voluntarios de permacultura. La meseta de Huangtu, en China, se había convertido en un desierto después de su uso intensivo por generaciones de agricultores, y recientemente ha sido





TERRY LEAHY

recuperada utilizando técnicas promovidas por la permacultura. En Níger, World Vision (Visión Mundial) ha sido pionera en la «regeneración natural gestionada por los agricultores» para restablecer un régimen agrícola mixto de bosques con cultivos. En Filipinas, los campesinos que habían escogido el método de los cultivos comerciales acabaron endeudados. Como solución, fundaron «MASIPAG», un movimiento para abandonar la agricultura de altos insumos y concentrarse en la seguridad alimentaria local. En Zimbabwe, el clan Chikukwa recuperó la seguridad alimentaria de seis aldeas con un proyecto de permacultura, iniciado por la población local y que aún continúa después de más de veinte años. Experimentos como este no harán sino proliferar a medida que la economía de crecimiento vaya mostrando sus límites.

## Referencias

- HOLMGREN, D. (2013), *Permacultura: Principios y senderos más allá de la sustentabilidad*. Buenos Aires: Kaicron.
- MOLLISON, B. (1988), *Permaculture: A Designers' Manual*. Tyalgum: Tagari Publications.
- MOLLISON, B. y D. HOLMGREN (1978), *Permaculture One*. Uxbridge: Corgi.

## Recursos

- Un fascinante recorrido por los proyectos de permacultura en todo el mundo: Birnbaum, Julia, y Louis Fox (eds). (2015). *Sustainable Revolution: Permaculture in Ecovillages, Urban Farms and Communities Worldwide*. North Atlantic Books, Random House.
- Un inspirador proyecto de Zimbabwe: DVD — The Chikukwa Project, Gillian Leahy y Terry Leahy 2013, [www.thechikukwaproject.com](http://www.thechikukwaproject.com).
- Extraordinaria colección de recursos sobre permacultura: Permaculture Research Institute, [www.permaculturenews.org](http://www.permaculturenews.org).

**Terry Leahy** se retiró recientemente de la Universidad de Newcastle. Su página web, [www.gifteconomy.org.au](http://www.gifteconomy.org.au), demuestra la importancia de la permacultura para los proyectos de seguridad alimentaria en África.





## 86. Política del cuerpo

Wendy Harcourt

**Palabras clave:** encarnación, feminismo, racismo, activismo queer, heteronormatividad

La «política del cuerpo» ha sido un proyecto político importante, a escala transnacional, entre activistas feministas y queer desde la década de 1980. Según la política del cuerpo, los cuerpos se consideran ámbitos de resistencia cultural y política a la interpretación dominante del cuerpo «normal» como blanco, masculino, occidental y heterosexual, del que difieren todas las «otras» formas de cuerpo. La política del cuerpo, por lo tanto, abarca desde demandas de justicia económica liberal para un trato más justo de los trabajadores marginales, como las trabajadoras sexuales, hasta demandas más radicales de justicia social por la integridad y el derecho a la orientación sexual de todas las personas. Por ejemplo, la política del cuerpo fue un elemento perturbador y crítico en las intervenciones queer y feministas durante las conferencias globales de Naciones Unidas sobre derechos humanos (1993), población (1994) y mujeres (1995). Las activistas que participaron en estas conferencias de la ONU reclamaron la atención internacional sobre temas como la violencia doméstica, la violación como arma de guerra, los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres y los derechos de los indígenas, los homosexuales y las personas transgénero. Sus campañas se pronunciaron no solo contra las desigualdades de género sino también contra el racismo, la discriminación por edad y las normas heterosexuales. De esta manera, la política del cuerpo ha vinculado diferentes formas de opresión corporal con formas radicales de democracia (Harcourt, 2009).

Los ejemplos de acciones y campañas a favor de la política del cuerpo incluyen desde protestas performativas como las de la India contra los concursos de Miss Mundo hasta grandes campañas y acciones directas a largo plazo, ya sea online o presenciales, las marchas de los años ochenta contra la criminalización del aborto en los Estados Unidos, Australia y Europa, y las múltiples campañas globales para poner fin a la violencia contra las mujeres, incluida la violación, la esterilización forzada, el feminicidio y el tráfico sexual pedófilo. Los ejemplos van desde campañas feministas para reconocer la violencia doméstica en el matrimonio hasta





obras como los *Monólogos de la vagina*, que comenzaron en Nueva York y ahora se representan en todo el mundo. Otros ejemplos serían las demandas, en la década de 2000, del derecho al matrimonio entre personas del mismo sexo y que las personas transgénero sean reconocidas como un tercer género junto con hombres/mujeres en la documentación oficial, en los baños públicos y en las escuelas. El Observatorio de Políticas Sexuales (Sexuality Policy Watch-SPW), una institución online con sede en Brasil, elabora informes que documentan muchas de estas acciones y campañas, confirmando cuán importante es la política del cuerpo en el panorama político global. Un ejemplo reciente de la política del cuerpo a escala mundial serían los cientos de marchas de mujeres que se celebraron en todo el mundo el 21 de enero de 2017, un día después de la 45ª investidura presidencial en Estados Unidos. Millones marcharon en señal de protesta contra las declaraciones misóginas, racistas y homófobas de Donald Trump y su comportamiento hacia las mujeres.

La política del cuerpo es, sin duda, controvertida porque hace visibles los problemas íntimos y con frecuencia tabú. En este sentido, la política del cuerpo «habla» de lo no explícito en los espacios políticos y económicos, ya que desafía las normas que justifican e institucionalizan las desigualdades de género y de otros tipos. Por ejemplo, las campañas por los derechos de las trabajadoras sexuales a un salario justo exigen que estas sean vistas como unas trabajadoras más. La política del cuerpo desafía la homofobia incluso en lugares como África, donde se penaliza y criminaliza la homosexualidad. También habla de la discriminación «racializada» dentro de los movimientos feministas, donde los vestigios de la supresión histórica asociada al colonialismo pueden percibirse en el privilegio blanco (Harcourt, Icaza y Vargas, 2016). En años recientes, la descolonialidad se ha convertido en una parte importante de la política del cuerpo a escala global. Por ejemplo, las campañas para poner fin a la discriminación violenta, incluida la esterilización, de las mujeres indígenas en América Central cuestionan los supuestos sobre el desarrollo y el progreso. Otro ejemplo serían los Encuentros Feministas de América Latina y el Caribe a principios de la década de 1990, que rebatían los conceptos liberales de éxito, tanto en los ámbitos del género y del desarrollo, mediante diálogos interculturales que incluían a pueblos no blancos, queer e indígenas (Harcourt, Icaza y Vargas, 2016). Como sugieren estos últimos ejemplos, la política del cuerpo critica las formas de poder occidental expresadas en el sexismo, el racismo, la misoginia y el heterosexismo que caracterizan a los sistemas de conocimiento imperial y colonial, y que orientan las prácticas de desarrollo (Mohanty, 2003).





La política del cuerpo no solo trata sobre las luchas para acabar con la opresión, sino también sobre las formas de volver a imaginar y rehacer el mundo. Esto incluye la comprensión de la sexualidad, la diversidad y el bienestar desde la perspectiva del «otro» marginado. Un ejemplo es el Foro Feminista Europeo, realizado entre 2004 y 2008. El Foro vinculó a activistas feministas y queer de veinte países europeos. Creó un espacio digital donde las mujeres gitanas, las jóvenes feministas queer de Europa Central y del Este, y las trabajadoras sexuales y domésticas migrantes podían reunirse y debatir sobre el futuro que vislumbraban, uno que no estuviese influido por las políticas dominantes de la UE, basadas en ideas individualistas de éxito y progreso. Vinculada al Foro Social Mundial, esta experiencia aportó formas alternativas de organización basadas en una interpretación pluriversal de los cuidados en grupos familiares no explotadores y no heteronormativos.

Por lo tanto, la política del cuerpo desafía la narrativa de la modernidad que define al género, los cuerpos y la sexualidad bajo el prisma del progreso. En su activismo y su búsqueda de alternativas, la política del cuerpo inaugura otras formas de ver la política, más allá del desarrollo social y económico basado en los derechos humanos individuales y la supuesta igualdad económica, que serían proporcionados por el Estado de acuerdo con el Estado de derecho. En cambio, la política del cuerpo desentraña el sistema racial/sexual/de género que la modernidad ha impuesto a la sociedad. Desafía la clasificación moderna según la norma de los cuerpos heterosexuales masculinos blancos privilegiados. Aporta a la teoría y la práctica posdesarrollistas el reto de cuestionar y desmontar los modos en que los cuerpos son moldeados por las relaciones sociales que caracterizan al capitalismo neoliberal. Invita al posdesarrollo a fundamentarse sobre las múltiples resistencias y rebeliones expresadas en las luchas feministas y queer por la integridad corporal de los muchos «otros» y contra los privilegios del hombre blanco.

En su reivindicación de la otredad, la política del cuerpo es un esencial punto de partida para los replanteamientos que el posdesarrollo requiere. También es un espacio para la acción colectiva transformadora que conecta al cuerpo con las alternativas radicales de los movimientos sociales, conformando así estrategias para una transformación con diversas encarnaciones. El desafío para el posdesarrollo es asumir seriamente la idea de que hay una multiplicidad de cuerpos y formas de personificación, que exigen ir más allá de las historias y prácticas normalizadoras del desarrollo moderno. Y para las feministas y queers, queda el desafío de comprender las múltiples y diversas maneras de conectarse con la dimensión espiritual





WENDY HARCOURT

de la vida, que permiten relacionarse con los cuerpos no humanos o «los otros de la Tierra».

## Referencias

- HARCOURT, W. (2009). *Body Politics in Development: Critical Debates in Gender and Development*. Londres: Zed Books.
- HARCOURT, W., R. ICAZA y V. VARGAS, (2016). «Exploring Embodiment and Intersectionality in Transnational Feminist Activist Research», en *Exploring Civic Innovation for Social and Economic Transformation*, coordinado por K. Biekart, W. Harcourt, y P. Knorringa, 148-67. Londres: Routledge.
- Mohanty, C. (2003). *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham: Duke University Press.

## Recursos

CREA (<http://www.creaworld.org>) es una organización feminista internacional por los derechos humanos con sede en Nueva Delhi, India, que trabaja en la promoción de la libertad sexual y reproductiva de todas las personas.

Sexuality Policy Watch (SPW) (<http://sxpolitics.org>) es un foro global que vincula a investigadores y activistas de diversos países y regiones del mundo.

**Wendy Harcourt** es profesora asociada de Desarrollo Crítico y Estudios Feministas en el Instituto Internacional de Estudios Sociales de la Erasmus University, Países Bajos. Entre 1988 y 2011 fue la editora de la revista *Development* y directora de Programas en la Sociedad para el Desarrollo Internacional con sede en Roma, Italia. Ha publicado extensamente sobre posdesarrollo, ecología política y feminismo.







## 87. Poseconomía

Alberto Acosta

**Palabras clave:** decrecimiento, postextractivismo, progreso, desarrollo, buen vivir, desmercantilización, redistribución, antropocentrismo, derechos de la naturaleza, decolonización, transdisciplinariedad

El patriarcado capitalista, en tanto civilización dominante, vive una crisis múltiple, generalizada, multifacética e interrelacionada, a más de sistémica. Nunca antes afloraron tantas cuestiones críticas de manera simultánea, que no se circunscriben solo a lo económico y social. Los graves problemas ambientales son ya inocultables. Las manifestaciones de esta crisis civilizatoria, influenciadas por una suerte de «virus mutante», aparecen en muchos otros campos: político, ético, social, energético, alimentario y, por supuesto, cultural. Vivimos incluso una crisis de sentido histórico desde una perspectiva de las grandes soluciones.

La economía, tal como la conocemos, no da respuestas aceptables. En su búsqueda permanente del «bienestar», que en el fondo solo es una búsqueda de poder, sofoca la vida humana y de la naturaleza, encaminándonos a un despeñadero sin retorno. A pesar de que tal fatalidad es evidente, hay barreras —especialmente ideológicas— que actúan como fuerzas reaccionarias, resistentes al cambio.

La economía, en sus variadas «escuelas económicas», es una de esas barreras. Por eso, urge pensar desde fuera de la economía, superando así uno de los pilares de la Modernidad.

La economía tiene una historia intensa —pero atribulada—. Evoluciona a través de diversas escuelas y teorías en un proceso complejo, lleno de contradicciones. Sus diversos enfoques dan la vuelta alrededor de la búsqueda incesante del progreso y de su hijastro: el desarrollo. Ni la optimización permanente de los resultados, ni el equilibrio en relaciones sociales y ambientales son suficientes. Esa economía —siempre en ciernes— busca entender al mundo y hasta cambiarlo por medio de una *fe instrumental*, ya sea en la lógica maximizadora y en la figurada eficiencia de los mercados, o en las supuestas racionalidades de las estructuras estatales.

Para colmo esa economía posee la enfermiza tendencia a legitimarse distanciándose de las demás «ciencias sociales», aproximándose muchas veces a las ciencias exactas y naturales. Tales ciencias —saturadas de po-



sitivismo y funcionalismo— son la envidia de muchos economistas que quedan cegados y anhelan emular sus métodos, incluyendo el uso de una matemática que ni siquiera fue originalmente desarrollada para entender la complejidad de las sociedades humanas.

Tan clara es la *falta de identidad* que incluso se tuvo que inventar un «Premio en Ciencias Económicas en memoria a Alfred Nobel» para purificar a un área del conocimiento humano que está afectada por toda una compleja «lid de intereses». La falta de identidad provoca que unos busquen equilibrios, exactitud y mensurabilidad, mientras otros busquen salidas en el caos, la complejidad, las redes, etc. y algunos terminen rendidos en prosas inútiles.

Para garantizar la vida misma debe terminar la obtención —como fin último— de beneficios explotando a la humanidad y a la naturaleza, proceso que —bajo los eufemismos de «macroequilibrios», «óptimos de Pareto» o «leyes generales»— alimenta, tanto la lógica perversa de la acumulación capitalista, como las estructuras sociales represivas. Así, a través de una «gran transformación» —en términos de Karl Polanyi—, cabe propiciar la *muerte* de la «ciencia económica». Necesitamos pensar en una poseconomía entendida no como una más de las tantas escuelas económicas, sino como un intento sincero por superarlas, recogiendo aquello que pueda ser útil para garantizar la vida en armonía entre los seres humanos y de estos con la Naturaleza.

Dicha poseconomía requiere pensarse fuera del antropocentrismo. Hay que aceptar que todos los seres tienen un mismo valor ontológico sin importar ni su «utilidad» ni el «trabajo» requerido para su existencia. Necesitamos reconocer valores no-instrumentales en lo no-humano, superando el andamiaje materialista de las viejas escuelas económicas.

¿Cómo construir esa poseconomía que nos libere de los valores de uso y de cambio? Si bien una respuesta a tal pregunta es imposible en pocas líneas, algo claro es que se requiere crear paradigmas, lenguajes y metodologías enfocadas —desde sus orígenes— a entender la realidad social y su vínculo inseparable con la realidad natural: el objetivo es intentar construir una imagen holística de la sociedad humana y ecológica, para superar al propio capitalismo, empezando por su degeneración especulativa. Caso contrario, una creciente violencia social y ambiental asfixiarán la vida humana en el planeta, por no hablar de las crecientes guerras fratricidas.

Entendamos que la poseconomía no es una antieconomía. Es decir, la poseconomía acepta que las sociedades necesitan —como toda formación social— de la producción, distribución, circulación y consumo para



reproducir su vida material y sociopolítica. Sin embargo, tales procesos deben estar regidos por una racionalidad socio-ambiental y no por el capital, que ahoga al planeta en sus propios desperdicios.

Para generar ese cambio tenemos que superar «el huracán» del progreso, tal como lo entendió Walter Benjamin. También urge asesinar al fetiche del crecimiento económico: un mundo finito no admite un crecimiento infinito. Entonces es imperativo apelar a un decrecimiento, sobre todo en el Norte global, para disminuir físicamente el «metabolismo económico» y fomentar relaciones vacías de todo centro: relaciones comunitarias, no individualistas; relaciones plurales y diversas, no unidimensionales, ni monoculturales; además de una profunda decolonización. En paralelo urge un posextractivismo en el Sur global, pero sin que tal convergencia decrecimiento-posextractivismo implique en ningún caso que los pobres sigan sosteniendo la opulencia de los ricos.

Esa poseconomía demanda desmercantilizar los bienes comunes y la Naturaleza, además de reconocer sus Derechos, construyendo relaciones de armonía con todos los seres vivos; introducir por igual criterios comunitarios para «valorar» los objetos; descentralizar y desconcentrar la producción y las ciudades; cambiar profundamente los patrones de consumo; redistribuir radicalmente la riqueza y el poder; y muchas otras acciones que deben pensarse colectivamente. Asimismo cabe recuperar epistemes alternativas para entender y organizar el mundo. Aquí puede participar el Buen Vivir o los Buenos Convivires, el Eco-Svarag, el Ubuntu o el Comunitarismo, sin caer más en la trampa de mandatos únicos como el «desarrollo».

También parece crucial la configuración de un enfoque transdisciplinario, más que uni —o multidisciplinar de la poseconomía, que debe reconocer y constituirse en un conocimiento lo más completo y global posible, dialogando con diversos saberes humanos, planteándose el mundo como pregunta y como aspiración. Debe aprender, estudiar e investigar críticamente las otras «ciencias sociales», así como las ciencias naturales, para configurar un enfoque sistémico que las integre más allá de ellas mismas, pero sin afanes de superioridad y entendiendo al mundo como totalidad multifacética y constitutivamente diversa. La tarea implica construir y reconstruir el pluriverso.

La discusión está planteada. No caben dogmas ni imposiciones. O seguimos dominados por esas erradas visiones económicas o construimos otra economía para otra civilización desde una permanente subversión epistémica.



## Referencias

- ACOSTA, A. (2015), «Las ciencias sociales en el laberinto de la economía», en POLIS *Revista Latinoamericana*, 41, <https://polis.revues.org/10917?lang=en>.
- ACOSTA, A. y U. BRAND (2017), *Salidas al laberinto capitalista — Decrecimiento y Postextractivismo*, Icaria, Barcelona.
- BENJAMÍN W. (2010), *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, edición y traducción de Bolívar Echeverría, Ediciones desde Abajo, Bogotá.
- POLANYI, K. 2004 [1944], *La gran Transformación. Los Orígenes Políticos y Económicos de Nuestro Tiempo*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- SCHULDT, J. (2013), *Civilización del desperdicio - Psicoeconomía del consumidor*. Universidad del Pacífico, Lima
- Recomendamos los aportes de Aníbal Quijano disponibles en *Cuestiones y Horizontes — Antología Esencial — De la dependencia histórica-estructural a la colonialidad/decolonialidad del poder*, CLACSO, Buenos Aires, 2014.

**Alberto Acosta.** Economista ecuatoriano. Exgerente de Comercialización de la Corporación Estatal Petrolera Ecuatoriana (CEPE). Funcionario de la Organización Latinoamericana de Energía (OLADE). Consultor internacional. Exministro de Energía y Minas. Expresidente de la Asamblea Constituyente de Montecristi. Profesor universitario. Autor de varios libros y artículos especializados. Sobre todo compañero en las luchas populares. Es miembro del Grupo de Trabajo de Alternativas al Desarrollo de la Fundación Rosa Luxemburg.



## 88. Prakritik Swaraj

Aseem Shrivastava

**Palabras clave:** Swaraj, Swadeshi, democracia, libertad

No consideres a este Swaraj como un sueño.

M.K. GANDHI (2010)

Al hablar de *swaraj* en el siglo XXI, nuestra intención es recuperar y revitalizar una visión perteneciente a una vigorosa corriente ancestral del pensamiento filosófico, la cultura y la práctica política de la India.

Analicemos la palabra *swaraj*. Sus orígenes etimológicos en sánscrito son simples y obvios: *swa* (yo) + *rajya* (gobierno) = *swaraj* (autogobierno). El adjetivo *prakritik* puede entenderse como «natural», o como expresión de la naturaleza humana para mantenerse en consonancia con el mundo natural que nos rodea.

Una noción como *swaraj* no surge de un vacío histórico y cultural. Hay evidencias de asambleas políticas cara a cara, incluso a nivel de aldea, en la antigua India. Las fuentes, tanto orales como documentales, confirman la práctica de tradiciones de gobierno que incluían debates y consultas y, a veces, de decisiones tomadas mediante el diálogo y el consenso.

Algo importante a tener en cuenta es que nociones como *swaraj* (en sánscrito o pali), hoy incorporados al vocabulario de la moderna democracia india, preceden desde hace siglos, y a menudo de milenios, a la época colonial y no son, en absoluto, traducciones de conceptos importados a la India desde el mundo occidental. Estas nociones estuvieron en uso en uno u otro período de la historia de la India y pasaron a un Estado latente en la etapa moderna, especialmente con la llegada del dominio colonial.

Gandhi no inventó la idea de «repúblicas aldeanas», o *gram swaraj*. En 1909 publicó su obra más importante *Hind Swaraj*. El sentido que Gandhi le daba al término se basaba en un uso anterior, durante las luchas por la libertad. Tilak implantó el término durante la fase temprana de la lucha india por la libertad, en la década de 1890. *Swaraj* pretendía ser el equivalente a la moderna noción occidental de libertad e independencia. En 1906, cuando Dadabhai Naoroji, como presidente del Congreso Nacional de la India, declaró que *swaraj* era el objetivo del movimiento nacional, tenía en mente este significado específico.



La visión de Gandhi fue mucho más allá de esto. Consciente del antiguo linaje del término, en 1931 Gandhi describió *swaraj* en *Young India* como «una palabra sagrada, una palabra védica» (Gandhi, 1931). Esperaba que la India y el mundo pudieran recuperar el ancestral concepto de *swaraj*, y hacerlo realidad un día.

Para Gandhi, el autogobierno auténtico es posible solo si el yo es capaz de ser su propio soberano. Gandhi era religioso. Creía que sin la trascendencia era imposible que el yo lograra la soberanía de su vida. Para él, la noción era tan espiritual como política. Pero, lo que es más importante, la causalidad solo funciona en un sentido. En última instancia, para Gandhi, *swaraj* era un imperativo divino, con consecuencias fructíferas para los asuntos humanos. La maestría espiritual y el autocontrol pueden generar las maravillas de la soberanía política como un subproducto, pero no al contrario.

Políticamente, el autogobierno, tal como lo entendía Gandhi, nada tenía que ver con la moderna democracia parlamentaria o representativa. Se burló de los parlamentos modernos como «emblemas de la esclavitud»; de ahí que resulte desafortunado que frecuentemente se traduzca *swaraj* como «democracia». De hecho, en su forma representativa la democracia ha sido adoptada en la mayoría de países, pero sus premisas cognitivas no podrían ser más diferentes.

En primera instancia, *swaraj* es incompatible con la política de masas, algo cotidiano en las democracias actuales. Cuando las asambleas vecinales cara a cara y reducidas no son viables, el *swaraj* no puede funcionar. En las democracias, las multitudes pueden servir como lubricantes a los partidos políticos, pero no si buscamos el *swaraj*. Las cifras y sus comparaciones son tan cruciales para las democracias modernas como irrelevantes para el *swaraj*.

En segundo lugar, la democracia moderna se centra en la relación directa e inmediata del individuo con un Estado que garantiza por ley sus derechos de ciudadanía. El escenario *asumido* para esta relación es el de una sociedad atomizada en la que se normaliza la alienación humana. En cambio, el *swaraj* se nutre de aquellas comunidades en las que el individuo puede desarrollarse mediante relaciones filiales, culturales, sociales, políticas, económicas y ecológicas con aquellos (incluidos los seres sintientes no humanos) que lo rodean.

En tercera instancia, en una democracia moderna, y en nombre de la «libertad», el individuo establece sus gustos y deseos (toda la economía moderna se basa en este supuesto), sin que la comunidad juegue ningún papel en cómo él o ella los determinan. El individuo no tiene ninguna obligación de considerar sus deseos desde una perspectiva crítica, salvo en el caso en que su concreción interfiera con la satisfacción de los deseos de otra persona. De

hecho, esta es virtualmente la definición de «libertad» en las democracias liberales modernas, a menudo entendida según la noción de «libertad negativa».

El concepto gandhiano de *swaraj* tiene que ver con la autonomía de una persona o de una comunidad para *determinar* sus elecciones, en lugar de aceptar pasivamente el menú a *elegir*. Aplicado a nuestro mundo, condicionado por el mercado e incitado por los medios, nos obligaría primero a asumir la responsabilidad ecológica y cultural de nuestros deseos y explorar sus orígenes en las pasiones alentadas por la publicidad. Tal manipulación del deseo, en la que prácticamente todo está en juego, es para cualquier defensor de *swaraj* lo opuesto a la libertad. El deseo, que está en el núcleo filosófico de la noción de libertad en las modernas democracias consumistas, tiene que ser analizado críticamente según el *swaraj*, en especial si consideramos el contexto de un mundo ecológicamente en peligro. Ello implica que la idea gandhiana de *swaraj* esté inevitablemente ligada a *swadeshi*, que trae aparejada la necesidad de una localización de la economía.

Finalmente, cabe mencionar que el concepto de *swaraj* continúa inspirando movimientos sociales, políticos y ecológicos en la India. La resistencia contra los desplazamientos justificados por el desarrollo, llevada a cabo por varios movimientos que forman parte de la Alianza Nacional de Movimientos de los Pueblos (NAPM, por sus siglas en inglés), el partido Swaraj India recientemente constituido, que tiene como objetivo empoderar a la gente desde la base, los movimientos por la soberanía alimentaria y el autogobierno de los adivasi (indígenas) y de otras comunidades, son iniciativas que intentan aplicar creativamente la noción de *swaraj* en el contexto actual.

## Referencias

- GANDHI, M. K. (1931), *Young India*, marzo 19.  
 — (2010), *Hind Swaraj: A Critical Edition*, (Anotado, editado y traducido por Suresh Sharma y Tridip Suhrud). Nueva Delhi: Orient Blackswan.  
 MUHLBERGER, S. (2011), «Republics and Quasi-Democratic Institutions in Ancient India». En *The Secret History of Democracy*, coordinado por Benjamin Isakhan y Stephen Stockwell. Londres: Palgrave Macmillan.

**Aseem Shrivastava** es un escritor y economista ecológico residente en Nueva Delhi. Tiene un doctorado en economía por la Universidad de Massachusetts, en Amherst. Es autor (con Ashish Kothari) del libro *Churning the Earth: The Making of Global India* (Nueva Delhi: Penguin Viking, 2012). Actualmente trabaja en un proyecto relacionado con el análisis del pensamiento ecológico de Rabindranath Tagore.



## 89. Producción dirigida por los trabajadores

Theodoros Karyotis

**Palabras clave:** autogestión, recuperación, cooperativas, control obrero, trabajo

La «producción dirigida por los trabajadores» se refiere a un diverso conjunto de prácticas cuyo objetivo es dar protagonismo a los sujetos del trabajo: los propios trabajadores. A lo largo de la era industrial, con sus correspondientes procesos de descualificación y mecanización, los trabajadores no solo han exigido, a través de luchas sindicales, una mayor participación en las ganancias sino que también se han esforzado por participar en los procesos de toma de decisiones en el lugar de trabajo; han establecido cooperativas basadas en la autogestión igualitaria; y, últimamente, han ocupado empresas y las han puesto bajo el control de los trabajadores.

El movimiento cooperativo, desarrollado junto con el movimiento obrero en los siglos XVIII y XIX, ha sido un intento formidable de poner en tela de juicio las divisiones sociales y económicas típicas de la modernidad industrial. Sin embargo, en el siglo XX, fue absorbido por el modo de producción capitalista, puesto que en gran medida adoptaba y naturalizaba las relaciones laborales asalariadas. No obstante, con el inicio de la reestructuración capitalista neoliberal a finales del siglo XX, surge en muchos países un nuevo cooperativismo radical, que en cierta medida se solapa con el incipiente movimiento de la economía social y solidaria.

Más importante aún, a comienzos del siglo XXI, en países latinoamericanos como Argentina, Uruguay, Brasil y Venezuela, los trabajadores responden a la desindustrialización provocada por la reestructuración de la economía ocupando sus empresas en bancarrota o abandonadas, resistiendo a los intentos de desalojo y reiniciando la producción confiando en sus propias fuerzas; práctica esta conocida como «recuperación». Con la extensión a la periferia europea de las condiciones económicas que dieron origen al movimiento en América Latina, a partir de 2011 surge un importante movimiento de recuperaciones de los lugares de trabajo, con ejemplos en Italia, Grecia, Turquía, Francia, España, Croacia y Bosnia-Herzegovina.

La perspectiva de una sociedad futura dirigida por los propios «productores asociados» impregna a todas las corrientes históricas de la







izquierda; hasta hoy, la autogestión democrática del lugar de trabajo es para muchos una forma efectiva de superar el abismo entre esta visión de futuro y la lucha cotidiana dentro del capitalismo, convirtiéndose así en un componente esencial de la política prefigurativa, es decir, una política que intenta construir relaciones sociales alternativas en el presente. La sustitución de las actuales jerarquías por prácticas horizontales de toma de decisiones no solo contribuye a superar la alienación inherente a la producción industrial y liberar las capacidades creativas de los trabajadores, sino que además facilita el reemplazo de una miope motivación de lucro por consideraciones humanas vinculadas al bienestar de los trabajadores y de la sociedad en general.

Sin embargo, las características de la producción dirigida por los trabajadores, despojadas de su potencial subversivo, han sido gradualmente incorporadas a la producción capitalista. Por un lado, las actuales prácticas de gestión empresarial buscan una mayor productividad permitiendo, y hasta exigiendo, a determinados grupos de trabajadores que autocoordinen su actividad. Por otro lado, a medida que la reestructuración económica desmantela la prestación de servicios de bienestar social, mercantiliza los bienes comunes y crea grandes «poblaciones excedentes» de trabajadores desempleados y precarios, las élites neoliberales han llegado a la conclusión de que una «economía social», equivalente a una «economía de los pobres» y al margen de la economía dominante, puede serles útil como «red de seguridad»: una forma barata de proporcionar un medio de subsistencia a los estratos sociales más bajos y, por lo tanto, de mantener la paz social. Este tipo de «economía social» sencillamente oculta la incapacidad del actual capitalismo para garantizar la reproducción social y ecológica.

De hecho, en el contexto de tal «economía social», los trabajadores autogestionados son a menudo víctimas de la autoexplotación: por más que las jerarquías internas puedan haberse abolido, la competencia dentro del mercado capitalista determina lo que debe producirse, así como los precios, los salarios y, en última instancia, las condiciones y la intensidad del trabajo. La lucha por mantenerse a flote puede viciar su carácter emancipador y relegar a un segundo plano las consideraciones ambientales o sociales.

Generalmente, las empresas recuperadas enfrentan obstáculos adicionales: falta de acceso al crédito, maquinaria obsoleta y una cuota de mercado menguante en condiciones de recesión. La mayoría de las veces, se ven envueltas en largas batallas legales contra el Estado y los antiguos propietarios, con muy pocos argumentos legales, más allá de su legitimidad social, que les permitan asegurar sus medios de subsistencia.





Por todo esto, el control de los trabajadores sobre el proceso productivo es una condición necesaria pero insuficiente para la emancipación social. No obstante, a diferencia de las empresas capitalistas, los lugares de trabajo dirigidos por los trabajadores no se hallan socialmente aislados, sino que generalmente forman parte de movimientos sociales más amplios, que compensan la falta de innovación económica y tecnológica con la «innovación social». La participación en comunidades de lucha y en redes de empresas dirigidas por los trabajadores contribuye a reorientar la producción hacia productos socialmente útiles y fomenta vías alternativas de distribución basadas en la solidaridad en lugar de la competencia. La mayoría de las empresas recientemente recuperadas en Europa se han orientado hacia la producción con conciencia ambiental y social: Scopiti y Fabrique du Sud, en el sur de Francia, el té de hierbas orgánicas y el helado, respectivamente; Viome en Grecia, desde materiales químicos para la construcción hasta productos naturales de limpieza; Rimaflow y Officine Zero en Italia, se centran en la recuperación y el reciclaje de productos electrónicos.

Es precisamente la integración de las empresas dirigidas por los trabajadores en movimientos sociales más amplios y su atención a las necesidades y demandas de las comunidades, lo que las convierte en factores importantes de una estrategia para maximizar la resiliencia social y la autodeterminación. Al abrir la empresa a las preocupaciones que están más allá de la productividad y rentabilidad capitalistas, los trabajadores ponen en entredicho la división entre las esferas social, económica y política, sobre la cual descansa la modernidad capitalista. En América Latina y en Europa, los terrenos de las fábricas ocupadas ofrecen su espacio libre a escuelas, clínicas y centros sociales; alojan mercados de agricultores, bazares, conciertos y eventos artísticos. En resumen, se generan «ecosistemas solidarios» en torno a los «bienes comunes fabriles», ayudando a dar el salto de la mera producción de mercancías a la producción de relaciones, sujetos y colectivos, englobando la vida social en su totalidad y actuando como un baluarte contra los procesos de desposesión y cercamiento.

## Referencias

- AZZELLINI, D. (2018), «Labour as a Commons: The Example of Worker-Recuperated Companies». *Critical Sociology*, vol. 44, (4-5): 763776
- BARRINGTON-BUSH, L. (2017), «Work, Place and Community: The Solidarity Ecosystems of Occupied Factories». Disponible en <http://morelikepeople.org/solidarity-ecosystems/>.





## PRODUCCIÓN DIRIGIDA POR LOS TRABAJADORES

RUGGERI, A. (2013), «Worker Self-Management in Argentina: Problems and Potentials of Self-Managed Labor in the Context of the Neoliberal PostCrisis». En *Cooperatives and Socialism: A View from Cuba*, coordinado por C. Piñeiro Harnecker, 235-58. Londres: Palgrave Macmillan.

### Recursos

Workers» control: un archivo de las luchas obreras; un recurso multilingüe online que ofrece noticias, debates, análisis y relatos históricos: <http://www.workerscontrol.net/>

Encuentros de «Economía de los trabajadores»: reuniones regionales e internacionales de trabajadores, activistas, sindicalistas e investigadores en torno a cuestiones de recuperación y autogestión del lugar de trabajo; por ejemplo, el encuentro regional euromediterráneo: [//euromedworkerseconomy.net/](http://euromedworkerseconomy.net/)

### Documentales:

«La toma» (2004) de Avi Lewis y Naomi Klein, <http://www.thetake.org/>;

«Occupy, Resist, Produce» (2015) de Dario Azzellini y Oliver Ressler, disponible online;

«Next Stop: Utopia» (2015) de Apostolos Karakasis, <http://www.nextstoputopia.com/>

**Theodoros Karyotis** es sociólogo, investigador independiente y traductor residente en Grecia. Activista social en movimientos de base relacionados con la democracia directa, la economía solidaria y los bienes comunes, coordina [workerscontrol.net](http://workerscontrol.net), un recurso multilingüe sobre la autogestión de los trabajadores.





## 90. Produccion negentrópica

Enrique Leff

**Palabras clave:** productividad ecológica, racionalidad ambiental, entropía, sostenibilidad

Producción negentrópica es un concepto que sintetiza el alcance de una teoría y práctica alternativas para habitar el planeta; su objetivo es repensar la sostenibilidad a partir de las condiciones ecológicas y culturales de los territorios de la gente. La negentropía (entropía negativa) puede concebirse como el proceso general que continuamente crea, mantiene y complejiza la vida en el planeta, basado en la transformación de la energía solar radiante en biomasa mediante la fotosíntesis, la fuente de toda la vida. La producción negentrópica es, por lo tanto, una respuesta al hecho de que el crecimiento económico transforma toda la materia y energía consumidas en el proceso de producción en energía degradada y, en última instancia, en materia irrecuperable y calor irreversible.

La producción negentrópica está destinada a contrarrestar el paradigma económico dominante, basado en una visión mecanicista de la productividad, el trabajo y la tecnología, que ha negado las condiciones ecológicas y culturales para la sostenibilidad, provocando la crisis ecológica planetaria. La naturaleza convertida en objeto y alimento de la megamáquina de la economía global acaba, de acuerdo a la ley de la entropía, transformada en mercancías, contaminación y calor. Este proceso de degradación se manifiesta en la deforestación, la desertificación, la erosión de la biodiversidad y el cambio climático que está produciendo la muerte entrópica del planeta.

Los seres humanos son la fuerza principal que transforma las bases biológicas del sistema de soporte vital de la Tierra. La producción económica es el medio por el cual los humanos transforman la materia y la energía de la naturaleza. El modo de producción es la forma en que la humanidad determina las condiciones materiales de su existencia, afectando profundamente la compleja termodinámica de la biosfera. El ecologismo cuestiona la ineluctable *degradación entrópica de la naturaleza inducida por el proceso económico* justificada por la racionalidad económica imperante.





La reversión de la producción insostenible y la transición a un modo sostenible no se resuelven mediante la reforma de la economía convencional para internalizar las «externalidades ambientales» como la degradación ecológica, la contaminación, la biodiversidad, el cambio climático, los gases de efecto invernadero, o los bienes y servicios ambientales. Tampoco pueden los procesos económicos hacerse sostenibles adecuando el comportamiento económico a las condiciones ecológicas requeridas para la reproducción de la naturaleza, con el fin de lograr una economía de «estado estacionario». En contraste con estas propuestas ortodoxas, la «bioeconomía» de Georgescu-Roegen (Georgescu-Roegen, 1971) confrontó la racionalidad económica con el hecho ineludible de que los procesos económicos destruyen su propia base ecológica; pero no elaboró un paradigma económico basado en los fundamentos ecológicos de la producción sostenible.

Lo que se requiere es un paradigma de productividad eco-tecno-cultural, asentado sobre los principios de una racionalidad ecológica alternativa (Leff, 2004). En esta concepción, el *entorno* es entendido más allá de la racionalidad dominante con su supuesta ontología unitaria y universal, que reduce la diversidad y excluye la otredad. Este principio está orientando el ecomarxismo, la economía ecológica y la ecología política hacia el diseño de un modo alternativo de producción, basado en la conservación y el replanteamiento de las condiciones sociales y ecológicas de la producción; un principio que ya han materializado otras culturas.

La cuestión esencial para la sostenibilidad es la sostenibilidad de la vida. Sin embargo, surge la pregunta: ¿es posible una economía sostenible?, ¿una economía que trabaje con y mediante las fuerzas creativas de la naturaleza, una economía basada en las potencialidades ecológicas del planeta, una economía humana que reconozca las condiciones de la vida humana y la diversidad cultural? Esto implica la deconstrucción de la economía imperante y la construcción de un nuevo paradigma de producción: un paradigma de productividad eco-tecnológico-cultural, o *producción negentrópica*, guiado por los principios de la racionalidad ecológica.

La sostenibilidad aparecería en el horizonte de esos otros mundos posibles, si tan solo pudiéramos desencadenar las potencialidades de la vida que se han visto condicionadas por la racionalidad *antinatural* que impulsa el «desarrollo sostenible». La sostenibilidad es el resultado de la interacción de procesos negentrópicos/entrópicos establecidos por diferentes entes culturales con sus modos de habitar en sus territorios de vida. La construcción de un futuro sostenible nos invita a visualizar





las posibilidades ecológicas y las estrategias epistemológicas y sociales necesarias para construir un modo alternativo de producción, basado en los *potenciales negentrópicos de la vida*. Esto significa un modo de producción basado en las condiciones termodinámicas y ecológicas de la biosfera y las condiciones simbólico-culturales de la existencia humana.

El paradigma negentrópico de producción aquí propuesto se basa en la articulación de tres órdenes de productividad: ecológica, tecnológica y cultural. La productividad ecológica se fundamenta en el potencial ecológico de los diferentes ecosistemas. La investigación ecológica ha demostrado que los ecosistemas más productivos, los de los trópicos húmedos, producen biomasa a tasas naturales anuales de hasta aproximadamente el 8%. Este potencial ecológico se puede mejorar mediante la investigación científica, las tecnologías ecológicas y la innovación de las prácticas culturales, incluida la fotosíntesis de alta eficiencia, la gestión de la sucesión secundaria y la regeneración selectiva de especies valiosas en los procesos ecológicos, los cultivos asociados múltiples, la agroecología y la agrosilvicultura, para de tal modo definir y guiar el valor económico-cultural del resultado tecnocológico del proceso productivo (Leff, 1995).

Este paradigma alternativo de producción se articula desde la perspectiva de los imaginarios culturales no modernos y sus prácticas ecológicas. Los espacios privilegiados para desplegar esta estrategia de producción negentrópica son las áreas rurales del mundo, habitadas por pueblos indígenas campesinos, que, en sus luchas por construir territorios autónomos, establecen esta perspectiva teórica mediante la reinención de sus identidades y la innovación de sus prácticas tradicionales.

Esta concepción de la producción sostenible concuerda con las luchas de los movimientos sociales por la reapropiación de su patrimonio biocultural, como la ancestralidad invocada por los afrocolombianos de la región selvática del Pacífico, el *sumak kawsay* de los pueblos andinos, los «caracoles» de los zapatistas en México, y los imaginarios de sostenibilidad de tantos otros pueblos tradicionales, desde los mapuches y guaraníes en el sur de América Latina hasta los seri o los comca'ac en el árido norte de México. Los agentes privilegiados de una *sociedad negentrópica* son los campesinos tradicionales y los pueblos indígenas del mundo y los movimientos socioambientales que ellos están fomentando. Un ejemplo emblemático es la lucha de los *seringueiros* en la región amazónica brasileña, que ha establecido sus *reservas extractivas* como una estrategia de desarrollo sostenible.





## Referencias

- GEORGESCU-ROEGEN, N. (1996)[1971], *La Ley de la Entropía y el proceso económico*, Madrid: Argenteria-Visor.
- LEFF, E. (1995), *Green production. Towards an Environmental Rationality*. Nueva York: Guilford.
- (2004). *Racionalidad Ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*, México: Siglo XXI Editores.

**Enrique Leff** es un sociólogo ecológico y ecologista político mexicano, investigador principal del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Fue coordinador de la Red de Capacitación Ambiental para América Latina y el Caribe en el PNUMA (1986-2008). Su libro más reciente es *La apuesta por la vida: imaginación sociológica e imaginarios sociales en los entornos ambientales del Sur*, Siglo XXI Editores, México, 2014.





## 91. Proyectos de vida

Mario Blaser

**Palabras clave:** buena vida, colectivos basados en el lugar, pluriversos, maneras de hacer mundos

El concepto de Proyectos de Vida se inspira en el contraste señalado por los intelectuales indígenas Yshiro de Paraguay, entre la «vida buena (moderna)» ofrecida por los «proyectos de desarrollo» y sus propias nociones de «buena vida» que surgen de sus propias experiencias *en su lugar*. La diferencia clave está en la orientación, mientras que el desarrollo está orientado a difundir como universalmente válida su propia visión de una buena vida basada en la primacía de lo «Humano», los Proyectos de Vida Yshiro no solo son plenamente conscientes de la particularidad de las versiones de «buena vida» que ellos promueven, sino que además ven importante para la supervivencia que las suyas no pisoteen a las demás versiones. Por lo tanto, los Proyectos de Vida están orientados a sostener la heterogeneidad de las visiones de una «buena vida». Al establecer esta distinción en la orientación, los intelectuales Yshiro insinúan una posibilidad política incipiente que se opone al intento del Desarrollo de hacer Un Solo Mundo. Es decir, apuestan por el pluriverso.

Tomando prestado el término de los Yshiro, «Proyectos de Vida» es, por lo tanto, un concepto que quiere contribuir a la concreción del pluriverso al hacer visibles y plausibles las prácticas de buena vida de los diversos colectivos basados en el lugar que existen en el planeta. A veces, los colectivos basados en el lugar pueden verse identificados con los «pueblos indígenas», pero los términos no son sinónimos. Los colectivos basados en el lugar no son lo mismo que las «comunidades culturales» que viven en «lugares naturales» (territorios); más bien son conjuntos muy específicos que «tienen lugar» en ubicaciones específicas; un cambio de ubicación los convertiría en otra cosa. Un colectivo basado en el lugar puede describirse como una red de *personas* (humanas y no humanas), es decir, entidades dotadas de su propia dignidad, voluntad y propósito, que se vinculan a través de lazos sociales e incluso familiares. No es raro escuchar a los portavoces de los colectivos basados en el lugar referirse a los ríos, montañas, bosques o animales como abuelo, hermano, propietario del espíritu, etc. Estas no son metáforas o «creencias», sino que los





términos reflejan que lo que el Desarrollo y las instituciones modernas considerarían como territorios compuestos de «recursos» y «gente», los Proyectos de Vida los consideran como conjuntos relacionales complejos de personas humanas y no humanas.

Este enfoque centrado en las entidades que componen un colectivo basado en el lugar se basa en una serie de supuestos, a menudo expresados mediante ceremonias e historias del origen, que son compartidos por muchas tradiciones de pensamiento y práctica de las Américas:

- la existencia implica el despliegue de una fuerza o principio creativo («la historia de la vida») que no se puede entender en toda su magnitud;
- todas las entidades existentes se forman a partir de este despliegue;
- es a través de sus configuraciones específicas, formas de ser y relaciones recíprocas que las entidades contribuyen a la historia de la vida;
- interferir imprudentemente en las trayectorias de las entidades y abusar de las relaciones que sustentan ese despliegue (por ejemplo, que una parte de la relación, generalmente la parte humana, se aproveche de la otra sin tener en cuenta el equilibrio) siempre tiene consecuencias negativas para la calidad de la historia de la vida.

Estas suposiciones hablan de la relación e interdependencia que generan los colectivos basados en el lugar, e implican que es muy difícil privilegiar las necesidades de algunos de sus componentes (generalmente los humanos o algunos de los humanos) a expensas de otros sin correr el riesgo de que todo se deshaga. Por ejemplo, desde la perspectiva de un colectivo basado en el lugar al que se le ofrezca una «compensación» por la futura represa de un río, probablemente se sentirá como si alguien se acercara a usted y le dijera «mataremos a su abuelo, pero no se preocupe, le compensaremos, simplemente calculemos a cuánto dinero equivale la comida que podría aportarle y el tiempo de diversión que le proporcionaría», esto suponiendo que después usted estará bien. Esta es la razón por la que los Proyectos de Vida que surgen de los colectivos basados en el lugar a menudo están en desacuerdo con los supuestos del Desarrollo sobre la primacía de lo humano y la validez universal de su visión de una buena vida. De hecho, dada su heterogeneidad inherente, los Proyectos de Vida son antitéticos a un universo; en cambio, contribuyen a crear un pluriverso o, para citar a los zapatistas, «un mundo en el que quepan muchos mundos».

El pluriverso puede considerarse como la propuesta política incipiente de los colectivos basados en el lugar; una propuesta que es muy necesaria



a la hora de hacer frente a la urgente crisis planetaria sintetizada en la etiqueta Antropoceno. El Antropoceno se presenta habitualmente como un efecto secundario del desarrollo, el resultado de que la «humanidad» haya actuado sin un pleno conocimiento de las consecuencias. Esto implica que la forma de resolverlo es con más y mejores conocimientos. De ahí los esfuerzos por integrar las ciencias naturales y sociales en programas como el Proyecto de Gobernanza del Sistema Terrestre. Pero si los supuestos de los colectivos basados en el lugar concernientes a las relaciones adecuadas entre las entidades, los trasladamos a las relaciones entre diferentes «colectivos» (basados en el lugar o no), el Antropoceno aparece bajo una luz diferente. Aparece como el resultado de una práctica (desarrollo) que se concibe a sí misma como universalmente válida y carente de lugar específico, y que no tiene en cuenta la existencia de colectivos basados en el lugar. En este sentido, las «soluciones» convencionales ante el Antropoceno son tan universalistas, des/ubicadas e indiferentes hacia los colectivos basados en el lugar como lo es el desarrollo; este punto queda evidenciado por los crecientes conflictos entre los grandes proyectos de «energía verde» (por ejemplo, eólica o solar) y las comunidades locales.

Por lo tanto, en lugar de soluciones universalistas, lo que tal vez requiera la crisis actual es el fomento de prácticas heterogéneas para una buena vida, asociadas con los colectivos basados en el lugar. Algo similar están haciendo muchos pueblos indígenas y afrodescendientes en las Américas que, aunque no siempre sin contradicciones, tienen la intención de conservar sus proyectos de vida. Al negarse a proponer visiones universales, los Proyectos de Vida dejan claro que la paradójica tarea común de concretar el pluriverso requiere que los colectivos basados en el lugar encuentren sus propias formas específicas de «avanzar juntos en la diferencia» con los demás colectivos con los que han tejido redes.

## Referencias:

- BLASER, M. (2010), *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*. Durham: Duke University Press.
- CAJETE, G. (2000), *Native science: Natural laws of interdependence*. New Mexico: Clear Light Publishing.
- SACHS, W. (1992), «One World». En W. Sachs, (coord.) *The Development Dictionary*, pp. 111-1226. Londres: Zed Books.
- VERRAN, H. (2013), «Engagements between disparate knowledge traditions: Toward doing difference generatively and in good faith». En L. Green (coord.) *Contested ecologies: Dialogues in the South on nature and knowledge*. Ciudad del Cabo: HSRC Press.





## Recursos

Life Projects Network (<https://www.lifeprovida.net>), es un portal web trilingüe (castellano, inglés y francés) al cuidado de Mario Blaser para promover debates y enseñanzas sobre los proyectos de vida en las Américas y el resto del mundo.

**Mario Blaser** es un antropólogo argentino-canadiense y titular de la Cátedra de Investigación de Canadá en Estudios Aborígenes de la Memorial University de Terranova. Es autor de *Storytelling Globalization from the Paraguayan Chaco and Beyond* (Duke University Press, 2010) y coeditor de *Indigenous Peoples and Autonomy: Insights for the Global Age* (University of British Columbia Press, 2010) y *In the Way of Development: Indigenous peoples, Life Projects and Globalization* (Zed Books, 2004).





## 92. Reconstrucción rural

Sit Tsui

**Palabras clave:** rural, campesino, China

Como respuesta a los problemas causados por la industrialización y la modernización en un país en desarrollo como China, la reconstrucción rural se ha planteado como un proyecto político y cultural en defensa de las comunidades campesinas y la agricultura. Estos esfuerzos de base son independientes, paralelos o entran en conflicto con proyectos iniciados por el Estado o por partidos políticos. La reconstrucción rural puede convertirse en una política alternativa «desmodernizadora» como un intento de construir una plataforma para la democracia masiva y de experimentar la integración participativa para la sostenibilidad entre zonas urbanas y rurales.

Desde la década de 1920 hasta la década de 1940, diversos reconocidos académicos y académicas se involucraron activamente desde diferentes perspectivas con los movimientos para la reconstrucción rural. James Yen, que recibió una educación cristiana occidental, promovió un movimiento de educación masiva y el fortalecimiento de la sociedad civil en el condado de Ding, en el norte de China y luego en el suroeste de China. Liang Shuming, confuciano y budista, abogó por la gobernanza rural a través de la recuperación del conocimiento y la cultura tradicionales en el municipio de Zouping, provincia de Shandong. Lu Zuofu, propietario de una compañía naviera, estableció empresas sociales e infraestructuras públicas para modernizar la ciudad de Beibei, en el suroeste de China. Tao Xingzhi combinó la educación para la supervivencia con el comunismo. Huang Yanpei diseñó programas de capacitación vocacional para la población rural. Después de 1949, James Yen continuó sus proyectos de reconstrucción rural en Taiwán, Filipinas y diferentes países de Asia, América Latina y África.

La reconstrucción rural contemporánea es una respuesta a la creciente brecha rural-urbana y la polarización social consecuencia, entre otras cosas, de la reforma del mercado iniciada en 1979, con las industrias manufactureras del país orientadas a la exportación, la demanda de mano de obra barata y el impacto en la economía china de la crisis financiera mundial. La reconstrucción rural, como movimiento indispensable para



defender el estilo campesino de vida, fue propuesta en 1999 por Wen Tiejun, entonces investigador del Ministerio de Agricultura y luego Decano Ejecutivo del Instituto de Estudios Avanzados para la Sostenibilidad, de la Universidad Renmin de China. Él acuñó el término *sannong*, refiriéndose a las tres dimensiones rurales de campesinos, aldeas y agricultura. Desde 2004, las cuestiones *sannong* han sido aceptadas oficialmente como «las más importantes entre todas las tareas importantes» en el Documento Central N° 1 del Partido y del Estado. Si bien el gobierno ha promovido el desarrollo rural invirtiendo más de 10 billones de RMB (~ 1,2 billones de dólares) en infraestructuras y bienestar durante los últimos doce años, la reconstrucción rural prioriza la autoorganización y la democracia de masas. La mayoría de estos esfuerzos locales son autónomos, funcionan en base a la iniciativa propia y, en ocasiones, complementan las políticas estatales.

Wen Tiejun ha movilizado a funcionarios, aldeanos, académicos y estudiantes universitarios para que trabajen juntos en la reconstrucción rural. Las mujeres rurales, en especial, desempeñan un papel importante en la organización sobre el terreno, y su participación está ampliamente documentada en el Proyecto Mujeres de Paz en el Mundo (PeaceWomen Across the Globe) conducido por Lau Kin Chi y Chan Shun Hing, profesores de la Universidad de Lingnan, Hong Kong. Entre los diversos esfuerzos de reconstrucción rural, algunos hechos destacables incluyen la «Edición Rural» de *China Reform*, un periódico nacional que defiende los intereses campesinos. En 2001 se creó el Centro de Reconstrucción Rural de Liang Shuming para ofrecer programas de capacitación para estudiantes universitarios y cooperativas campesinas. En 2002 se creó el Hogar de Trabajadores Migrantes de Beijing para ofrecer programas culturales y educativos a los trabajadores del campo. En 2003 se estableció el Instituto de Reconstrucción Rural James Yen, que ha organizado programas de capacitación campesina y promovido la agricultura ecológica. En 2005 se estableció el Centro de Educación Popular James Yen para promover el conocimiento popular local y cursos para trabajadores campesinos. En 2008 se estableció el Green Ground Eco-Tech Center para promover la cooperación rural-urbana, la agricultura apoyada por la comunidad y las habilidades y técnicas ecológicas; administra la Granja Little Donkey, un proyecto común del Gobierno del Distrito de Haidian y el Centro de Reconstrucción Rural de la Universidad Renmin de China. En 2009 se celebró en Beijing la primera Conferencia de Agricultura con Apoyo Comunitario de China. En 2013 se creó la Asociación para el Fomento de la Cultura Comunitaria Doméstica Afectuosa, con el fin de



organizar campañas para reconocer los esfuerzos de la población rural en la defensa del patrimonio rural. En 2015 se lanzó el Sistema de Garantía Participativa de la agricultura social orgánica, para fomentar una red nacional de grupos de trabajo agroecológicos. Además, en toda China existen fundamentos para la reconstrucción rural a partri de diversos experimentos. Estos incluyen proyectos de desarrollo rural integrado en Yongji de la provincia de Shanxi, Shunping de la provincia de Hebei, Lankao y Lingbao de la provincia de Henan; proyectos de financiación rural en Lishu de la provincia de Jilin; y proyectos de educación popular y colegios comunitarios en Xiamen y Longyan de la provincia de Fujian.

El nuevo movimiento para la reconstrucción rural ha llegado a compartir experiencias con movimientos populares en la India, Nepal, Filipinas, Tailandia, Indonesia, Japón, Corea del Sur, Brasil, Perú, México, Ecuador, Argentina, Venezuela, Egipto, Turquía, Sudáfrica y Senegal, entre otros. Estos intercambios han allanado el camino para organizar tres Foros Sur-Sur sobre Sostenibilidad en Hong Kong y en Chongqing entre 2011 y 2016.

La reconstrucción rural promueve la participación social, la agricultura ecológica y los medios de vida sostenibles. Está comprometida con los Tres Principios del Pueblo: el sustento de las personas, la solidaridad de las personas y la diversidad cultural de las personas. Enfatiza la renovación organizativa e institucional de los campesinos: la puesta en práctica de experimentos locales exhaustivos, aplicando los conocimientos de la comunidad.

A lo largo del siglo XX, China pasó por varios cambios de régimen político, pero independientemente de quién estaba en el poder, la meta principal fue la modernización, en beneficio de una pequeña élite y en detrimento de la mayoría de la población. Sin embargo, si la China rural logra afianzar la promoción de relaciones interdependientes y de cooperación dentro y entre las comunidades, esto no solo protegerá los medios de subsistencia de la mayoría de la población, sino que también servirá como factor de resistencia ante las crisis externas derivadas del capitalismo global. En este sentido, las experiencias históricas y contemporáneas de reconstrucción rural, basadas en el pequeño campesinado y en las comunidades aldeanas, ofrecen una alternativa a la modernización destructiva.

## Referencias

WONG, E. y S. TSUI (2015), «Rethinking 'Rural China', Unthinking Modernization: Rural Regeneration and Post-Developmental Historical Agency». En





*The Struggle for Food Sovereignty: Alternative Development and the Renewal of Peasant Societies Today*, coordinado por Rémy Herrera y Kin Chi Lau, 83-108. Londres: Pluto Press.

TIEJUN, W., L. KIN CHI, et al. (2012), «Ecological Civilization, Indigenous Culture, and Rural Reconstruction in China». *Monthly Review: An Independent Socialist Magazine*, febrero, vol. 63, nº 9: 29-35.

TIEJUN, W., Z. CHANGYONG, L. KIN CHI (eds). (2015), *Sustainability and Rural Reconstruction*. Beijing: China Agricultural University Press.

## Recursos

Green Ground Eco-Tech Centre; promueve la cooperación rural-urbana y los conocimientos agroecológicos. Sitio web: <http://littledonkeyfarm.com/>.

Liang Shuming Rural Reconstruction Centre; coordina programas de capacitación para estudiantes universitarios y cooperativas agrícolas. Sitio web: <http://www.3nong.org/>.

La Global University for Sustainability auspicia una red internacional para una sostenibilidad ecológica y socioeconómica justa. Sitio web: <http://our-global-u.org/oguorg/>.

**Sit Tsui** es profesora asociada en el Instituto para la Reconstrucción Rural de China, Southwest University, Chongqing, China. Es una de las fundadoras de la Global University for Sustainability.





## 93. Religiones chinas

Liang Yongjia

**Palabras clave:** confucianismo, taoísmo, ecología

El concepto de «religiones chinas» hace referencia a las creencias y prácticas religiosas que se originaron y transmitieron desde China a través de los siglos. Las más influyentes que han sobrevivido son el confucianismo y el taoísmo. El confucianismo fue fundado por Confucio (551-479 a.C.), que incorporó los rituales del reino en un sistema de pensamiento y prácticas basado en la idea de piedad y lealtad filiales. Se convirtió en la ideología imperial en el siglo II a.C. y mantuvo su vigencia en China hasta principios del siglo XX. El taoísmo se institucionalizó alrededor del siglo I d.C. a partir de sincretizar diferentes filosofías sobre el universo y la salvación; continuó siendo una de las religiones más influyentes en China a lo largo de dos milenios, en gran parte debido a sus prácticas difusas e inmensamente populares.

La expresión «religiones chinas» apareció por primera vez en Occidente en los relatos de los jesuitas del siglo XVII, y fue utilizada por Max Weber en *La religión de China: Confucianismo y taoísmo* (1915). La construcción elitista de Weber genera la impresión de que el confucianismo y el taoísmo son las religiones auténticamente operativas en China, aunque no se las pueda entender sin tener en cuenta al budismo y otras religiones. Además, tanto el confucianismo como el taoísmo declinaron significativamente a principios del siglo XX, experimentando cambios radicales para abordar mejor los problemas contemporáneos, lo que condujo a reinterpretaciones de sus conceptos y tradiciones respecto a la armonía, la naturaleza, la justicia y la ecología.

A principios del siglo XX, el confucianismo había perdido su autoridad e instituciones debido a la desaparición del imperio chino. En las tres primeras décadas de la República Popular China (RPC), se le denunció aún más como un remanente feudal. Con la entrada del siglo XXI, el confucianismo ha experimentado un fuerte resurgimiento con el apoyo del Estado. Los principales actores son los «neoconfucianos continentales», que están dispuestos a lograr que el confucianismo sea una religión reconocida por el Estado y así dirigir al país hacia un constitucionalismo confuciano.





Los revivalistas creen mayoritariamente que el confucianismo puede superar la crisis de la modernidad occidental, con técnicas sociales y corporales alternativas relacionadas con la paz interior, la solidaridad comunitaria, la civilidad y la autolimitación (Tu, 2010). Ofrecen soluciones a la corrupción política, la disparidad económica, la inestabilidad social y el desastre ecológico. Creen que la modernidad, caracterizada por la democracia liberal y el capitalismo global, ya no es deseable para China. En su lugar, el confucianismo educaría a China y al mundo sobre la vida espiritual, moral y ritual; algo así como una «religión civil» (Jensen, 1997: 4). Muchos de ellos promueven la lectura de clásicos confucianos en instituciones educativas y ofrecen capacitación a empresarios, políticos, profesionales y buscadores de una senda espiritual. También hay ambientalistas que reorientan la perspectiva antropocéntrica confuciana para adecuarla a las ideas de armonía con la naturaleza, al anhelo de longevidad, a la aceptación de las dificultades y al deseo de una justicia sostenible. La Alianza Internacional de Ecología Confuciana (ICEA, por sus siglas en inglés) trata de combinar la sabiduría confuciana y la ciencia ecológica, para fomentar una red global que genere conciencia sobre la grave crisis ecológica planetaria.

El renacimiento contemporáneo del confucianismo permanece en gran medida en un nivel retórico. Al carecer de poder institucional, se muestra principalmente activo a través de escritos filosóficos, esfuerzos comerciales, activismo de base y cabildeo político. El movimiento recuerda a varios movimientos sincréticos, redentores y salvacionistas que florecieron hace un siglo, como la Vía Consistente (Yiguandao) y la Iglesia Confuciana (Kongjiaohui) (Goossaert y Palmer, 2011: 91-122). La mayoría de sus ideas son invocaciones especulativas de un mundo mejor, pero el movimiento también se está institucionalizando. Su potencial para ofrecer formas alternativas de desarrollo radica en su perspectiva ética sobre la armonía de los seres humanos, la sociedad y el mundo (Fei, 1992 [1948]).

A diferencia del confucianismo, el taoísmo está ampliamente difundido. A principios del siglo XX, el taoísmo fue duramente atacado por los pensadores chinos de la Ilustración, que lo rechazaron como supersticioso, pseudocientífico y egoísta. El taoísmo se institucionalizó débilmente en 1912 (Goossaert y Palmer, 2011: 43-66), mientras que las prácticas difusas han continuado influyendo en la vida social china.

A comienzos del siglo XXI, las élites taoístas comenzaron a promover el valor de la armonía entre seres humanos y naturaleza. El canon fundador del taoísmo, el Tao Te Jing, es presentado como una de las primeras



enseñanzas de ética ecológica en la historia humana. Muchos eruditos taoístas argumentan que el taoísmo había descubierto que los humanos son parte del universo y que deberían «volver a la inocencia» (*fanpu guizhen*) manteniendo relaciones armoniosas con la naturaleza en lugar de subyugarla. Otras ideas en esta misma línea incluyen la «no acción» (*wuwei*), la «nutrición de la vida» (*yangsheng*) y el «pensar menos, desear menos» (*shaosi guayu*); todas ellas promueven la explotación moderada de los recursos naturales y un uso constreñido del placer (Girardot et al., 2001).

Los eruditos y practicantes taoístas alaban las virtudes del altruismo, la simplicidad y la compasión en el taoísmo, pues todas ellas contribuyen a la salud de los cuerpos, de los espíritus, de las sociedades y de las naciones. Aseguran que las antiguas enseñanzas pueden curar los trastornos de la modernidad: el consumismo excesivo, la crisis energética, la contaminación, la inseguridad alimentaria, la disparidad de ingresos y la injusticia social. La Asociación Taoísta China promueve el ecologismo que halla su expresión en la arquitectura taoísta, las técnicas corporales, los rituales, la vegetación, el drenaje de agua y la quema de incienso. Afirma que el fundador del taoísmo, Lao Zi, es «el Dios de la protección ecológica» (Duara, 2015: 43-44).

Las prácticas taoístas en la vida cotidiana están llenas de conocimientos prácticos sobre comida, técnicas corporales, geomancia y rituales comunitarios. Los chinos no tienen dificultad en valorar las ideas de uso restringido de los recursos, del flujo equilibrado de energía cósmica y del arte de la no agresividad. Los templos de las aldeas están llenos de actividades que enfatizan la reciprocidad entre los humanos y la energía cósmica. Los parques urbanos están llenos de ancianos que practican el flujo adecuado de energía vital. La alimentación, los ejercicios de respiración y el cultivo espiritual reflejan las ideas taoístas de equilibrio y limitación. Independientemente de la promoción institucional, este taoísmo difuso es el verdadero lugar donde se encarnan y practican formas alternativas de bienestar humano.

## Referencias

- DUARA, P. (2015), *The Crisis of Global Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FEI, H. (1992 [1948]), *From the Soil: The Foundations of Chinese Society*, traducido al inglés por Gary G. Hamilton y Zheng Wang. Berkeley: University of California Press.



- GIRARDOT, N. J., J. MILLER y X. LIU (eds.) (2001), *Daoism and Ecology: Ways Within a Cosmic Landscape*. Cambridge, MA: Harvard Divinity School.
- GOOSSAERT, V. y D. PALMER. (2011), *The Religious Question in Modern China*. Chicago: The University of Chicago Press.
- TU, W. (2010), *The Global Significance of Concrete Humanity: Essays on the Confucian Discourse in Cultural China*. Nueva Delhi: Centre for Studies in Civilizations y Munshiram Manoharlal Publishers.

**Liang Yongjia** es profesor de antropología en la Facultad de Sociología de la Universidad Agrícola de China. Está especializado en religión y etnicidad en China. Entre sus publicaciones recientes, se cuentan *Reconnect to Alterity: Religious and Ethnic Revival in Southwest China* (Routledge) y artículos periodísticos sobre herencia cultural, parentesco y don.



## 94. Revolución

Eduardo Gudynas

**Palabras clave:** revolución, desarrollo, ontología, capitalismo, socialismo

Un cambio revolucionario más allá del desarrollo es una idea cuyo momento ha llegado. Es indispensable a la hora de afrontar la actual crisis social y ambiental; es urgente dado el ritmo acelerado de destrucción del medio ambiente y los medios de vida de la gente; y es inmediato en el sentido de que es posible practicarlo aquí y ahora. Un nuevo significado de revolución debe permitirnos cuestionar radicalmente las bases conceptuales del desarrollo e ir más allá de la modernidad.

El concepto de revolución implica una serie de cambios políticos y culturales sustanciales. Considerando la Revolución Francesa como el ejemplo más conocido, la revolución era entendida como indispensable para romper con un orden injusto y transformar las instituciones y formas de representación política, incluido el tejido social y económico de la sociedad. Con diferentes grados y énfasis, este concepto se utilizó para describir un cambio radical en México, Rusia, China y Cuba, entre otros países.

La idea de revolución también ha sido fundamental para promover las prácticas convencionales de desarrollo. Tal es el caso de las revoluciones industrial, tecnológica, de internet y del consumo. Dichas revoluciones reforzaron las ideas básicas del desarrollo, a la vez que lograban cambios sustanciales en la estructura de la sociedad.

Acontecimientos más recientes trastocan el concepto. En algunas regiones todavía hay movimientos sociales importantes que defienden las concepciones tradicionales de revolución, por ejemplo, como un medio para superar el capitalismo y avanzar hacia el socialismo. En Europa central y oriental, la salida del «socialismo real» se presentó como una revolución, aunque en dirección opuesta, hacia las economías de mercado. Inversamente, las experiencias revolucionarias socialistas, por ejemplo, en China o Vietnam, mantienen ese discurso pero sus estrategias de desarrollo son funcionales al capitalismo. Y aunque las revoluciones islámicas reforzaron las críticas contra el desarrollo, al atacar su eurocentrismo, no dejan de respaldar el crecimiento económico.

Desde principios del siglo XXI, América Latina fue testigo de un giro a la izquierda con varios gobiernos que se describían a sí mismos como



revolucionarios (Venezuela, Bolivia, Ecuador y Nicaragua). Pero adoptaron estilos neodesarrollistas que impulsaron el crecimiento económico a través de la apropiación intensiva de los recursos naturales.

Por lo tanto, nos enfrentamos a una variedad de acontecimientos que han sido descritos como revolucionarios, particularmente respecto a la dimensión política, pero que también influyen sobre los aspectos culturales, económicos y religiosos de la sociedad. En todos estos casos, no obstante, los componentes básicos del desarrollo sobrevivieron, como el crecimiento económico, el consumismo, la apropiación de la naturaleza, la modernización tecnológica y la debilidad democrática. Se da una situación paradójica en la que las revoluciones clásicas (por ejemplo, Rusia o China) y las revoluciones recientes (por ejemplo, el socialismo del siglo XXI en América del Sur), ya fuesen seculares o religiosas, todas gravitaron en torno a la idea de desarrollo. Algunas de estas revoluciones mostraron resultados positivos con respecto a la representación política y a la igualdad social, pero permanecieron atrapadas en fines instrumentales orientados hacia la conquista del Estado (particularmente las versiones leninista, trotskista y maoísta). Todas fallaron en promover alternativas al desarrollo.

Esto podría explicarse por el hecho de que todas las tradiciones políticas modernas comparten el mismo trasfondo. De hecho, la idea de revolución maduró junto con otras categorías de la modernidad, como el Estado, los derechos, la democracia, el progreso y el desarrollo.

La persistencia del desarrollismo ha llevado a muchos activistas y miembros de la academia a desilusionarse con las experiencias revolucionarias, y a argumentar que el concepto ya no es aplicable a las realidades actuales, favoreciendo en cambio un énfasis en las prácticas locales. Sin embargo, esta posición da lugar a un obstáculo importante, puesto que las propuestas a favor de alternativas radicales al desarrollo implican toda una serie de transformaciones revolucionarias.

Dado que todas las variedades actuales de desarrollo son insostenibles, cualquier alternativa radical debe cuestionar sus conceptos compartidos, asentados en la modernidad. El radicalismo que tal esfuerzo implica requiere una práctica y un espíritu revolucionarios. Pero una revolución en el sentido moderno podría fomentar, por ejemplo, un cambio en el régimen del Estado o reemplazar una modalidad de desarrollo por otra. Por lo tanto, se hace necesario crear una nueva interpretación de la idea de revolución, capaz de superar la modernidad y de imaginar una alternativa a su ontología.

Este concepto de revolución conlleva un acto de rebelión ante la modernidad, señalando sus límites y explorando alternativas a ella; requiere

una imaginación innovadora para diseñar y ensayar otras racionalidades y sensibilidades, así como una política más amplia, que involucre a diversos sectores sociales, con sus prácticas y experiencias.

Esta manera de entender la revolución posee similitudes sustanciales con la idea andina de *pachakuti*. *Pachakuti* hace referencia a la disolución del orden cosmológico prevaleciente, a la vez que se instala un estado de desorden que permite el surgimiento de otra cosmovisión. Por lo tanto, una revolución en términos de *pachakuti* no aspira a destruir la modernidad, sino a provocar la desorganización y disolución de sus estructuras, generando así otras interpretaciones y afectos. Implica una significativa recreación.

Las prácticas de este tipo de revolución tienen muchos antecedentes. La experiencia del desorden y la recreación se nutre tanto de ideas racionales (como la evidencia abrumadora de la crisis social y ambiental), como también de experiencias afectivas, artísticas, espirituales y mágicas. Esta revolución no respalda las monoculturas, sino una diversidad de expresiones, es colectiva y requiere una transformación personal, particularmente en la recuperación del valor de la vida (con ejemplos en Mahatma Gandhi o Ivan Illich, el zapatismo o el *buen vivir*). En este sentido, la revolución permite una ruptura con los valores utilitarios, reivindicando múltiples formas de asignar valor (por ejemplo, estético, religioso o ecológico), a la vez que acepta el valor intrínseco del mundo no humano.

Puesto que el desarrollo es un constructo performativo, producido y reproducido constantemente por todos nosotros a través de las prácticas diarias, esta revolución interrumpe esa performatividad, por ejemplo, paralizando la mercantilización de la sociedad y la naturaleza. Estas y otras características de la modernidad se convierten así en desorganizadas, lo que lleva a una consecuencia inevitable y a veces incómoda: una revolución que se aparta tanto del capitalismo como del socialismo.

Las prácticas políticas prefiguradas de esta revolución se entrelazan de forma sinérgica, al tiempo que se difunden por toda la sociedad, se concretan en acciones, afectos y otros modos de hacer política, particularmente a través de la rebeldía intersticial que surge de la dignidad y la autonomía. Es esta una revolución con la coparticipación de actores no humanos, incluidos los animales y otros seres vivientes. Reinterpreta el significado de sociedad (por ejemplo, la posibilidad de un «proletariado animal»).

Este tipo de revolución desorganiza la dualidad entre la sociedad y la naturaleza, al tiempo que permite la recreación de cosmovisiones relacionales (por ejemplo, para reincorporar a la sociedad en la naturaleza y viceversa) y amplía la noción de «sujetos» a los no humanos.

En resumen, mientras la modernidad se presenta como un dominio universal independiente, ocultando sus límites y neutralizando la búsqueda de alternativas, esta revolución desorganiza, expone y fractura los límites de la modernidad al abrirlos a otras ontologías. El acto revolucionario consiste en crear las condiciones que posibiliten nuevas aperturas ontológicas.

### Recursos

- HOLLOWAY, J. (2003), *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Barcelona: Viejo Topo.
- WILLIAMS, R. (1983), «Revolution». En R. Williams, *Keywords*, 270-74. Nueva York: Oxford University Press.

**Eduardo Gudynas** es investigador sénior en el Centro Latinoamericano de Ecología Social (CLAES) de Montevideo, Uruguay; investigador asociado en la Facultad de Antropología de la Universidad de California, Davis; y asesor de diversas organizaciones de base sudamericanas.



## 95. Salarios para el trabajo doméstico

Silvia Federici

**Palabras clave:** tareas domésticas, salarios, estrategia, feminismo

La campaña a favor del salario para el trabajo doméstico de la década de 1970 fue un momento histórico importante para el empoderamiento de las mujeres bajo el capitalismo. Al subrayar la centralidad del trabajo reproductivo, exigiendo que las tareas domésticas fueran reconocidas como trabajo y remuneradas, dicha campaña inició una estrategia política internacional para la liberación de la mujer, puso a prueba al capitalismo y demostró la superficialidad del feminismo convencional «basado en los derechos».

Según Dolores Hayden, la campaña se originó a fines del siglo XIX, cuando después de la Guerra Civil algunas feministas de Estados Unidos pidieron «salarios para las amas de casa». En la década de 1940, Mary Inman, miembro del Partido Comunista, argumentó el caso en su libro *In Woman's Defence*, pero no logró convencer al partido para que lo adoptara en su programa.

Fue en la década de 1970 cuando los salarios para el trabajo doméstico pasaron de ser una demanda, para que las tareas hogareñas fuesen compensadas monetariamente, a convertirse en una perspectiva política sobre el papel de las mujeres y el trabajo reproductivo en la acumulación capitalista. Esto comenzó con la formación de una red feminista internacional, presente en diferentes países, para exigir que el Estado, como capitalista colectivo, pagase salarios a *cualquiera* que realizase este trabajo. El razonamiento detrás de esta estrategia sistémica lo aportó la teórica política y activista italiana Mariarosa Dalla Costa en 1972. Este documento fue rápidamente traducido y divulgado como aporte fundacional de la campaña, con el título de «Las mujeres y la subversión de la comunidad».

En oposición a la tradición marxista que representaba el trabajo doméstico como un servicio personal, un legado de la sociedad precapitalista que sería superado por la industrialización plena de la economía, Dalla Costa argumentó que el trabajo doméstico es el pilar de la acumulación capitalista, contribuyendo directamente a la plusvalía mediante la producción de la fuerza de trabajo, es decir, la capacidad laboral de los trabajadores.







Como constructo capitalista, las tareas domésticas eran invisibilizadas como trabajo e impuestas como trabajo no pagado, pues esta devaluación beneficia a la clase capitalista que, sin ella, tendría que proporcionar servicios sociales para que las trabajadoras puedan presentarse en el lugar de trabajo. En resumen, el capitalismo ha acumulado una inmensa riqueza a expensas de las mujeres, que se han visto obligadas a depender de los hombres para sobrevivir o asumir un doble turno de tareas, dentro y fuera del hogar.

La demanda de «salarios para el trabajo doméstico» puso de manifiesto la inmensa cantidad de trabajo no remunerado que las mujeres hacen para el capital, descubriendo todo un terreno de explotación hasta entonces normalizado como «trabajo de las mujeres». También reveló el poder social que este trabajo potencialmente confiere a quienes lo realizan, ya que el trabajo doméstico reproduce al trabajador y, por lo tanto, es la condición de cualquier otra forma de trabajo.

Al identificar a los verdaderos beneficiarios del trabajo reproductivo, la campaña de salarios por el trabajo doméstico liberó a las mujeres de la culpa que siempre experimentaron por rechazar dicha tarea. Más importante aún, la campaña representó una alternativa crucial a la habitual reivindicación feminista liberal por la igualdad de derechos con los hombres y el acceso a ocupaciones masculinas tradicionales. Este feminismo convencional dejaba intactos el «regalo» gratuito de las mujeres al capital y la división sexual del trabajo con sus jerarquías laborales.

Los salarios para las tareas domésticas nunca generaron una lucha masiva, aunque en esos años las reivindicaciones por los derechos sociales de las mujeres en Estados Unidos y la defensa del subsidio familiar en Inglaterra demostraron su importancia para las mujeres proletarias. Las feministas liberales e incluso socialistas se opusieron a la campaña de salarios, argumentando que institucionalizaría a las mujeres en el hogar. Pero tres décadas de reestructuración del «trabajo reproductivo» y la integración de las mujeres en la economía mundial como trabajadoras asalariadas, han demostrado su permanente relevancia en las políticas de los movimientos por la justicia social.

El acceso al trabajo asalariado no ha liberado a las mujeres del trabajo doméstico no remunerado, ni ha cambiado las condiciones en el «lugar de trabajo», hecho que permitiría a las trabajadoras cuidar de sus familias y a los hombres compartir las tareas domésticas. En Estados Unidos, las mujeres no tienen todavía un programa de baja por maternidad estipulado por el gobierno, como es el caso en muchos otros países. El trabajo reproductivo, en su mayoría hecho por mujeres, todavía no se paga, aunque como argumento en mi libro *Revolución en punto cero*, son ahora





las mujeres inmigrantes, mal pagadas y terriblemente explotadas, las que realizan esta clase de trabajos.

Varias características de la campaña de salarios para las tareas domésticas confirman su validez como un positivo programa transformador. De ponerse en práctica, se produciría una transferencia masiva de riqueza del segmento superior de la sociedad al segmento inferior. Esto es hoy más necesario que nunca, dada la precarización del trabajo, el desmantelamiento del Estado de bienestar y la crisis reproductiva que enfrentan las comunidades proletarias de todo el mundo. En este aspecto, la campaña es similar a la demanda de un ingreso básico garantizado. Pero la ventaja de los salarios para los trabajos domésticos es que lleva a juicio al capital, definiendo esta transferencia como una reapropiación de la riqueza producida por las mujeres e impugnando la expansión del trabajo no remunerado impuesta por el capitalismo.

Además, como escribe Louise Toupin: «Salarios para las tareas domésticas» abre un nuevo campo de negociaciones entre las mujeres y el Estado sobre la cuestión de la reproducción, reuniendo a las trabajadoras domésticas remuneradas y no remuneradas, para redefinir la relación de las mujeres con el trabajo, dentro y fuera del hogar, el matrimonio, la sexualidad, la procreación y sus identidades como mujeres.

No menos importante, centrar la lucha anticapitalista en la valorización de las actividades que permiten la reproducción de la vida es una condición esencial para superar la lógica del capital. Una lógica que prospera con la devaluación, monetaria o de otro tipo, debe ser cuestionada para recuperar la creatividad de esa clase de trabajo. No obstante, esta lucha dentro de las relaciones salariales capitalistas es solo un comienzo. Para ser políticamente transformadora, debe ir acompañada de una reorganización del trabajo doméstico de una manera menos aislada, más cooperativa y socializada.

Si los salarios para las tareas domésticas son reivindicados por un movimiento vigoroso, su cuestionamiento de las formas más ocultas y normalizadas de explotación alterará las relaciones de poder, no solo entre las mujeres y el capital, sino entre las mujeres y los hombres, y entre las mujeres mismas; mediante formas que contribuyan a unificar a la clase trabajadora.

## Referencias

- DALLA COSTA, M. (1972), «Women and the Subversion of the Community». En M. Dalla Costa y S. James, *The Power of Women and the Subversion of the Community*. Bristol: Falling Wall Press.





## SALARIOS PARA EL TRABAJO DOMÉSTICO

- FEDERICI, S. (2012), *Revolución en punto cero: Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- HAYDEN, D. (1985), *The Grand Domestic Revolution*. Cambridge, MA: MIT Press.
- INMAN, M. (1941), *In Woman's Defense*. Los Angeles: Committee to Organise for the Advancement of Women.
- TOUPIN, L. (2014), *Le salaire au travail ménager: Chronique d'une lutte féministe internationale (1972-1977)*. Montreal: Les éditions du remue-ménage.

### Recursos

*Archivio di Lotta Femminista per il salario al lavoro domestico. Donazione Mariarosa Dalla Costa*, Biblioteca Civica - Centro Culturale Altinate/San Gaetano, Vía Altinate 71, Padova, Italia: [biblioteca.civica@comune.padova.it](mailto:biblioteca.civica@comune.padova.it)

**Silvia Federici** es una militante feminista y profesora emérita de la Hofstra University de Nueva York. Es autora de *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (2004), *Revolución en punto cero: Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas* (2012) y coordinadora de *The New York Wages for Housework Committee 1973-76: History, Theory, Documents* (de próxima aparición).





## 96. Selva viviente - Kawsak Sacha

Paty Gualinga

**Palabras clave:** selva, yachags, pachamama, llakta, allpamama, yakumama, kawsak yaku, pueblos indígenas

La selva viviente (*Kawsak Sacha*) es un espacio donde fluye la vida de una gran cantidad y multiplicidad de seres, desde el más pequeño hasta el ser más grande. Proviene de todos los mundos: animal, vegetal, mineral y cósmico, cuya función es equilibrar, revitalizar la energía emocional, psicológica, física, espiritual como parte vital fundamental de todo ser viviente. Es el dominio de lo sagrado que existe en bosques primarios, con cascadas, lagunas, pantanos, montañas, ríos, árboles milenarios, donde los seres supremos de la naturaleza habitan y regeneran los ecosistemas vitales para la humanidad. *Kawsak Sacha* también es el espacio de transmisión de conocimiento a los *yachaks* (shamanes), donde se conectan con los seres y la sabiduría de los ancestros y los lugares vivientes, manteniendo el equilibrio natural del universo, la perpetuidad cultural, y la armonía y continuidad de la vida conectados como hilos invisibles en todo el universo, visto este no desde la tradicional perspectiva dualista y monocultural.

La selva, para los pueblos indígenas que habitan en la Amazonia, es vida. Todo el mundo del *kawsak sachá* tiene energía y simboliza el espíritu humano tanto por su fortaleza como por su grandeza, pensamiento interior donde el alma y la vida son uno solo con la Pachamama y que hace parte de nuestra formación desde el mismo momento de ser concebidos. Aunque la perspectiva de selva viviente es un concepto de los pueblos amazónicos, el Pueblo de Sarayaku hace público lo sagrado de la selva viviente, proyectándolo hacia otras culturas y sociedades con el fin de aportar al conocimiento profundo de la Naturaleza.

Otros pueblos indígenas del mundo tienen conceptos similares que son mencionados como espíritus y no como seres que tienen vida y viven en espacios sagrados por su pureza, como en los bosques primarios de la Amazonia, cuya existencia está amenazada por la contaminación y la extracción. La desaparición de estos seres ocasiona conflictos ambientales y desaparición de los ecosistemas. La diferencia entre espíritus y seres del bosque es que los primeros no mueren y los segundos, regeneradores y





protectores de la Naturaleza, pueden morir y desaparecer, poniendo en riesgo la vida de los pueblos indígenas.

Cada espacio y cada elemento de la Naturaleza y la selva tienen sus actores. En cada uno de estos hay *llakta* (pueblos) paralelos con poblaciones llamadas *runa*, que también son las casas y refugios de los animales sagrados. Cada montaña y los grandes árboles se comunican mediante redes de hilos invisibles por donde los *supay* (seres superiores de la selva), se movilizan y se comunican en todos los lugares de la Selva Viviente.

El Kawsak Yaku o el Agua Viva aflora por todas partes, desde las cascadas que actúan como puertas de entrada que comunican las lagunas y los grandes ríos, por donde transitan los *yakuruna* o seres del agua y los *yakumama* (anaconda) hasta el gran río Amazonas. En los ríos y cochas los *yakuruna* son los que conservan la abundancia de la ictiofauna. Cuando el *yakumama* abandona su morada, el río y las lagunas se vuelven estériles y desérticas.

La *allpamama* (madre tierra) nos da todo, nos protege, nos alimenta, mantiene el calor. La tierra y la selva son las que nos dan la energía y el aliento de vida. De ellas vienen la sabiduría, la visión, la responsabilidad, la solidaridad, el compromiso, las emociones que mantienen al ser humano junto a los suyos, a su familia, a los que ama y lo que espera en un futuro como resultado de sus esfuerzos y normas de vida.

Mediante la transmisión del *muskuy* (visión y sueños), el espíritu humano, que habita en el Kawsak Sacha, recibe aquella energía que simboliza la vida humana tanto por su fortaleza como por su grandeza, pensamiento interior donde el alma y la vida son uno solo con la Pachamama y que hace parte de nuestra formación desde el inicio de la concepción, para formar parte del *runa kawsay*.

En lo que se refiere al *runakuna kawsay* (vida de un pueblo), los principios son: mantener y sostener la vida comunitaria, así como la unidad familiar, tener una institución organizada y con gobernabilidad consolidadas, con decisiones participativas y colectivas que incluyen mujeres, jóvenes, niños y ancianos. Practicar, transmitir y perpetuar los conocimientos tradicionales, culturales y espirituales con toda libertad. Tener asentamientos humanos adecuados e infraestructuras propias de la cultura kichwa. Asegurar la soberanía alimentaria de la población.

Lo anterior implica desarrollar una economía propia que no se basa en la acumulación de los bienes, implica fomentar una economía solidaria y recíproca, fortaleciendo las iniciativas de producción sustentables y sostenibles respetando los recursos naturales y humanos, con prácticas y tecnologías *kichwas* apropiadas, siempre respetando el equilibrio con





PATY GUALINGA

la Naturaleza. Esta economía se expresa en mingas, en pescas comunitarias, trueques de productos y servicios, pero en la actualidad también se realiza una planificación para responder a nuevas formas de ver el tema económico.

El *sumak allpa* (tierra sana) nos invita a gozar de una tierra sana con un ecosistema biodiverso y frágil sin contaminación, cuidando y manteniendo con un nivel de conciencia la abundancia faunística y florística de la selva. Conservando y respetando las zonas sagradas y vivientes. Preservando la integridad del territorio donde se rige en base a reglas de manejo y uso basadas en las leyes de conservación del pueblo *kichwa*, mediante zonificaciones territoriales propias establecidas por el pueblo.

Los principios fundamentales del *sacha runa yachay* (conocimiento *kichwa* del hombre de la selva) es perpetuar el conocimiento de nuestros ancestros, las prácticas culturales y espirituales que permiten seguir ejerciendo acciones propias, las prácticas de salud tradicional, curaciones y uso de plantas medicinales, conjuntamente con nuestros *yachaks* o sabios.

Valorar la habilidad de la arquitectura tradicional propia acorde a la realidad de nuestro entorno de la selva, practicar el arte (cerámica, construcciones de instrumentos de caza, de movilidad, de pesca). El arte de la música, los cantos sagrados, los tambores la danza son parte imprescindible del *sacha runa yachay*. Eso se logra con la transmisión y las prácticas de las técnicas propias de preparación y uso de suelo para cultivar, técnicas de caza y pesca y recolección de frutos. Desarrollar una educación con rostro humano y visión abierta que valore como punto de partida el conocimiento propio y se interrelacione respetuosamente con otras culturas. Mantener la solidaridad entre las familias-*ayllus* en base a las mingas (trabajos colectivos). Conservar el equilibrio y relación del ser humano con la Naturaleza, perpetuar el concepto de selva viva y viviente, con sus actores: sus amos y dueños, y sus máximos representantes: los *yachaks* o sabios, hombres de ciencia con el más alto estudio sobre la Naturaleza y sus seres.

La vida y la cosmovisión del pueblo de Sarayaku son parte integral y fundamental del conocimiento para continuar manteniendo nuestra identidad como pueblo *kichwa*.

**Paty Gualinga.** Nacida en Sarayaku, el 21 de septiembre de 1969. Indígena *kechwa*. Bachillerato en comercio, diplomaturas en Derechos Humanos, litigio, gestión ambiental y comunicación. Gerente Regional del Ministerio de Turismo en la Amazonia Consultora en temas Amazónicos. exdirigente de la Mujer y Relaciones Internacionales del pueblo Sarayaku en Ecuador.





## 97. Sentipensar

Patricia Botero Gómez

**Palabras clave:** genealogías del río, pueblos afrodescendientes, teorías socioterritoriales en movimiento, ontologías relacionales

«Sentipensar» es una palabra que las personas y pescadores afrodescendientes utilizan en muchas comunidades ribereñas de Colombia. «Sentipensar significa actuar con el corazón usando la cabeza», como un pescador del río San Jorge, en el Caribe colombiano, le explicó al sociólogo Orlando Fals Borda a mediados de los años ochenta.

Sentipensar constituye un léxico afectivo de estos pueblos que, al vincular experiencia y lenguaje, crean una promesa revolucionaria, una gramática para el futuro. «El corazón, tanto o más que la razón, ha sido hasta el día de hoy una defensa efectiva de los espacios de las comunidades de base. Tal es nuestra fuerza secreta, aún latente, porque otro mundo es posible».

Sentipensar es una visión y una práctica radical del mundo, en la medida en que cuestiona la abrupta separación que la modernidad capitalista establece entre mente y cuerpo, razón y emoción, humanos y naturaleza, secular y sagrado, vida y muerte. Es un elemento poderoso en el diccionario de los pueblos que encontramos en la genealogía de las culturas de los ríos y anfibias; se puede percibir en esas otras historias y geografías que sobreviven, como dicen las comunidades del río Patía, en «bibliotecas vivientes» inscritas en el corazón, y en formas intergeneracionales de habitar el mundo. Estas formas de existencia revelan arraigadas visiones del mundo relacional entre los ámbitos humanos y no humanos, que estos pueblos han podido defender de los feroces ataques de la moderna ontología de la separación. Como lo expresara un líder de la comunidad negra de La Toma, en el sudoeste de Colombia, refiriéndose a la lucha de su comunidad contra el proyecto de desviar su amado río Ovejas para alimentar a la gran represa de Salvajina: «el río no es negociable; honramos nuestras tradiciones, aprendidas de nuestras abuelas, ancestros y ancianos, y esperamos que sea lo que aprendan nuestros *renacientes*».

Sentipensar expresa una resistencia activa a la tríada capitalista de la desposesión, la guerra y la corrupción, que borra las cosmovisiones



ancestrales, a veces milenarias, que acompañan a las luchas de los pueblos. Las comunidades de base tienen una clara comprensión de esto; como ellos mismos dicen, *Para que el desarrollo entre, la gente tiene que irse*. El Proceso de Comunidades Negras (una vasta red de organizaciones negras), lo explica en términos de la interrelación que debe existir entre ser negro (identidad), el espacio para ser (el territorio), la autonomía para el ejercicio del ser, y su propia visión del futuro, vinculando estos principios con la compensación de las deudas históricas causadas por las persistentes políticas racistas. Estos principios estaban en juego en la reciente Convergencia de Mujeres Negras Cuidadoras de la Vida y los Territorios Ancestrales, que afirmaba que «nuestra política se basa en el afecto, el amor y la bondad colectivos».

La globalización ha acentuado los conflictos ontológicos (entre visiones del mundo o cosmovisiones). En el río San Jorge, por ejemplo, las comunidades pesqueras coexistieron con la expansión colonial del ganado; hoy en día, la minería legal e ilegal destruye los manglares y hace que los jóvenes abandonen sus conocimientos y su comercio. Como ellos afirman, seguirán plantando manglares, porque sin manglares no hay peces y sin peces no hay pescadores ni pescadoras.

Sentipensar vive en el conocimiento ancestral y en las economías de los pueblos, como lo demuestran los proyectos de jóvenes de comunidades afrodescendientes en el suroeste de Colombia, como los del río Yurumanguí y La Alsacia. En estos proyectos autónomos, los jóvenes y las mujeres se enfrentan al modelo patriarcal capitalista de educación y de economía que ha arrasado con las formas comunales de conocimiento consustancial y mundos de vida. Es desde estas zonas de afirmación del Ser que la gente crea sus propias teorías socioterritoriales en movimiento, permitiéndonos visualizar las autonomías colectivas y plurales arraigadas en los territorios, y una amplia gama de alternativas de transición que las categorías disciplinarias convencionales, funcionales al nefasto sistema de la modernidad capitalista, invisibilizan.

Estas formas afrolatinas de resistencia, sustentadas por el sentipensar, constituyen una política de la esperanza que reimagina el mundo a partir de realidades que no fueron totalmente colonizadas por las categorías modernas. «Sentipiensan» e imaginan mundos que no dependen de la capitalización de los mundos de vida, del Estado y de los discursos del progreso.

Entre los silencios, el olvido y la elocuencia sin palabras, *la palabra* es cantada por los tambores nacidos del dolor de los esclavos negros, que



conocen bien la existencia de los hermosos mundos contenidos en las aguas, las aves y los árboles. Tal como lo expresan, «Si no hay inspiración, no hay vida; es por eso que la música y la alegría provienen de las canciones y los idiomas del río» Al ritmo del tambor y de la tierra, estos grupos crean referencias para nuestra época, que nos permitirían pasar de las políticas de la muerte a las políticas de la vida. Nos llaman a sentipensar con la tierra y a escuchar el «sentipensamiento» de los territorios y sus pueblos, en lugar de prestar atención a las descontextualizadas categorías del desarrollo y el crecimiento.

Sentipensar tiene lugar entre *mingas* y *tongas* (formas de trabajo colectivo tradicional indígena y afrodescendiente, respectivamente) orientadas hacia el posdesarrollo y el Buen Vivir. Sentipensar con el territorio implica pensar desde el corazón y la mente, o el corazonamiento, como dicen las personas inspiradas en la experiencia zapatista. De tal manera, en los intersticios y contra los discursos y prácticas racistas y patriarcales y el conocimiento académico convencional, sobrevive un área de afirmación del Ser que cura el vínculo primario con la tierra y los territorios; aquí se encuentra una de las fuentes más fértiles de la soberanía alimentaria y de la autonomía cultural y política de los pueblos.

## Referencias

- FALS-BORDA, O. (1986), *Mompox y la loba. De retorno a la madre tierra*, edited by Carlos Valencia. Bogotá: Universidad Nacional.
- (2008), *El Socialismo Raizal*. Caracas: El Perro y la Rana.
- ESCOBAR, A. (2014), *Sentipensar con la tierra*. Medellín: Unaula.
- Proceso de Comunidades Negras (PCN). (2016). *Declaración del Encuentro Nacional e Internacional de Mujeres Negras Cuidadoras de la Vida y Los Territorios Ancestrales*. <https://renacientes.net/2016/11/25/primer-encuentro-nacional-e-internacional-de-mujeres-negras-cuidadoras-de-la-vida-y-los-territorios-ancestrales/>.

## Recursos

- Fals Borda analiza el concepto de sentipensar: <https://www.youtube.com/watch?v=LbJWqetRuMo>
- Machado, Botero, Mina, Escobar comp. (en prensa). *Buen Vivir Afro*. Manizales: Proceso de Comunidades Negras (PCN) y Universidad de Manizales. <https://buenvivirafro.wordpress.com>.



PATRICIA BOTERO GÓMEZ

**Patricia Botero** es profesora de Ciencias Sociales y Humanas en la Universidad de Manizales, Colombia. Es miembro de Gaidepac (Grupo de Académicos e Intelectuales en Defensa del Pacífico Colombiano) y colabora con la campaña *Otro Pacífico Posible* del Proceso de Comunidades Negras.





## 98. Soberanía energética

Daniela Del Bene, Juan Pablo Soler, Tatiana Roa

**Palabras clave:** energía, resistencia, alternativas, soberanía, transformación

El término soberanía energética alude a proyectos políticos y visiones tendientes a una generación, distribución y control justos de las fuentes de energía por parte de comunidades movilizadas, con fundamentos ecológicos y culturales, tanto urbanas como rurales, en formas que no afecten negativamente a otros y respetuosas con los ciclos ecológicos. La soberanía energética actúa como un eslogan para que las organizaciones y movimientos reclamen el derecho a tomar decisiones sobre la energía, entendida como un bien común natural y como base de vida para todos. También se refiere a la pluralidad de alternativas sistémicas en curso que desafían el paradigma energético dominante controlado por poderes centralizados.

El concepto de soberanía energética se ha utilizado desde la década de 1990 en América Latina para cuestionar la privatización de los servicios básicos por parte de las empresas transnacionales y la «corporativización» de las empresas estatales. De forma similar a la reivindicación de soberanía alimentaria por parte de los movimientos de agricultores, la soberanía energética se ha vuelto popular entre organizaciones y movimientos populares de todo el mundo, especialmente después de 2000, como respuesta a múltiples formas de extractivismo, pobreza energética, oligopolio corporativo, patriarcado, privatización y acuerdos comerciales, guerras y crímenes utilizados para asegurar el abastecimiento de combustibles fósiles.

Más recientemente, también se ha convertido en una reacción ante el cambio climático y contra la industria de los combustibles fósiles. Por ejemplo, la soberanía energética ha sido incluida en las nuevas constituciones de Ecuador y Bolivia. En Europa, el problema se ha abordado en varias campañas que cuestionan el oligopolio de la energía y buscan crear nuevas empresas públicas (Barcelona), o en el marco de una transición general hacia las «energías renovables» (*Energiewende* en Alemania, donde principalmente se utiliza el término «democracia energética»), o para remunicipalizar los servicios y redes de energía urbana (Boulder en EE UU, Hamburgo, Berlín, Londres, etc.).

La soberanía energética defiende el derecho a decidir qué fuente de energía explotar, cuánto producir, cómo, por quién, dónde y para quién.





En consonancia con las propuestas ecofeministas, exige descolonizar tanto la estructura hegemónica del modelo energético como las estructuras mentales para entender la energía como tal. La descolonización de la energía implica cuestionar creencias profundamente arraigadas, como la comprensión universal de la Energía (con «E» mayúscula) como la generación abstracta y uniforme de energía con fines comerciales, y como una factor para la acumulación de capital. También implica diferenciar la *Energía* de los innumerables y contextualmente diversos usos de la *energía*, con «e» minúscula (Hildyard et al., 2012), que es capaz de adaptarse a lo largo del tiempo y el espacio a diferentes ecologías y geografías humanas.

La alianza entre actores (organizaciones por la justicia ambiental, poblaciones afectadas por proyectos energéticos, sindicatos y habitantes de zonas urbanas) de diversos sectores demuestra no solo la complejidad sino también el gran potencial de la soberanía energética como proyecto político. En Colombia, el movimiento de pueblos afectados por represas, Movimiento Ríos Vivos, exige que cualquier represa propuesta incluya tanto la soberanía energética como la del agua, debido a la estrecha conexión entre las comunidades y sus culturas del agua, así como la relación directa entre la dominación histórica sobre los pueblos y la que afecta a los recursos hídricos.

En Brasil, el Movimiento de Afectados por las Represas (MAB) se alió con sindicatos en la Plataforma Obrera y Campesina para la Energía para analizar la deuda histórica que los megaproyectos y las empresas energéticas han contraído con los afectados, y de tal modo elaborar una propuesta de política energética y minera para el país (Proyecto Energético Popular).

En Estados Unidos e internacionalmente, las federaciones Trade Unions for Energy Democracy (TUED) y Public Service International (PSI) también entienden la energía como un tema común y esencial para todos los sectores sociales, que es importante para la reestructuración de las relaciones económicas y productivas, y para abordar la salud pública y la seguridad de los trabajadores.

La soberanía energética cuestiona la oposición entre «urbano» y «rural» cuando se trata de impactos socioambientales: los afectados por un modelo energético injusto no son solo los desplazados por megaproyectos, sino todos aquellos a quienes se les impone la socialización de costes y de quienes se extraen beneficios extras. Los pobres en energía de las zonas urbanas deben ser considerados empobrecidos o robados, y los procesos democráticos percibirse como distorsionados por las puertas giratorias entre los políticos y los empresarios de la energía. En España, Reino Unido o Bulgaria, por ejemplo, los habitantes de las ciudades se han organizado



para denunciar el aumento de las tarifas eléctricas y la violación de las leyes diseñadas para proteger a las familias vulnerables (por ejemplo, en Barcelona, por la Alianza contra la Pobreza Energética).

La soberanía energética aborda también el problema de la tecnología y el conocimiento en las transiciones energéticas. Reivindica la descentralización, relocalización y diferenciación de la generación de energía, la tecnología y el conocimiento. Plantea un desafío epistémico para reconsiderar nuestro *territorio* no como un mero depósito de *recursos* naturales, sino como un todo sociocultural, donde uno encuentra el sentido de la existencia y donde se basan y arraigan los *proyectos de vida* políticos conscientes, responsables y placenteros (Escobar, 2008). O, como dicen algunas comunidades latinoamericanas, *planes de permanencia en los territorios* o *proyectos de buen vivir*.

Las propuestas a favor de la soberanía energética inevitablemente se enfrentan con limitaciones y conflictos. Al sacudir los fundamentos de las relaciones de producción, desafía a los sectores poderosos de nuestras sociedades: compañías de energía, constructoras, élites políticas y financieras, el establishment militar, etc. ¿Cuáles serían, por ejemplo, las implicaciones para las estructuras de los estados y gobiernos modernos? ¿Requerirá la soberanía energética una reestructuración del contexto administrativo para gestionar un nuevo modelo energético? ¿Cómo puede evitar los grupos cerrados y excluyentes y, en cambio, promover la colaboración de comunidades abiertas, quizás basadas en un principio de subsidiariedad? ¿Las iniciativas por la soberanía energética ayudarán finalmente a redefinir los límites al consumo y establecer patrones de uso de energía que sean verdaderamente sostenibles para un territorio determinado?

A pesar del calado de estos desafíos, una mirada más cercana revela que ya se han implementado y están funcionando diferentes modelos, por ejemplo, las cooperativas de electrificación rural en Costa Rica (una de ellas, COOPELESCA), las cooperativas Som Energía y GoiEner en España y RETENERGIE en Italia, junto con iniciativas de remunicipalización urbana. Todos ellos merecen ser valorados y defendidos como poderosos multiplicadores potenciales.

## Referencias

- ANGEL, J. (2016), *Towards Energy Democracy*. Transnational Institute. Disponible en <https://www.tni.org/en/publication/towards-energy-democracy>.
- ESCOBAR, A. (2008), *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. Duke University Press.



DANIELA DEL BENE, JUAN PABLO SOLER, TATIANA ROA

HILDYARD, N., L. LOHMAN, y S. SEXTON (2012), *Energy Security for What? For Whom?* Londres: The Corner House.

## Recursos

Red Catalana para la Soberanía Energética (XSE) 2012, Energy Sovereignty. Disponible en: [http://www.odg.cat/sites/default/files/energy\\_sovereignty\\_0.pdf](http://www.odg.cat/sites/default/files/energy_sovereignty_0.pdf).

Kunze K. y S. Becker, *Energy Democracy in Europe*. Disponible en <http://rosalux-europa.info/userfiles/file/Energy-democracy-in-Europe.pdf>.

Movimiento Ríos Vivos. 2016. *Propuestas de debate para la transformación del Modelo Energético en Colombia*. Disponible en: <https://defensaterritorios.wordpress.com/2016/08/25/politica-energetica-colombiana-y-propuestas-del-movimiento-rios-vivos-para-su-transformacion/>.

**Daniela Del Bene** es la coordinadora del EJAtlas.org en la Universitat Autònoma de Barcelona, miembro de Research & Degrowth, y de la Red para la Soberanía Energética (XSE) de Cataluña.

**Juan Pablo Soler** es miembro del movimiento colombiano Pueblos Afectados por las Represas y en Defensa de los Territorios - Movimiento Ríos Vivos- y del Movimiento Latinoamericano de Pueblos Afectados por Represas (MAR).

**Tatiana Roa** es la coordinadora general de Censat Agua Viva - Amigos de la Tierra Colombia.





## 99. Soberanía y autonomía alimentarias

Laura Gutiérrez Escobar

**Palabras clave:** La Vía Campesina, agroecología, sistemas agroalimentarios

Según la define el movimiento campesino transnacional La Vía Campesina, la soberanía alimentaria hace referencia al «derecho de los pueblos a alimentos sanos y culturalmente apropiados producidos mediante métodos ecológicamente sensatos y sostenibles, y su derecho a determinar sus propios sistemas alimentarios y agrícolas (La Vía Campesina, 2007). Este grupo articuló por primera vez el concepto en la Cumbre Mundial sobre la Alimentación (CMA) de 1996, en Roma, convocada por la Organización para la Alimentación y la Agricultura (FAO), como respuesta al concepto de «seguridad alimentaria». La seguridad alimentaria es un principio rector de las políticas gubernamentales y de los organismos multilaterales para combatir el hambre en el mundo y la pobreza rural. Al proponer la Soberanía Alimentaria, La Vía Campesina rechazó los crecientes intentos de las élites globales para definir la seguridad alimentaria según el modelo neoliberal de mercado.

Los gobiernos, las organizaciones multilaterales y las empresas alimentarias legitiman los acuerdos y políticas de «libre» mercado en nombre de la «seguridad alimentaria». Como resultado, los pueblos y las naciones, particularmente en el Sur global, se vuelven cada vez más dependientes de los mercados internacionales para adquirir alimentos «baratos», y más vulnerables a la especulación, el acaparamiento de tierras, el *dumping* y otras prácticas desiguales que socavan su capacidad de alimentarse a sí mismos. Los campesinos se convierten en desposeídos migrantes sin tierra en las ciudades, ya que no pueden competir contra las importaciones de alimentos subsidiados, o semisiervos de proyectos de agronegocio que suministran materias primas a diversos sectores, desde la industria de comida rápida y altamente procesada hasta el sector de la energía supuestamente limpia, para la producción de etanol y otros agrocombustibles.

La seguridad alimentaria refuerza los principios fundamentales de la moderna agricultura industrial y la Revolución Verde, incluido el uso de insumos intensivos en capital y de origen químico, el monocultivo y las semillas «mejoradas» como las híbridas y, más recientemente, las varie-





dades genéticamente modificadas. La industrialización de la agricultura y la alimentación ha dado lugar a la expansión de 1) «desiertos verdes», o plantaciones donde solo las plantas consideradas rentables pueden crecer y reproducirse, amenazando así la agricultura campesina y la (agro)bio-diversidad; y 2) comida altamente procesada, comida rápida y alimentos que envenenan a humanos y animales. En otras palabras, la seguridad alimentaria se alinea con el paradigma occidental de «desarrollo» como equivalente a la explotación y manipulación de plantas y animales en laboratorios, granjas de engorde, plantaciones, fábricas y mercados para el beneficio exclusivo de algunos seres humanos (Shiva, 2000).

El concepto de soberanía alimentaria ha evolucionado desde 1996, ya que múltiples organizaciones, comunidades y ONG dentro y fuera de La Vía Campesina lo han adaptado y debatido en respuesta a sus variadas condiciones políticas y de vida. Uno de esos debates se centra en el tema de cómo ampliar el movimiento de la soberanía alimentaria, para que sea resiliente desde el punto de vista ambiental, socioeconómico y político ante el cambio climático y el poder corporativo, sin perder la diversidad y la autonomía de las iniciativas locales por la soberanía alimentaria. (McMichael, 2013).

Otro tema de discusión se relaciona con el término «soberanía». Sin duda, La Vía Campesina ha enmarcado la soberanía alimentaria dentro de un paradigma de autonomía que implica el derecho de todos los pueblos y naciones a la autonomía o el autogobierno para definir sus propios sistemas alimentarios, en lugar de estar sujetos a las demandas e intereses de países lejanos y de los mercados y empresas que no asumen sus responsabilidades. La soberanía alimentaria, por lo tanto, da prioridad a las economías y mercados locales y nacionales y fortalece la agricultura campesina y en pequeña escala. No obstante, algunos movimientos agrarios han propuesto la «autonomía alimentaria» como requisito previo a la soberanía alimentaria, para enfatizar el carácter basado en el lugar de la producción de alimentos, las formas no liberales de toma de decisiones democráticas y la autonomía respecto a las instituciones estatales. Para reflejar dicha complejidad semántica y política, proponemos el concepto dual de soberanía y autonomía alimentarias.

La soberanía y la autonomía alimentarias se han convertido en un grito de guerra para una amplia gama de conflictos relacionados con la tierra, el agua y el acaparamiento de semillas; los agrotóxicos; la corporativización de los sistemas agroalimentarios; la conservación de la biodiversidad y los derechos de la naturaleza; la biotecnología agrícola y el patentado de las formas de vida; el trabajo de los campesinos y los derechos humanos; la







desnutrición y el hambre; y la provisión de alimentos en centros urbanos, entre otras tantas luchas (Desmarais, 2007).

La soberanía y la autonomía alimentarias se originan, y continuamente emergen, de los conocimientos, historias y experiencias de pueblos y comunidades en lucha de todo el mundo. Como resultado, la soberanía y la autonomía alimentarias son un marco analítico, un movimiento social y un proyecto político (McMichael, 2013). Implican una alternativa radical, que busca transformar las desigualdades estructurales insertas en los sistemas agroalimentarios, incluidos los discursos e instituciones de ayuda al desarrollo, y también explora la transición a diferentes modelos basados en los principios de afirmación de la vida. La soberanía y la autonomía alimentarias implican la defensa de los conocimientos, las prácticas y los territorios de los pueblos productores de alimentos, incluidos campesinos, pescadores, pastores y agricultores urbanos, como espacios para la reproducción y el desarrollo de la vida y las comunidades de múltiples especies. Esto contrasta con la gestión racionalizada de la vida y la muerte de plantas y animales con fines de lucro y de crecimiento económico bajo el sistema alimentario empresarial. La realidad y el potencial transformador de la soberanía y la autonomía alimentarias reside en la defensa de tres de tales principios que aseguran la vida: los bienes comunes, la diversidad y la solidaridad.

Primero, según un paradigma de soberanía y autonomía alimentarias, las semillas, la tierra, el agua, el conocimiento, la biodiversidad, y cualquier otra cosa que sustente material, simbólica o espiritualmente a un pueblo en un territorio, se consideran bienes comunes. En lugar de «recursos» para ser explotados y privadamente apropiados, una perspectiva de los bienes comunes reconoce su condición colectiva e inalienable.

En segundo lugar, la soberanía y la autonomía alimentarias reconocen que la (agro)biodiversidad y la diversidad cultural son intrínsecamente interdependientes. Contra las tendencias homogeneizantes de los sistemas agroalimentarios modernos, la soberanía alimentaria protege y alienta la multiplicidad de sistemas de producción de alimentos en todo el mundo, que prosperan gracias a la diversidad de semillas, animales, alimentos, conocimientos, prácticas laborales, tipos de mercados, paisajes y ecosistemas.

En tercer lugar, la solidaridad entre los productores y consumidores de alimentos de todo el mundo y para con las próximas generaciones es fundamental para la soberanía y la autonomía alimentarias. Las estrategias para fomentar la solidaridad incluyen el «comercio transparente que garantiza un ingreso justo para todos los pueblos, y los derechos de los consumidores para controlar sus alimentos y nutrición» y los siste-



mas alimentarios ecológicamente responsables, como los basados en la agroecología, para que las generaciones futuras puedan abastecerse en sus territorios. En el fondo, la soberanía y la autonomía alimentarias implican sistemas alimentarios basados en «nuevas relaciones sociales libres de opresión y desigualdad» (La Vía Campesina, 2007).

## Referencias

- La Vía Campesina* (2007), *Food Sovereignty and Trade. Nyéléni Declaration*. Disponible en <https://viacampesina.org/en/index.php/main-issues-mainmenu-27/food-sovereignty-and-trade-mainmenu-38/262-declaration-of-nyeli>.
- SHIVA, V. (2003), *Cosecha robada: El secuestro del suministro mundial de alimentos*. Barcelona: Paidós.
- MCMICHAEL, Ph. (2013), «Historicizing Food Sovereignty: A Food Regime Perspective», *Conference Paper, no. 13. International Conference. Food Sovereignty: A Critical Dialogue*. Yale: Yale University y Journal of Peasant Studies.

## Recursos

- ETC Group: Una organización no lucrativa que promueve la soberanía alimentaria y las tecnologías agrícolas responsables, especialmente en el Sur global. Sitio web: <http://www.etcgroup.org/>.
- Red por una América Latina Libre de Transgénicos (RALLT): Una red de organizaciones agroecológicas y de ahorro de semillas que promueve la soberanía alimentaria y se moviliza contra la introducción de organismos modificados genéticamente en América Latina. Ver: <http://www.rallt.org/>.
- African Centre for Biodiversity: Una organización sin fines de lucro que lleva a cabo investigaciones y actividades de promoción, en asociación con movimientos sociales, para promover la soberanía alimentaria en África. Ver: <http://acbio.org.za/>.

Nacida en Bogotá, Colombia, **Laura Gutiérrez Escobar** tiene una licenciatura en historia (Universidad Nacional de Colombia, Bogotá), una maestría en Estudios Latinoamericanos (Universidad de Texas, Austin) y un doctorado en antropología de la Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill.



## 100. Software libre

Harry Halpin

**Palabras clave:** ordenadores, software, propiedad intelectual, bienes comunes

A medida que el mundo está cada vez más unido por una densa red de ordenadores interconectados, la pregunta central de nuestra era es tecnológica: ¿Cómo se puede mantener la libertad en un mundo que cada vez más no está manejado por los humanos sino por el software? El software libre responde a esta pregunta actualizando la tradicional noción predigital de libertad para incluir la dependencia de la humanidad del software. El interrogante que deberá responder cualquier forma política futura no incluye solo la preservación de la libertad humana, sino su ampliación mediante un mayor control autónomo popular de la infraestructura informática por parte de los propios usuarios.

En la actualidad, las capacidades favorecidas por Internet están monopolizadas por unas pocas grandes empresas de Silicon Valley, como Google, Apple, Facebook y Microsoft. Nuestras capacidades cognitivas ampliadas están arbitradas por un software que, en la práctica, está privatizado. Esto denota un giro diferente en el capitalismo, con una mano de obra digital centrada en la *programación* y que se convierte en la nueva forma hegemónica de trabajo asalariado. Esto no quiere decir que los trabajos tradicionales de fábrica y de extracción de recursos se hayan vuelto obsoletos, ¡ni mucho menos! Sin embargo, este tipo de trabajo está siendo deslocalizado, en condiciones cada vez más brutales y precarias, a los países de la «periferia» y a algunas zonas excluidas en los países centrales. La falta de inversión en software y el simultáneo énfasis en la producción industrial y la extracción de recursos hace que los «países en desarrollo» sean meros engranajes que proporcionan bienes con escaso margen y mano de obra barata, mientras que el capitalismo se reorganiza en torno al software.

El software favorece la automatización, el reemplazo del trabajo humano por máquinas. El lenguaje que coordina globalmente estas máquinas es el código. El ordenador se define como una universal máquina de Turing, una máquina que es infinitamente flexible en comparación con otras herramientas especializadas, pues la misma máquina puede ser reorganizada para ser más eficiente o reprogramarse para nuevas prestaciones. El núcleo del capitalismo ya no es la fábrica, sino el código.





¿Qué pasaría si la gente pudiese controlar el código? El software libre inscribe cuatro libertades fundamentales en el propio código: 1) la libertad de ejecutar el programa como se desee, para cualquier propósito 2) la libertad de estudiar cómo funciona el programa, y cambiarlo para que haga su cómputo como uno desee 3) la libertad de redistribuir copias para ayudar a los vecinos y 4) la libertad de distribuir entre los demás copias de las versiones modificadas. Estas libertades significan que las personas pueden controlar el software para sus propios fines en virtud de tener acceso al código fuente, como lo establece la Free Software Foundation, «el software libre es una cuestión de libertad, no de precios» (Stallman, 2017). El software libre es un programa político que va más allá del simple «código abierto» y del «acceso libre» al código, aunque proporciona acceso abierto al código porque la libertad lo requiere.

El software libre fue inventado como un truco a la ley estadounidense de derechos de autor por el hacker Richard Stallman en el MIT, que vio que la cultura de compartir software desarrollado por hackers estaba siendo cercada por empresas comerciales como Microsoft. Con el fin de crear una resistencia legalmente vinculante a estos nuevos cercamientos cognitivos, Stallman creó la GPL (General Public License). Dado que el copyright del software se otorga por defecto al desarrollador, este puede otorgar licencias de su software a un número ilimitado de personas, preservando así las cuatro libertades fundamentales para la posteridad. La licencia GPL requiere que todos los trabajos derivados también usen la GPL, por lo que las tradicionales restricciones obligatorias del copyright se transforman en un *copyleft* que, en cambio, requiere que se garanticen las cuatro libertades. Otras licencias de «código abierto», como la licencia MIT o la mayoría de las licencias Creative Commons (que directamente en los derechos de autor al dominio público) no impiden que las obras derivadas puedan acabar apropiadas privadamente. Con la licencia GPL, no solo se puede asegurar un trabajo específico de software para así preservar las capacidades humanas, sino que los software puestos en común pueden crecer de forma viral. La GPL ha demostrado ser una licencia y una metodología de software notablemente exitosas. Por ejemplo, GNU/Linux genera actualmente la mayor parte de la arquitectura de Internet, e incluso el Android de Google se basa en un núcleo de software gratuito, aunque luego Google desplaza componentes esenciales a la nube de su propiedad.

El software libre resuelve problemas previamente insuperables para quienes buscan la soberanía tecnológica, tanto a escala individual como colectiva. Primero, permite a los programadores establecer nuevos tipos de solidaridad social mediante la programación colectiva de código, a



diferencia del desarrollo de software patentado, que se conserva en el silo de una sola empresa. En segundo lugar, los usuarios de software libre están facultados por diseño para convertirse ellos mismos en programadores, ya que tienen la capacidad de aprender a programar y hacer modificaciones al código. En tercer lugar, el código abierto es la única garantía de seguridad, ya que permite a los expertos controlar el código. No hay pagos por licencia y las actualizaciones de seguridad son gratuitas, lo que evita muchos ataques cibernéticos. Finalmente, aunque el código puede mantenerse «en la nube» (es decir, alojado en los ordenadores de otras personas), las versiones de la GPL como Affero GPL pueden garantizar que el código fuente del software que se ejecuta en los servidores estará disponible como parte de los bienes comunes. La GPL es un prerrequisito para descentralizar Internet y plantar cara al poder del capitalismo informático.

El software libre es esencial para el futuro de los movimientos sociales. No se puede retroceder a la vida preindustrial sin software y ordenadores. Los ordenadores son la formalización matemática de una abstracta teoría filosófica de la causalidad en el mundo material, por lo que pueden tomar muchas formas, desde la computación cuántica a la biológica, y en el futuro, formas que se integren en la ecología. Rechazar por completo los ordenadores, de llevarse a su extremo, equivaldría a rechazar todo tipo de máquinas y conduciría a la humanidad al trabajo penoso y al provincialismo perpetuos; difícilmente un futuro prometedor. Es igualmente ingenuo imaginar que el capitalismo derivará, mediante la propagación de los ordenadores, en una utopía socialista donde no será necesario trabajar. Desde la difusión de Indymedia hasta la telefonía móvil Rhizomática gestionada comunitariamente en Oaxaca, y hasta el plan de infraestructura ecológica autónoma que utiliza software libre en Rojava, el software libre ha estado ayudando silenciosamente a los movimientos sociales durante décadas, al proporcionar el software que las luchas requieren. En términos de posdesarrollo, lo que se necesita es una estrategia que fomente la libertad individual y colectiva a través de la potenciación tecnológica de las capacidades humanas. Como estas capacidades dependen cada vez más de los ordenadores, el software libre proporciona una táctica necesaria en la lucha por rescatar al software de los cercamientos y otorgar poder a la gente.

## Referencias

STALLMAN, R. (2017). «What Is Free Software?» (Version 1.11). *The Free Software Foundation*. Ver <http://www.gnu.org/philosophy/free-sw.html>. Las diversas versiones de GPL están disponibles en: <https://www.gnu.org/licenses/>



HARRY HALPIN

## Recursos

- GANDY, R. (1995), The confluence of ideas in 1936. *The Universal Turing Machine a Half-Century Survey*. Berlín: Springer, pp. 51-102.
- LEVY, S. (2001), *Hackers: Heroes of the Computer Revolution*. Nueva York: Penguin Books.
- MOGLEN, E. (1999). «Anarchism Triumphant: Free Software and the Death of Copyright». *First Monday*, vol. 4, no. 8.

Harry Halpin es investigador científico en el INRIA (Institut National de Recherche en Informatique et en Automatique) de París, e investigador visitante en el Socio-technical Systems Research Center del MIT. Anteriormente trabajó para W3C sobre estándares de seguridad, para luego pasar a DRM (Digital Rights Management). Es el autor de *Social Semantics* y el coordinador de *Philosophical Engineering: Toward a Philosophy of the Web*.





## 101. Subdesarrollar el Norte

Aram Ziai

**Palabras clave:** subdesarrollo, posdesarrollo, desarrollo sostenible, decrecimiento, internacionalismo

El concepto de «Subdesarrollar el Norte» («Abwicklung des Nordens») se opone tanto al discurso del «desarrollo» en general (y su imperativo de «desarrollar el Sur») como al discurso del «desarrollo sostenible» y la modernización ecológica que le acompaña. Considera a las relaciones de poder en el capitalismo global y su vocación acumuladora como la causa de la pobreza en el Sur y la degradación ecológica en todo el mundo. Por lo tanto, se centra en luchar contra estas relaciones de poder y este sistema económico. El concepto (Spehr, 1996: 209-36; Hüttner, 1997; Bernhard et al., 1997) surgió de una crítica del desarrollo sostenible, considerado una modernización ecológica del capitalismo corporativo, que reproduce ideas de superioridad occidental, fe patriarcal en la ciencia y la tecnología y confianza injustificada en la planificación y el «desarrollo» (Hüttner, 1997: 141).

Las raíces históricas del concepto se encuentran en los debates que tuvieron lugar durante la década de 1990 en el Bundeskongress entwicklungspolitischer Aktionsgruppen (BUKO), la Federación alemana de grupos internacionalistas y de solidaridad con el Tercer Mundo. Se fundamentó en el ecofeminismo y en la teoría de los sistemas mundiales, pero también en los estudios poscoloniales y el internacionalismo posmoderno, es decir, una lucha internacional por la solidaridad que trascendió los conceptos tradicionales del partido comunista como vanguardia, la clase obrera como sujeto revolucionario y el socialismo de Estado como la solución. El concepto estaba en sintonía con los enfoques ecofeministas sobre la subsistencia, pero criticaba las soluciones propuestas por centrarse excesivamente en la agricultura y muy poco en las alternativas y luchas macropolíticas. Temían que la valiosa crítica ecofeminista pudiera terminar construyendo nichos no capitalistas o alternativos, pero dejando intactas las estructuras más grandes (Bernhard et al., 1997: 195f).

El Subdesarrollo del Norte percibe al Norte no tanto como un área geográfica, sino como un modelo de sociedad y un sistema de dominación, en el que algunos grupos se ven obligados a proporcionar su trabajo





productivo, reproductivo y emocional por una miseria, mientras que otros (mayoritariamente residentes en el Norte) gozan de privilegios injustos. Entiende que el modelo de sociedad que caracteriza al mundo «desarrollado» se basa en la exclusión y, por lo tanto, no es adecuado para otras regiones del mundo, como lo sugiere el discurso del «desarrollo». El concepto se centra explícitamente no en la creación de nichos alternativos, sino en las estructuras sociales en general, que deben abordarse de abajo hacia arriba, y tiene como objetivo reducir la cantidad de trabajo y naturaleza que se explotarán dentro de estas estructuras, algo que se logrará mediante el fortalecimiento de la autonomía. Sus cinco principios son los siguientes: 1. Neutralizar la capacidad del Norte de promover intervenciones militares que le permitan acceder a la mano de obra y a la naturaleza («sangre por petróleo, no» era la consigna esgrimida contra las guerras en Iraq); 2. Acotar al sector global que empuja a las iniciativas locales a competir entre sí, eliminando así las alternativas económicas; 3. Reducir el privilegio del trabajo formal, ya que excluye a sectores importantes de la población de los beneficios del Estado de bienestar y debería ser reemplazado por la provisión de seguridad social básica para todos; 4. Apropiación directa de espacios y relaciones para la satisfacción de necesidades («tierra y libertad»); 5. Medidas para asegurar la subsistencia, evitando el uso de grandes áreas por parte del sector global y utilizándolas para la seguridad alimentaria local en el Sur; todo esto junto con la reconstrucción de estructuras que aseguren la subsistencia también en el Norte y, por lo tanto, descolonizando las regiones donde hasta hoy ciertos sectores se han beneficiado de una división colonial del trabajo (Spehr, 1996: 214-23).

Opuestamente a algunos criterios del desarrollo sostenible, Subdesarrollar el Norte insiste en que no es legítimo que los representantes del Norte, por ejemplo, eviten la deforestación de la Amazonia en nombre de una conciencia ambiental global («salvar el planeta»). A diferencia de algunos enfoques posdesarrollistas, tales criterios no pretenden evitar la occidentalización, la modernización y la industrialización. Este es el punto donde el concepto de Subdesarrollar el Norte se vincula con los debates sobre la política zapatista y el no hablar en nombre de los demás. En contraposición a los enfoques marxistas, Subdesarrollar el Norte evita explícitamente las recomendaciones sobre cómo las sociedades deben organizarse y producir, excepto el principio de que no deben hacerlo a través de la explotación del trabajo y los recursos de otros grupos. No obstante, este principio limitaría severamente los intentos de modernización e industrialización (Spehr, 1996: 224). Por sí mismo, Subdesarrollar el Norte no elimina el capitalismo, el patriarcado y el racismo, sino que plantea





un modo de enfrentar las crisis sociales y ecológicas que no favorece la reproducción de estas estructuras. Simplemente pretende proporcionar un encuadre para una posterior reconfiguración de la sociedad (Spehr, 1996: 226).

Aunque desde su inicio el concepto ha sido debatido en los círculos ecologistas internacionalistas y de izquierdas en Alemania, en los últimos años también se promueve cada vez más dentro del movimiento por el decrecimiento, como una alternativa radical a los enfoques que buscan superar el crecimiento sin hacer frente al capitalismo *per se* (Habermann, 2012). En lugar de sugerir que las crisis ecológicas pueden resolverse mediante el progreso tecnológico y las revoluciones de la eficiencia, como lo sugieren los enfoques convencionales del desarrollo sostenible, el concepto aborda sus causas estructurales. Subdesarrollar el Norte vincula la crítica del capitalismo global y del discurso del desarrollo con una perspectiva más amplia sobre las relaciones de dominación en general. Implica un intento de abolir el «modo imperial de vida» (Brand/Wissen 2013) en la metrópoli.

## Referencias

- BERNHARD, C., B. FEDLER, U. PETERS, C. SPEHR, H. STOLZ. (1997), Bausteine für Perspektiven«. En *Zeitgeist mit Gräten. Politische Perspektiven zwischen Ökologie und Autonomie*, coordinado por Schwertfisch, 183-200. Bremen: Yeti Press.
- BRAND, U., M. WISSEN (2013), «Crisis and Continuity of Capitalist Society-Nature Relationships: The Imperial Mode of Living and the Limits to Environmental Governance». En *Review of International Political Economy*, vol. 20, no. 4: 687-711.
- HABERMANN, F. (2012), Von Post-Development, Postwachstum und Peer-Economy: Alternative Lebensweisen als Abwicklung des Nordens». En *Journal für Entwicklungspoliti*, vol. 28, no. 4: 69-87.
- HÜTTNER, B. (1997), «Von Schlangen und Fröschen — Abwicklung des Nordens statt Öko-Korporatismus». En *Zeitgeist mit Gräten. Politische Perspektiven zwischen Ökologie und Autonomie*, coordinado por Schwertfisch, 139-52. Bremen: Yeti Press.
- SCHWERTFISCH (ed.) (1997), *Zeitgeist mit Gräten. Politische Perspektiven zwischen Ökologie und Autonomie*. Bremen: Yeti Press.
- SPEHR, C. (1996), *Die Ökofalle. Nachhaltigkeit und Krise*. Viena: Promedia.

**Aram Ziai** es miembro de BUKO y profesor de Políticas de Desarrollo y Estudios Poscoloniales en la Universidad de Kassel, Alemania.



## 102. Teología de la liberación

Elina Vuola

**Palabras clave:** teologías negras, indígenas y feministas latinoamericanas, dualismo espíritu-cuerpo, opción preferencial por los pobres, Papa Francisco

La Teología de la liberación se puede definir de manera sucinta o amplia. En el primer sentido, se limita a la Teología de la liberación latinoamericana, nacida de un contexto específicamente latinoamericano a fines de los años sesenta del siglo pasado. En el sentido más amplio, la Teología de la liberación también incluye teología negra, teología feminista y variaciones de las teologías de la liberación asiática y africana. La definición amplia enfatiza la interrelación de diferentes estructuras de opresión y dominación. La liberación necesariamente implica aspectos políticos, económicos, sociales, raciales, étnicos y sexuales. Me concentraré en la Teología de la liberación latinoamericana, que en la actualidad incluye todas las variantes mencionadas anteriormente, como la teología negra, feminista e indígena latinoamericanas. Es posible considerarlas a todas ellas como la expresión última de la Teología de la liberación, a pesar de que la mayoría toma distancia de sus planteamientos iniciales. Sin embargo, metodológica y epistemológicamente, pueden entenderse como parte del legado de la Teología de la liberación.

Un concepto influyente, característico de la Teología de la liberación temprana, era la teoría de la dependencia, según la cual la razón principal de la pobreza y el «subdesarrollo» del Tercer Mundo (periferia) era su dependencia de los países industrializados (centro), que estaban «desarrollados» gracias a la explotación de las regiones dependientes. La Teología de la liberación implicó también una radicalización y recontextualización de la teología política europea y la denuncia profética de la injusticia y la opresión en el cristianismo.

En la Teología de la liberación de la década de 1970, la iglesia popular (parte de la Iglesia católica y de algunas iglesias protestantes) estaba a la vanguardia de una sociedad civil emergente en América Latina. La Teología de la liberación ofrecía el lenguaje, los fundamentos y la legitimación para que los cristianos cuestionaran las políticas económicas que dejaban a grandes sectores de la sociedad en la pobreza, y para ejercer una oposición directa a los regímenes militares y sus graves violaciones





de los derechos humanos. La Teología de la liberación cambió el papel histórico de la Iglesia católica en América Latina.

Los principales logros de la Teología de la liberación son, primero, la creación de una alternativa cristiana radical desde el Sur Global, después de siglos de colonialismo y evangelización por parte del Norte Global; segundo, la crítica desde el Sur empobrecido presentaba una voz profética dentro del cristianismo mundial, que apelaba a su tradición de considerar a la pobreza y la injusticia como pecados; tercero, proporcionó una nueva metodología para que la teología contemporánea considerase los problemas del sufrimiento humano, la (in)justicia y las realidades corporales como elementos centrales.

Teólogos como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Enrique Dussel y Pablo Richard, entre otros, fueron influyentes en las primeras épocas; sus escritos constituyeron el cuerpo de la Teología de la liberación clásica. Tempranamente hubo también teólogas protestantes y feministas de la liberación. Por lo tanto, nunca fue exclusivamente una empresa católica y masculina.

La Teología de la liberación clásica sostenía que los pobres eran el punto de partida en su reflexión crítica sobre el papel de las iglesias en las zonas colonizadas por la Europa cristiana, lo que se llamó la opción preferencial por los pobres. Este punto de partida se ha desarrollado aún más desde entonces. La categoría de los pobres se ha ampliado y especificado, principalmente debido a la crítica de que la pobreza y los pobres no pueden concebirse simplemente en términos económicos o materiales. Las mujeres, los pueblos indígenas y los afrolatinoamericanos han criticado la Teología de la liberación por tener una visión demasiado limitada de la pobreza y de los pobres. Las cuestiones de racismo y sexismo no han sido centrales en la Teología de la liberación, ni se ha reflexionado más profunda y matizadamente sobre cómo la pobreza afecta a personas diferentes de manera diferente.

La actual Teología de la liberación no ha logrado incorporar las preocupaciones sociales y políticas de los movimientos sociales contemporáneos, como lo hizo la Teología de la liberación inicial en los años sesenta y setenta. Por ejemplo, las alianzas políticas entre los movimientos ecologistas, indígenas, feministas y de derechos LGBT y los sectores teológicos de la liberación de las iglesias son prácticamente inexistentes. Los teólogos de la liberación no han analizado con eficacia la crítica práctica y teórica de estos movimientos, que exigen cambios políticos concretos en las intersecciones de raza, género y sexualidad, clase, etnia y ecología. Desde sus inicios, las cuestiones relacionadas con la sexualidad y la reproducción no han sido tenidas en cuenta por la Teología de la liberación.





Además, la distancia entre los ecoteólogos de la liberación cristiana y las culturas indígenas puede reflejar un temor a lo que durante siglos se ha percibido como sincretismo y creencias no cristianas («paganas»). La rica diversidad del paisaje religioso de América Latina vive no solo en instituciones religiosas formales, como las iglesias, sino también en religiones procedentes de África (*candomblé, umbanda, vudú, santería*), en tradiciones espirituales indígenas y en diferentes formas del catolicismo popular. En todas ellas, son fundamentales el cuerpo (rituales, curación, danza, etc.), la sacralidad de la vida, la naturaleza (tierra, agua, lugares sagrados), la vida cotidiana (oraciones, curaciones, milagros, relaciones), la concreción y la visualidad (cosas tales como los *ex votos*, u ofrendas votivas) y a menudo, aunque no siempre, un mayor espacio ritual para las mujeres.

En su evaluación del cuerpo, el género, la naturaleza y las culturas indígenas, la Teología de la liberación se basa en binarios incuestionables de la teología cristiana y de la filosofía eurocéntrica, a pesar de su insistencia en lo contrario. La dicotomía espíritu-cuerpo, como han señalado muchas teólogas feministas, va de la mano con la dicotomía hombre-mujer, el dualismo Occidente-el resto, y el dualismo naturaleza-cultura. La demonización de las mujeres y los pueblos indígenas (como lo hiciese la teología clásica y colonial) o su romantización, como lo hace gran parte de la ecoteología, sin tomar en serio los problemas reales que enfrentan como seres humanos corporales, son cuestiones problemáticas.

Una nueva teología del cuerpo y la sexualidad, desde una perspectiva teológica de la liberación latinoamericana, está intentando superar algunas de las brechas del análisis relacionado con la pobreza, el racismo, el sexismo y la ecología. Este tipo de trabajo es hoy transnacional e interdisciplinario, y va mucho más allá de la Teología de la liberación latinoamericana. En este sentido, la Teología de la liberación como esquema no tiene la misma relevancia que hace algunas décadas. Esto, sin embargo, no significa que no tenga sentido, sino todo lo contrario.

La Teología de la liberación, incluidas sus versiones feminista, ecológica e indígena, está tendiendo puentes entre el legado del cristianismo en América Latina y la traumática historia de la región; hablando con una voz verdaderamente latinoamericana sobre temas globales. No obstante, hasta cierto punto, la Teología de la liberación ha seguido siendo europea, blanca y masculina, debido a su falta de solidaridad con los movimientos sociales posteriores a las dictaduras. Comprender el desarrollo y el posdesarrollo desde la perspectiva de los latinoamericanos más pobres aportaría una crítica más sustancial del racismo, el sexismo y el colonialismo en relación con la religión.





El primer papa latinoamericano, Francisco, de Argentina, nunca tuvo una relación cercana con la Teología de la liberación, pero ha promovido algunos cambios sustanciales en la visión que el Vaticano tenía de ella, a diferencia de sus dos predecesores.

## Recursos

- ALTHAUS-REID, M. (ed.) (2006), *Liberation Theology and Sexuality: New Radicalism from Latin America*. Londres: Ashgate.
- BOFF, L. (1997), *Cry of the Earth, Cry of the Poor*. Nueva York: Orbis Books.
- GEBARA, I. (1999), *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation*. Minneapolis: Fortress Press.
- VUOLA, E. (2002), *Limits of Liberation. Feminist Theology and the Ethics of Poverty and Reproduction*. Sheffield y Nueva York: Sheffield Academic Press y Continuum.
- (2011), «Latin American Liberation Theologians» Turn to Eco(theo)logy: Critical Remarks». En *Religion and Ecology in the Public Sphere*, coordinado por Celia Deane-Drummond y Heinrich Bedford-Strohm, 91-110. Londres: T & T Clark/Continuum.

**Elina Vuola**, doctora en Teología. Es académica en la Facultad de Teología de la Universidad de Helsinki, Finlandia. Ha sido profesora visitante en el Departamento Ecuménico de Investigaciones (San José, Costa Rica), la Harvard Divinity School (Cambridge, EE UU) y la Northwestern University (Evanston, EE UU).





## 103. Tikkun Olam judaico

Rabino Michael Lerner

**Palabras clave:** judaísmo, capitalismo, año sabático, Plan Marshall global, medio ambiente

La antigua sabiduría de la tradición judía de Tikkun Olam o reparación mundial, combinada con las perspectivas de los economistas radicales y de los ecologistas radicales, podría aportar un nuevo y sabio fundamento para un desarrollo ecológicamente sostenible.

Tikkun Olam en hebreo significa transformación y sanación del mundo. La oración judía lo vincula con la visión de un mundo arraigado en la nutricia energía femenina y el cuidado de la tierra. El problema central al que nos enfrentamos hoy es que nuestro sistema capitalista globalizador exige una expansión ilimitada para poder sobrevivir y, con tal fin, explota los recursos finitos del planeta sin tener en cuenta que al hacerlo contamina el planeta con cada vez más venenos y desechos; robando simultáneamente a las futuras generaciones los recursos que estamos consumiendo irresponsablemente. Las personas cuya conciencia se ha formado dentro de este paradigma llegan a creer, y realmente así lo sienten, que nunca hay suficiente y que realmente necesitan más y más cosas, experiencias y oportunidades. Esta es la razón por la que los procesos democráticos, por más críticos, importantes y defendibles que sean, y por más que logren superar el papel distorsionador del dinero en la política, los medios de comunicación y el sistema educativo al servicio de los ricos, nunca lograrán generar una nueva conciencia que trascienda el sentimiento de «insaciabilidad», a menos que estén intrínsecamente comprometidos con una transformación espiritual de nuestra sociedad.

La contribución que pueden hacer las tradiciones espirituales es la siguiente: pueden fomentar el reconocimiento interior de que hay lo suficiente, que tenemos suficiente y, por lo tanto, podemos dejar de buscar más para, en cambio, centrarnos en cómo compartir lo que ya tenemos con un espíritu de generosidad. Un lugar para comenzar sería popularizar la noción de unos Nuevos Objetivos Esenciales, de modo que nuestras empresas, las políticas gubernamentales y económicas, y nuestro sistema educativo sean considerados «eficientes, racionales o productivos» en la medida en que maximicen nuestras capacidades humanas para ser



afectuosos y generosos, comprensivos y empáticos, comprometidos con un comportamiento ecológicamente sostenible y éticamente coherente, relacionándonos con la Tierra no exclusivamente como un «recurso» sino como un ser vivo que suscita nuestro asombro, nuestra reverencia y nuestra más radical admiración y reconocimiento. Para obtener una imagen preliminar de cómo se vería esto, sugiero leer *A Path to a World of Love and Justice* (Un sendero hacia un mundo de amor y justicia).

La mejor manera de afrontar la «seguridad nacional» es dejar de gastar billones de dólares en una estrategia de dominación y de «poder sobre», ya sea que la dominación se ejerza principalmente por la vía militar, mediante la penetración económica, la penetración cultural, la diplomacia o el acoso. Más bien, necesitamos una Estrategia de Generosidad, expresada mediante un Plan Marshall Global que evite los principales errores de los anteriores programas de desarrollo. Semejante plan requeriría que las sociedades industriales avanzadas dedicaran entre el uno y el dos por ciento de su producto interno bruto, cada año, durante los próximos veinte años. Esto es todo lo que se necesitaría, no para mejorar lentamente, sino para eliminar definitivamente la pobreza global, la falta de vivienda, el hambre, la educación insuficiente y la atención médica inadecuada, a la vez que se repara el daño causado por doscientos años de modelos de crecimiento y desarrollo ecológicamente irresponsables, tanto por parte de las sociedades capitalistas y supuestamente socialistas del mundo.

Nuestro Plan Marshall Global se diferencia de todos los anteriores planes de ayuda o desarrollo. Sin embargo, para lograrlo, también necesitamos una Enmienda de Responsabilidad Social y Ambiental a la Constitución de los Estados Unidos, que asegurase la financiación pública de todas las elecciones estatales y nacionales, y prohibiese todas las demás fuentes de financiación. También requeriría que toda gran empresa domiciliada, o que venda bienes o servicios, en los Estados Unidos demuestre cada cinco años un historial satisfactorio de responsabilidad ambiental y social ante un jurado de ciudadanos comunes, asesorados por representantes de la comunidad ecológica, que recibirían testimonios no solo de la empresa y sus empleados, sino también de personas de todo el mundo que se han visto afectadas por las operaciones de la empresa, por sus políticas de empleo, y por sus impactos ambientales y sociales. La ley también establecería que la educación ambiental fuese obligatoria en todos los niveles educativos, desde parvulario, primaria, secundaria, bachillerato hasta la universidad y las escuelas de posgrado.

Todos estos pasos son necesarios pero no suficientes para crear «la sociedad solidaria: cuidándonos unos a otros y cuidando la Tierra». La



Torá va más allá al instituir una práctica que tendríamos que recuperar: el año sabático. Cada séptimo año, toda la sociedad deja de producir bienes y se concentra, en cambio, en homenajear al universo. En nuestro contexto moderno, paralizaríamos casi todas las formas de producción de bienes, todas las ventas y todo uso de dinero, creando simultáneamente una moneda diferente para el año sabático, que se distribuiría equitativamente entre todos los miembros de nuestra sociedad.

Según nuestra estimación, al menos el 85% de la población podría dejar de trabajar, manteniendo algunos servicios vitales, como hospitales, distribución de alimentos, y unos pocos más que podréis sugerir. Mientras tanto, en el año sabático para ese 85% que participaría, he aquí un atisbo de cómo podría ser: las escuelas estarían cerradas y los estudiantes de secundaria trabajarían en granjas para cuidar animales y labrar la tierra, experimentando una proximidad con la naturaleza a través de la práctica. Aunque algunos lamentarían la ausencia de un nuevo avance en ordenadores, teléfonos móviles, automóviles o nuevos estilos de ropa y accesorios, la mayoría de la gente se encontraría con un año en el que podría participar en la toma de decisiones de su comunidad para programar los próximos seis años. Esto sería lo opuesto a nuestro presente, en que las personas no tienen tiempo suficiente para participar en la planificación anticipada de nuestra sociedad o combinar esto con asistir a clases y aprender habilidades que podrían favorecer opciones de trabajo diferente para los siguientes seis años, o enseñar lo que hayan aprendido en su ámbito profesional o en alguna otra área de la vida, o jugar, bailar, hacer ejercicio, meditar, orar, caminar, nadar, pintar, escribir poesía o novelas, crear nuevos tipos de películas y programas de televisión y celebrar la grandeza y el misterio del Universo.

La enseñanza fundamental de este año sabático se resumiría en: «hay suficiente y tienes suficiente», de modo que no siempre tengas que hacer algo, o tener más, para tener una vida satisfactoria. Con este criterio, que se extenderá como un reguero, tendremos la base psicoespiritual para construir un mundo completamente diferente y una concepción renovada del desarrollo. Tikkun Olam es la manera judía de decir que el mundo necesita arreglos, y nuestro trabajo es solucionarlo. Según la ética de la Mishná, no es necesario terminar esta tarea, pero no pretendas ignorarla.

## Referencias:

Rabbi Michael Lerner, *A Path to a World of Love and Justice*: [www.tikkun.org/covenant](http://www.tikkun.org/covenant).







Plan Marshall Global: [www.tikkun.org/gmp](http://www.tikkun.org/gmp).  
Enmienda de Responsabilidad Social y Ambiental a la Constitución de los  
Estados Unidos: [www.tikkun.org/esra](http://www.tikkun.org/esra).

## Recursos

*Tikkun* magazine: [www.tikkun.org/subscribe](http://www.tikkun.org/subscribe).  
Network of Spiritual Progressives: [www.spiritualprogressives.org](http://www.spiritualprogressives.org).

El rabino **Michael Lerner** es editor de la revista *Tikkun*; presidente de la Network of Spiritual Progressives, una organización interreligiosa; y autor de numerosos libros, entre los que destacan *Jewish Renewal*; *Embracing Israel/Palestine*; *The Left Hand of God: Taking Back Our Country from the Religious Right*; *Spirit Matters*; *The Politics of Meaning*; y con Cornell West: *Jews and Blacks*.





## 104. Transiciones civilizatorias

Arturo Escobar

**Palabras clave:** civilización occidental, modernidad heteropatriarcal capitalista, ontologías, pluriverso

La noción de transición(es) civilizatoria(s) designa el complejo desplazamiento desde el dominio de un único modelo de vida, supuestamente globalizado, habitualmente caracterizado como occidental, y a menudo definido como «modernidad heteropatriarcal capitalista» a la pacífica, aunque tensa, coexistencia de una multiplicidad de modelos, *un mundo donde caben muchos mundos*, un pluriverso. Tiene su origen en la certidumbre de que la multifacética crisis actual de clima, energía, alimentos, pobreza y sentido es el resultado de un modelo civilizatorio específico, a saber, el de la «civilización occidental».

Esta idea encuentra eco en una variedad de espacios sociales, desde las luchas indígenas, de afrodescendientes y campesinas en América Latina hasta la ciencia alternativa y la investigación de futuros, el budismo, la ecología espiritual y los escritos y movimientos anticapitalistas, ecologistas y feministas tanto del Norte como del Sur globales. Anticipada por pensadores anticoloniales como Aimé Césaire: «Una civilización que se muestra incapaz de resolver los problemas que crea es una civilización decadente [...] Una civilización que usa sus principios para las artimañas y el engaño es una civilización moribunda» (1955), se repite hoy en muchos ámbitos. En palabras del venerado maestro budista Thich Nhat Hanh, debemos contemplar activamente el fin de la civilización que está causando el calentamiento global y el consumismo generalizado: «Al inspirar, sé que esta civilización va a morir. Al espirar, esta civilización no puede escapar a la muerte» (Nhat Hanh, 2008: 55).

Los orígenes del modelo civilizatorio occidental como proyecto de dominio económico, militar, de sexo-género, racial y cultural, pueden identificarse en acontecimientos como la conquista de América, la Paz de Westfalia (1648) que puso fin a las guerras religiosas intraeuropeas al sentar las bases del moderno Estado-nación, la Ilustración, o la Revolución Francesa, que inauguró los Derechos del Hombre. Sin embargo, sus raíces últimas se hallan en el terreno histórico del monoteísmo patriarcal





judeocristiano. Desde una perspectiva crítica, este modelo se caracteriza por lo siguiente:

- la clasificación jerárquica de las diferencias en términos de escalas raciales, de género y civilizatorias (colonialidad);
- el dominio económico, político y militar sobre la mayoría de regiones del mundo;
- el capitalismo y los llamados mercados libres como su modalidad de economía;
- la secularización de la vida social;
- el liberalismo hegemónico basado en el individuo, la propiedad privada y la democracia representativa;
- sistemas de conocimiento basados en la racionalidad instrumental, con su marcada separación entre humanos y naturaleza (antropocentrismo).

Cada civilización se basa en un sistema particular de creencias e ideas (premisas epistémicas y ontológicas), a menudo profundamente arraigadas en mitos fundamentales. Las civilizaciones no son estáticas, y las relaciones entre civilizaciones siempre están cambiando y están subordinadas al poder. Todos los grandes historiadores y teóricos de la civilización están de acuerdo en que estas son plurales; en otras palabras, no puede haber una civilización única. No obstante, Occidente ha adquirido un alto grado de dominio civilizatorio, basado en un indicador de unificación económica y política. No se puede decir lo mismo del dominio cultural, a pesar de los avances logrados por la modernización en las sociedades no modernas y, en décadas más recientes, la globalización (como la universalización de una «civilización superior»).

Sin embargo, el proyecto de una única civilización global no se ha concretado. Las naciones y las civilizaciones se niegan a fundirse ordenadamente en un solo orden mundial, a pesar de que la experiencia global está profundamente conformada por un modelo eurocéntrico, transatlántico. En México, por ejemplo, después de más de cinco siglos de imposición del proyecto colonial occidental, la civilización indígena mesoamericana continúa viva y culturalmente vibrante. Quizás lo mismo podría decirse de otros países y regiones del mundo. Cada vez es más evidente que la democracia no puede ser exportada por la fuerza; esto es aún más cierto en el caso de las civilizaciones. La irracionalidad y la violencia del modelo dominante se perciben en todas partes. Algunos críticos subrayan la pobreza espiritual y existencial de la vida moderna, dada la expansión de la





ontología patriarcal y capitalista de jerarquía, dominación, apropiación, control y guerra que la caracteriza.

Hoy está surgiendo un movimiento diverso y pluralista que pide el fin del dominio eurocéntrico y antropocéntrico como resultado de sus desventajas, fallos e incluso horrores, más allá de sus enormes logros tecnológicos (cada vez más cuestionables en términos ecológicos y culturales). Este movimiento reúne toda una gama de visiones creativas de transición, además de acciones concretas. En el Norte global, el llamamiento al cambio civilizatorio puede ser asumido por las economías ecofeministas de subsistencia, las propuestas por el decrecimiento, la defensa de los bienes comunes, el diálogo interreligioso y las estrategias para localizar la producción de alimentos, energía y transporte, entre otras áreas. En el Sur global, las visiones de transición se basan en ontologías que enfatizan la interdependencia radical de todo lo que existe; esta visión biocéntrica encuentra una expresión clara en las nociones de Buen Vivir (el bienestar colectivo según la cosmovisión de cada uno), los Derechos de la Naturaleza y las transiciones al postextractivismo, todas ellas instancias posdesarrollistas.

Es demasiado pronto para decir si estas visiones y movimientos heterogéneos libremente congregados lograrán un grado de autoorganización capaz de abrir la puerta a transformaciones significativas y quizás a transiciones en gran escala. Para la mayoría de los teóricos de la transición, si bien el resultado no está garantizado, el cambio a un modelo de civilización diferente, o conjunto de modelos, no está excluido. Para muchos ya está sucediendo, en la multiplicidad de prácticas que expresan, a pesar de las limitaciones y las contradicciones, los valores de sociedades profundamente ecológicas, no capitalistas, no patriarcales, no racistas y pluriversales.

La noción de transiciones civilizatorias anticipa un horizonte para la creación de visiones políticas amplias más allá de los imaginarios del desarrollo, el progreso y los universales de la modernidad occidental, como el capitalismo, la ciencia y el individuo. No exige un retorno a las «tradiciones auténticas» ni a formas híbridas logradas mediante la síntesis racional de los mejores rasgos de cada civilización, como si el seductor pero inofensivo lenguaje liberal de las «mejores prácticas» pudiera aplicarse a las civilizaciones. Lejos de ello, este llamamiento prefigura una coexistencia pluralista de *proyectos civilizatorios* logrados mediante el diálogo entre las civilizaciones, que fomente contribuciones desde más allá del actual orden mundial eurocéntrico. Prevé la reestructuración de la gobernanza global en base a fundamentos civilizatorios plurales, no solo





para evitar su choque sino también para favorecer constructivamente el florecimiento del pluriverso.

## Referencias

- CÉSAIRE, A. (2006)[1955], *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.  
NHAT HANH, T. (2008), *The World We Have*. Berkeley: Parallax Press.

## Recursos

- BONFIL BATALLA, G. (1987), *México Profundo. Una civilización negada*. México, DF: Grijalbo.  
EBOUSSI BOULAGA, . (2014), *Muntu in Crisis. African Authenticity and Philosophy*. Trenton, NJ: Africa World Press.  
Great Transition Initiative (GTI): <http://www.greattransition.org/>  
NANDY, A. (1987), *Traditions, Tyranny, and Utopias*. Nueva Delhi: Oxford University Press.

**Arturo Escobar** da clases en la Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill, y en varias universidades colombianas. Su libro más conocido es *La invención del Tercer Mundo: Construcción y deconstrucción del desarrollo* (1998). Sus libros más recientes son *Sentipensar con la Tierra* (2014) y *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and Making of Worlds* (2017). Ha trabajado con movimientos sociales afrocolombianos durante más de dos décadas.





## 105. Tribunal internacional de arbitraje de deuda soberana

Oscar Ugarteche Galarza

**Palabras clave:** acuerdos monetarios internacionales, préstamos internacionales y problemas de deuda, quiebras y liquidaciones

Reconozcamos que la deuda externa es, en todo momento, la expresión más visible de una evolución que va mucho más allá del simple campo financiero y aún económico. Por eso no cabe afirmar simplemente que la deuda externa y su manejo hayan ocasionado las repetidas crisis económicas en muchos países del planeta. La deuda en sí ha sido, en repetidas ocasiones, otra manifestación de las crisis del propio sistema capitalista. Y como tal se sucede cíclicamente, con una serie de elementos nuevos y otros que ya se vivieron en épocas anteriores. Así, una y otra vez la deuda desempeñó y desempeña un papel importante como palanca para imponer la voluntad de los países acreedores —casi siempre las grandes potencias imperiales— sobre los deudores. Imposición que reviste diversos caracteres, inclusive violentos.

A partir de la larga historia acumulada, destacando el hecho de que no hay un sistema de derecho para un trato justo, transparente y equitativo de los problemas de deuda externa, se plantea la necesidad de un mecanismo para dar respuesta a un problema global de deuda.

La idea de un mecanismo de ese tipo tiene una larga historia, sobre todo desde la grave crisis de la deuda de los años ochenta en el siglo XX. Alberto Acosta y Oscar Ugarteche diseñaron un *Tribunal internacional de arbitraje de deuda soberana* cuyos elementos fundamentales ya han sido debatidos en el seno de Naciones Unidas, pero no aceptados por la oposición de las grandes economías del planeta.

El principio del Tribunal es que los ceses de pagos son una parte regular de los ciclos económicos largos. Por lo tanto, se precisa un mecanismo para distinguir cuáles son los componentes que motivan la cesación de pagos y cómo procesarlos. Un tema reiterado en la literatura sobre esta cuestión es cuándo y quién declara que no se puede seguir cobrando al deudor, cese de cobro (*standstill*), que ha suspendido los pagos o que ha entrado en un proceso de reordenamiento de las deudas. El ideal sería que todos los acreedores, en simultáneo, suspendan las cobranzas mien-





tras se ponen de acuerdo en cómo rehacer el calendario de pagos. Esto implica que ningún acreedor pueda salirse de esta lista, es decir, que no haya *free riders*.

¿Quién reconoce que un país no es capaz de cumplir con sus obligaciones? Es una pregunta de ética fundamental. Al existir un contrato que compromete al deudor a pagar y el principio del *pacta sum servanda*, frente a un horizonte económico sombrío el Estado deudor podría solicitar un reordenamiento de las deudas, aún antes de haber entrado necesariamente en una crisis de pagos. Esta opción permite prevenir el agravamiento de la crisis, que afecta gravemente las condiciones económicas, sociales e incluso ambientales del país deudor. A partir de esa decisión se debería abrir la puerta al arreglo de la situación, que sea transparente, justo y apegado a las normas mínimas de un Estado de derecho: un Tribunal Internacional de Arbitraje de Deuda Soberana.

Los principios básicos para el funcionamiento del Tribunal son:

1. El pago de la deuda externa no puede ser, en ningún momento, un freno para el desarrollo humano o una amenaza para el equilibrio ambiental. Como objetivo está el nacimiento de un sistema económico más estable y equitativo que redunde en beneficio de toda la humanidad, que debería incorporar el impuesto Tobin para frenar los flujos especulativos y la desaparición de los paraísos fiscales, para apenas mencionar dos acciones indispensables en la construcción de otra economía para otra civilización.
2. No es aceptable, dentro del Derecho Internacional, que los arreglos de deuda externa sean instrumentos de presión política para que un Estado acreedor o una instancia controlada por los estados acreedores —FMI y Banco Mundial— impongan condiciones insostenibles a un Estado deudor.
3. Las condiciones de cualquier arreglo, internacionalmente pactadas, deben estar basadas en los Derechos Humanos y los Derechos de la Naturaleza.
4. A partir de los principios señalados es preciso crear un código financiero internacional, que se acojan todos los países sin excepciones.
5. El punto de partida de cualquier solución, incluido el arbitraje, radica en la identificación de las deudas adquiridas legalmente y que pueden ser pagadas, distinguiéndolas de aquellas ilegítimas a partir de la doctrina de las deudas odiosas y corruptas.
6. Esto requiere de una activa participación de la «sociedad civil», donde no intervengan ni el gobierno ni los acreedores sino gremios de audi-



- tores, asociaciones de juristas y colegios de contadores acompañados de otras organizaciones, que entregarán sus resultados directamente al Tribunal.
7. Debe establecerse proporcionalidad (*pari passu*) entre absolutamente todos los acreedores. Es decir, que debe entrar a ser sujeto de negociación la deuda de multilaterales, bilaterales y privados; y no únicamente los acreedores privados.
  8. Para el servicio de la deuda contratada y renegociada con acuerdos definitivos y en condiciones de legitimidad, habrá que establecer parámetros claros en términos fiscales, para que el servicio de las deudas que todavía hubiera que pagar, no afecte las inversiones sociales y tampoco la capacidad de ahorro interno, asegurando la capacidad de pago del país.
  9. Las causales de cesación de pagos deben quedar establecidas de forma que los casos de fuerza mayor sean tratados de un modo distinto que los casos de mala administración.
  10. El espacio de este tribunal debe establecerse en Ginebra por la presencia de las oficinas de UNCTAD y de la unidad especializada en deuda externa del sistema de Naciones Unidas fuera del FMI.
  11. El FMI debe retomar su papel original. Hay que supervisar a este controlador y debe ser la «sociedad civil» nacional e internacional, en cada caso, la que tenga capacidad de monitoreo: el FMI debe rendirle cuentas a la Asamblea General de las Naciones Unidas, con un sistema de sanciones.
  12. La creación de una red internacional de organizaciones de la sociedad civil que vigile, en cada país, la buena marcha de los organismos internacionales. Estas organizaciones entregarían informes a sus gobiernos y a una comisión permanente supervisora de los organismos internacionales de las Naciones Unidas. Anualmente, se haría una evaluación del trabajo de las instituciones.

El tema de la soberanía es un punto complejo. Un país que se acoja al arbitraje estaría de alguna manera aceptando su incapacidad de pagos y se sometería a las conclusiones del Tribunal. Sin embargo, al aceptar el dogma de la no insolvencia —para no debilitar su soberanía—, los países asumen pasivamente la necesidad de las condiciones para garantizar el pago de la deuda y pierde *de facto* su soberanía a través de las políticas que se derivan de los arreglos que imponen los acreedores.

En un mundo verdaderamente global, todos los países serían miembros del Tribunal.





## Referencias

- UGARTECHE, O. y ACOSTA, A. (2006), «Los problemas de la economía global y el tribunal internacional de arbitraje de deuda soberana», *Polis*, 13. Disponible: <http://polis.revues.org/5393> [Consultado el 19 de septiembre de 2018].
- UGARTECHE, O. y ACOSTA, A. (2007), «Global Economy Issues and the International Board of Arbitration for Sovereign Debt (IBASD)», *El Norte - Finnish Journal of Latin American Studies*, 2. Disponible: [www.obela.org/system/files/Articulo%20TIADS%20\(2010\).pdf](http://www.obela.org/system/files/Articulo%20TIADS%20(2010).pdf) [Consultado el 19 de septiembre de 2018)].

**Oscar Ugarteche** es economista peruano. Investigador titular del Instituto de Investigaciones Económicas UNAM. Miembro del SNI/Conacyt, consultor del sistema de Naciones Unidas en temas de deuda externa entre 1978 y 1994, autor de 24 libros, 60 artículos académicos y 55 capítulos de libros. Ha sido investigador visitante en media docena de universidades europeas y profesor visitante en una docena de universidades de América Latina.





## 106. Tribunal por los Derechos de la Naturaleza

Ramiro Ávila-Santamaría

**Palabras clave:** Derechos de la Naturaleza; tribunal ético; aplicación de los derechos; crisis civilizatoria

Ríos envenenados. Tierra violada. Delfines muertos. Animales que sufren. Bosques mutilados. Junglas devastadas. Aire contaminado. Arrecifes de coral moribundos. Aves en extinción. Océanos y lagos agonizantes. Insectos que desaparecen. Mamíferos que no se reproducen. Semillas genéticamente modificadas. Pueblos intentando sobrevivir. Personas perseguidas y asesinadas por defender la vida...

Millones de seres vivos no tienen un espacio desde donde expresar su dolor. Los tribunales convencionales han sido diseñados para abordar únicamente algunos problemas humanos, ni siquiera para todos los humanos. Aquellos que sufren de desnutrición, hambre, pobreza, migración forzada, falta de acogida, guerra y soledad no tienen un lugar para dar a conocer su agonía y sus necesidades. Un reducido grupo de humanos, los que explotan a otros controlando la naturaleza mediante la propiedad, tienen tribunales, abogados, leyes y políticas que les protegen.

Los seres humanos son la especie más insensible y letal del planeta. Estamos atravesando la sexta extinción y ni siquiera le prestamos atención. Los cambios provocados por los humanos y sus tecnologías son tan rápidos que las especies y la naturaleza son incapaces de adaptarse a ellos. En esta extinción, el ser humano es tanto agente como víctima (Kolbert, 2015: 267). Sin embargo, los problemas causados por la especie humana no tienen un lugar desde donde puedan atribuirse las responsabilidades. Ante este vacío, junto con el Tribunal Permanente de los Pueblos, los ecologistas e intelectuales crearon un espacio ético de la sociedad civil donde la naturaleza dispone de voz y donde esa voz es escuchada, un espacio para presentar las demandas y permitir la reflexión: el Tribunal Internacional por los Derechos de la Naturaleza (El Tribunal).

El Tribunal se reunió por primera vez en enero de 2014 en Quito, Ecuador. Entre quienes comparecieron ante el Tribunal estaban: el Golfo de México, el Parque Nacional de Yasuní en Ecuador, el Gran Arrecife





de Coral de Australia, la Cordillera Cóndor de Ecuador, el subsuelo de Estados Unidos donde se utiliza el fracking, además de los defensores de los derechos de la naturaleza. Sus demandas: no a los derrames de petróleo; no a la explotación petrolera; no a la minería; no al turismo depredador; no al cambio climático antropogénico; no a la modificación genética; no a la criminalización de los activistas. Los casos fueron siendo presentados por activistas y movimientos sociales mientras el Tribunal escuchaba. Le siguieron otros tribunales en Ecuador, Estados Unidos, Australia, Perú y Francia.

«Señor Presidente, solicito que el Parque Nacional Yasuní comparezca ante este Tribunal.»

«Proceda, señorita fiscal».

De esta manera, Yasuní obtiene una voz a través de humanos que lo conocen y lo sienten. Las personas humanas hablan en nombre de los bosques, ríos, delfines, sapos e insectos, y las voces de los pueblos indígenas están siempre presentes. La humedad de la selva, el canto de los *huaorani*, el dolor del jaguar, la pena de los árboles derribados, los horrores de la contaminación, las explosiones en los yacimientos petrolíferos, la miseria de la explotación económica de la naturaleza, la impotencia de los habitantes de la selva, el conflicto entre quienes destruyen y quienes conservan y la muerte de grupos indígenas en aislamiento voluntario; todo esto se puede sentir intensamente en la sala. Algunos lloran, otros gritan, otros exigen, cuestionan, informan sobre el presunto modelo de desarrollo y progreso. Se escuchan voces, se discuten informes científicos, se consultan fotografías para que un poco de naturaleza pueda atestiguar ante El Tribunal. Los jueces deliberan, sopesan sus votos y finalmente dan su veredicto. Éticamente al menos, la naturaleza es escuchada y se hace justicia.

El tribunal atiende casos como el de Yasuní, donde el gobierno ecuatoriano ha propuesto la extracción de petróleo en medio de una rica selva tropical. Se considera que aquí los derechos de la naturaleza han sido violados y, después de sopesar las pruebas, El Tribunal reconoce la violación, asigna responsabilidades y sugiere medidas reparadoras de acuerdo con la Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra, la Constitución ecuatoriana (artículos 70-73), y otros derechos derivados de la naturaleza, basándose en los conocimientos de los pueblos que valoran a la Tierra. La Madre Tierra y todos los seres vivos que



la habitan tienen derecho a existir, a ser respetados, a regenerarse sin que se alteren sus ciclos vitales, a mantener su identidad e integridad, y a una reparación integral.

Los tribunales están equipados con una Secretaría Técnica, formada por activistas, y personas del mundo de la ciencia, la política, la academia, científicos, políticos, académicos de renombre, todas y todos ellos conocedores de los derechos de la naturaleza y la necesidad de defenderla. Entre los que han presidido los tribunales están Vandana Shiva, Boaventura de Sousa Santos, Alberto Acosta, Cormac Cullinan, George Caffentzis, Anuradha Mittal, Brendan Mackey y Tom Goldtooth.

El Tribunal representa un paso necesario para la supervivencia del planeta y la especie humana. En pocas palabras, necesitamos una forma totalmente diferente de relacionarnos con la naturaleza. Los humanos no son ni la única ni la mejor especie de la Tierra. Nuestro sentimiento de superioridad y dominio sobre la naturaleza ha provocado la extinción de miles de especies y ha puesto en riesgo nuestra propia existencia como especie. Necesitamos pasar de un tipo de legislación que ve a la naturaleza como un objeto y un recurso físico a uno en el que la naturaleza sea un sujeto. Contrariamente al convencional derecho de civilización, este derecho se ha denominado «silvestre» (Cullinan 2003). Esta nueva concepción de la ley implica un nuevo entendimiento y un nuevo propósito: crear sistemas de gobierno que proporcionen simultáneamente apoyo a los seres humanos y a todas las comunidades vivas. Por lo tanto, esta *ley silvestre* recupera el derecho de preservar y recuperar lo que es salvaje en nuestros corazones, otras formas de ser y hacer lo correcto; de tal modo, protege la naturaleza y la libertad de las comunidades vivas para autorregularse; y otorga relevancia a la creatividad de la diversidad, en lugar de imponer la uniformidad (Berry 2003).

El derecho silvestre, cuyos titulares y legisladores son la naturaleza misma y los seres humanos como parte de ella, exige que los humanos desciendan de su pedestal para encontrar su lugar en el planeta, liberándose de lo que es artificial y superfluo en la vida, encontrando una nueva aceptación de su propia animalidad y, finalmente, aprender nuevamente a vivir en armonía con el resto de la naturaleza. El Tribunal es un espacio donde se lleva a cabo esta transformación. Es un primer paso en el camino hacia la consolidación de un Tribunal Internacional diseñado, controlado y respetado por todos los pueblos del planeta.



## Referencias

- BERRY, T. (2003), «Foreword». En Cormac Cullinan (2003). *Wild Law: A Manifesto for Earth Justice*, 16-24. White River Junction, Vermont: Chelsea Green Publishing.
- CULLINAN, C. (2003), *Wild Law: A Manifesto for Earth Justice*. Vermont: Chelsea Green Publishing.
- KOLBERT, E. (2015), *The Sixth Extinction: An Unnatural History*. Nueva York: Picador.

**Ramiro Ávila-Santamaría** tiene una maestría en derecho de la Universidad de Columbia y una maestría y un doctorado en Sociología Jurídica de la Universidad del País Vasco y el Instituto Internacional de Sociología Jurídica. Es licenciado en derecho por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, juez de la Corte Constitucional de Ecuador y autor y editor de diversas publicaciones. Ver <http://www.uasb.edu.ec/web/area-de-derecho/docente?ramiro-avila-santamaria>.





## 107. Ubuntu

Lesley Le Grange

**Palabras clave:** humanidad, interconectividad, justicia social, sostenibilidad ambiental

Ubuntu es un concepto de África del Sur, que define la condición de ser humano. Esta humanidad implica tanto una condición de ser como un proceso de llegar a ser. Se refiere al desarrollo del ser humano en relación con otros seres humanos y el mundo más que humano («naturaleza no humana»). En otras palabras, convertirse en humano depende de otros seres humanos y del cosmos. Además, Ubuntu sugiere que un ser humano no es el típico individuo atomizado de la tradición occidental, sino que está inmerso en relaciones sociales y biofísicas. Por lo tanto, Ubuntu es antihumanista porque enfatiza la existencia y el llegar a ser relacional del ser humano.

Ubuntu proviene de expresiones proverbiales (aforismos) que se encuentran en varios idiomas de África, al sur del Sáhara. En las lenguas nguni de los zulúes, xhosa y ndebele que se hablan en Sudáfrica, Ubuntu deriva de la expresión: *Umuntu ngumuntu ngabanye Bantu*, que sugiere que la humanidad de una persona se expresa idealmente en relación con los demás y, a su vez, es una manera de expresar la condición de persona: «Somos, por lo tanto, soy». *Botho* es su equivalente en las lenguas Sotho-Tswana y proviene de la expresión proverbial, «*Motho ke motho ka batho babang*». Ubuntu define uno de los elementos esenciales de todo ser humano. La palabra zulú para ser humano es *umuntu*, y el ser humano está constituido por los siguientes ámbitos: *umzimba* (cuerpo, forma, carne), *umoya* (respiración, aire, vida), *umphfumela* (sombra, espíritu, alma), *amandla* (vitalidad, fuerza, energía), *inhliziyi* (corazón, centro de las emociones), *umqondo* (cabeza, cerebro, intelecto), *ulwimi* (lenguaje, habla) y *ubuntu* (humanidad) (Le Roux, 2000: 43). Ubuntu es, sin embargo, no solo un concepto lingüístico, sino que tiene una connotación normativa que establece cómo debemos relacionarnos con los demás: cuál es nuestra obligación moral hacia el otro. Ubuntu sugiere que nuestra obligación moral es cuidar de los demás, porque cuando se ven perjudicados, nosotros nos vemos perjudicados. Esta obligación se extiende a toda la vida, puesto que todo en el cosmos



está relacionado: cuando daño a la naturaleza, me daño a mí mismo. Como todos los valores culturales africanos, Ubuntu circuló mediante la oralidad y la tradición: su significado está entrelazado con las prácticas culturales y las experiencias de vida de los pueblos africanos. Estos valores culturales se vieron erosionados o eliminados con la llegada de la colonización. Sin embargo, en el África poscolonial, Ubuntu y sus equivalentes se han vuelto a invocar como parte de un proyecto de descolonización, además de gozar también de un especial atractivo a nivel mundial como alternativa a las nociones dominantes de desarrollo, que ponen en riesgo la consecución de la justicia social y la sostenibilidad ambiental. Por ejemplo, algunos grupos afrodescendientes de América del Sur reivindican Ubuntu como vía para obtener una comprensión más integral del «Buen Vivir».

Ubuntu transmite la idea de que uno no se puede dar cuenta o expresar su verdadero yo explotando, engañando o actuando de manera injusta hacia los demás. Poder jugar, usar los sentidos, imaginar, pensar, razonar, producir obras, tener control sobre el propio entorno no es posible sin la presencia de los demás. Ubuntu, por lo tanto, representa la solidaridad entre los humanos y entre los humanos y el mundo más que humano. Se puede invocar para tejer solidaridades entre los seres humanos en su lucha por la justicia social y la sostenibilidad ambiental, que son preocupaciones centrales de los movimientos sociales de todo el mundo. Ubuntu propone que la creatividad y la libertad humanas solo deben limitarse cuando perjudican a los demás. Ubuntu es la manifestación del poder interior de todos los seres, que sirve para mejorar la vida y no para frustrarla. Es un poder productivo, que conecta y engendra cuidado y compasión; es el poder de la multitud lo que impulsa a los movimientos sociales. Esta forma de poder contrasta con aquel poder que impone, que divide, que coloniza: el poder del soberano ejercido por las organizaciones supranacionales, los gobiernos, el ejército y el mundo empresarial. Esta última forma de poder provoca la erosión de Ubuntu.

El potencial transformador de Ubuntu radica en proporcionar interpretaciones alternativas a algunos de los desafíos clave que enfrenta la humanidad en el siglo XXI: la creciente desigualdad entre los humanos, el inminente desastre ecológico y la interconexión de los humanos mediante las nuevas tecnologías, hasta el punto que resulta difícil determinar qué significa ahora «ser humano». Respecto a este último desafío, la invocación de Ubuntu pone de relieve la importancia de afirmar la condición de humano, no con la finalidad de declarar como no humanas a otras entidades, sino mediante un proceso que



implique el despliegue del ser humano en un contexto de nuevas tecnologías en expansión. Abordar la desigualdad en el mundo sugiere una preocupación solo por los humanos (centrada en el ser humano), mientras que abordar la crisis ecológica amplía el interés al mundo más que humano (es ecocéntrico). Ubuntu es transformador pues trasciende el concepto binario centrado en lo humano (antropocéntrico) y en lo ecológico (ecocéntrico) (Le Grange, 2012). La relación entre los seres humanos debe verse como un microcosmos de relacionalidad dentro del cosmos. Nutrir nuestro yo o cuidar de otros seres humanos no es, por lo tanto, antagónico a la hora de cuidar al mundo más que humano: Ubuntu no puede verse sencillamente reducido a una categoría de antropocéntrico o ecocéntrico. El yo, la comunidad y la naturaleza están inextricablemente vinculados entre sí: la curación en un ámbito tiene como resultado la curación en todas las dimensiones y lo mismo sucede con el sufrimiento transversalmente observado en las tres dimensiones. La lucha por la libertad individual, la justicia social y la sostenibilidad ambiental es una sola lucha.

Se pueden identificar dos límites potenciales de Ubuntu. Primero, una estrecha interpretación etnocéntrica del concepto podría ser utilizada políticamente para excluir a otros. Con esto quiero decir que ciertos grupos que han logrado el poder político en el África poscolonial podrían afirmar que el concepto les pertenece (por más que esto contradeciría el significado del término) u opinar que no puede ser sometido a un escrutinio crítico. Dicho de otra manera, Ubuntu podría verse reducido a un humanismo estrecho, que ya ha provocado atrocidades como la xenofobia experimentada en Sudáfrica en los últimos tiempos. En segundo lugar, debido a su atractivo popular, Ubuntu podría ser cooptado por organizaciones supranacionales, gobiernos y el mundo empresarial para adecuarlo a sus propios planes o, considerando el poderío de las formas occidentales de conocimiento, acabar asimilado como parte del acervo cultural occidental, menoscabando así su «indigenidad».

## Referencias

- LE GRANGE, L. (2012), «Ubuntu, Ukama, Environment and Moral Education». *Journal of Moral Education*, vol. 4, no. 3: 329-40.
- LE ROUX, J. (2000), «The Concept of «Ubuntu»: Africa's Most Important Contribution to Multicultural Education?» *Multicultural Teaching*, vol. 18, no. 2:43-46.





## Recursos

Novalis Ubuntu Institute: <http://novalis.org.za/>

Ubuntu Education Fund: <http://www.ubuntufund.org/>

Ubuntu Liberation Movement: Unity and higher consciousness for a new world.  
<http://www.ubuntuparty.org.za/>

**Lesley Le Grange** es catedrático distinguido en la Facultad de Educación de la Universidad de Stellenbosch, Sudáfrica. Entre sus actuales intereses de investigación destacan el análisis crítico de la sostenibilidad y su relación con la educación, y estudiar el concepto de *Ubuntu* como una ética ecológica y sus implicaciones para la educación.



## 108. Visión tao del mundo

Sutej Hugu

**Palabras clave:** acuerdo entre especies, ontología indígena, calendario ecológico, derechos de la naturaleza, soberanía tribal.

Después de haber sido ignorado por la colonización del mundo moderno hasta finales del siglo XIX (1896), el pueblo tao de Austronesia tiene actualmente una población de aproximadamente 5.000 individuos, la mitad de ellos todavía vive en su isla natal, Pongso no tao (Lanyu). Es este un pequeño islote volcánico de 45 kilómetros cuadrados frente a la costa sureste de Taiwán, en el margen occidental del Océano Pacífico. Hay seis comunidades tribales independientes que hablan el mismo idioma, pero cada una con sus propios mitos de origen e historias legendarias.

Alimentado por la riqueza del gran ecosistema marino de la corriente oceánica de Kuroshio, el pueblo tao ha vivido durante milenios en una «próspera sociedad originaria», con sus vastos conocimientos y prácticas ecológicas tradicionales. Existen comunidades tribales igualitarias no jerárquicas y no especializadas, sin jefes o ancianos que gobiernen, sino líderes funcionales responsables de encauzar diversas actividades y eventos de producción, construcción y ceremoniales, y una división complementaria del trabajo por género dentro del hogar. Siguiendo su sistema único de cálculo del tiempo llamado *abehep no tao* (la noche de la gente), que es un calendario ecológico originario para realizar un seguimiento del ciclo lunar mensual y ponerse al día con el ciclo solar anual, los hombres tao alternan, según las estaciones, la pesca migratoria y la que realizan en los arrecifes de coral. Las mujeres tao cultivan taros de agua en campos privados con canales de riego, y trabajan en el cultivo cíclico (quema y barbecho) de campos secos, de propiedad colectiva de familias extensas, cosechando taros, batatas, ñames y mijo. También mantienen un bosque comunitario mediante el cuidado intergeneracional de árboles reservados y la extracción ecológicamente inteligente de madera de alta diversidad alfa para la construcción de casas y embarcaciones. Este conocimiento cultural y ecológico adaptativo, junto con un sistema de normas «*maka-niaw*» (tabú) que aseguran la sostenibilidad de la isla y de sus habitantes, siguen vigentes. El meollo de la visión tao del mundo podría sintetizarse





## VISIÓN TAO DEL MUNDO

como pautas para la supervivencia, el renacimiento y la sostenibilidad de las generaciones futuras.

*El eco-calendario y el acuerdo entre especies como base de la institución de gobierno y la implementación de los derechos de la naturaleza:* basado en una relación simple pero sutil y profunda con los ciclos ambientales naturales y en una estrecha observancia de los mismos, se utiliza un eco-calendario como marco fundamental de su institución de gobierno. Este cuenta y otorga treinta nombres para las fases lunares, y doce nombres para los ciclos lunares anuales, que se dividen en tres estaciones. Lo más sorprendente es el método de intercalación dinámica para insertar un mes bisiesto en el año correcto, para así sintonizar la discrepancia entre los doce meses lunares y el año solar. Esto en realidad depende del reloj biológico de los peces voladores migratorios.

Siguiendo este ecocalendario junto con sus conocimientos ecológicos y fenológicos, hay tres ceremonias principales para iniciar cada estación con un valor ético crítico: 1) *mivanoa* para la temporada *rayon*, de marzo a junio: todos los hombres, jóvenes y viejos, deben reunirse en la playa comunitaria de los barcos de pesca para realizar un ritual de convocatoria de los peces voladores, y así reafirmar el pacto interespecies entre los peces voladores y el pueblo tao ancestral, reconociendo los derechos de la naturaleza y el orden del mundo viviente. En la mitología tao, el antepasado de los más nobles peces voladores de alas negras enseñó al ancestro de los tao cómo cosechar de forma sostenible y tratar adecuadamente a los peces voladores para la supervivencia de ambas especies. En la misma historia, hay una primera descripción de la disposición de las tareas y ceremonias durante todo el año. 2) *mivaci* para la temporada *teyteyka*, aproximadamente de julio a octubre: todos los hombres y mujeres deben congregarse en el lugar de reunión de la comunidad, para celebrar la cosecha de mijo de los campos comunales de la familia consanguínea y de otros cultivos de cada parcela de la familia conyugal, con la intención de mantener siempre el nivel más alto de agrobiodiversidad y soberanía de semillas alimentarias; se trata de unas cincuenta variedades de diferentes plantas mediante el sistema de cultivo tradicional y las prácticas ecológicas resilientes. 3) *mipazos* para la temporada *amian*, aproximadamente de noviembre a febrero: todos los hogares deben preparar una ofrenda sacrificial, llevarla primero a la playa de la comunidad y luego regresar para colocarla en el techo de cada casa principal, con la finalidad de restablecer la armonía con todos los espíritus y reiterar el compromiso con el bienestar de todos los seres que nos rodean.



De acuerdo a la tradición tao para la gestión marina, la temporada *rayon* es solo para la pesca migratoria. La pesca en los arrecifes de coral está absolutamente prohibida durante este período. La captura del pez volador se detiene cuando es el momento pico de reproducción. En cambio, en las demás temporadas de pesca en los arrecifes de coral, estos peces se dividen en tres categorías: bueno (*oyod*), malo (*rahét*) y no comestible (*jingngana*), para dispersar y mitigar la presión sobre la cadena alimentaria marina. Los peces «buenos» son primero para las mujeres y los niños, y los peces «malos» son solo para hombres y ancianos. Obviamente, todas las prácticas mencionadas representan un efectivo sistema de zonificación multidimensional para la conservación de los recursos naturales y el medio ambiente.

*Ontología indígena para nombrar al mundo circundante y definir el modo de conexión que expresa la trinidad de lenguaje, diversidad cultural y diversidad biológica:*

Para el mundo que rodea su espacio vital, el pueblo tao utiliza nombres con significados seculares y espirituales. Hay alrededor de 450 nombres para las criaturas marinas y de la zona de marea, unos 350 para las plantas costeras y de montaña, 120 para animales terrestres, aves e insectos. También hay alrededor de 1.200 nombres de lugares designados en los seis hábitats de comunidades tribales de la isla. El conocimiento holístico y el sistema de valores están vinculados a cada nombre y se entrelazan entre sí. Además de estos, hay docenas de nombres de vientos para la orientación de la navegación, y nombres para las estrellas, como «ojos en el cielo» que son. Sin contar con un sistema de escritura, el pueblo tao vive en una tradición oral de memoria colectiva mediante una permanente concatenación de narraciones y cantos ceremoniales. Esta integración, anterior al dinero y al mercado, de la ecología del conocimiento y las formas interconectadas de vida, podría aportar importantes lecciones a las sociedades modernas actualmente en crisis. Por lo tanto, los tao esperan poder participar en un cambio de paradigma y una transición de poder en la gobernanza planetaria, aplicando creativamente las visiones indígenas del mundo como una alternativa realista y visionaria para nuestro futuro común.

## Referencias

- BENEDEK, D. (1987), «A Comparative Study of the Bashiic Cultures of Irala, Ivatan, and Itbayat». PhD thesis. Pennsylvania State University.  
 ARNAUD, V. (2013), «Botel Tobago: The Island of Men». CNRS - Centre Asie



## VISIÓN TAO DEL MUNDO

du Sud-Est (CASE) & iiAC / CEM. Sitio web: <https://archive.org/details/s/066LileDesHommesENG>

### Resources

Sobre los territorios y áreas conservados por la comunidad y los pueblos indígenas (ICCA) en relación a la conservación, los medios sostenibles de subsistencia y el respeto de los derechos colectivos, ver: <http://www.iccaconsortium.org>.

**Sutej Hugu** es un activista por la soberanía tribal y organizador visionario de medios de subsistencia colectivos y alternativos; también es cofundador y secretario general de la Unión de Territorios Indígenas Conservados de Taiwán (TICTU) y coordinador regional para Asia Oriental del ICCA Consortium. Hugu ha sido también director general de la Tao Foundation.







