# REPENSANDO LAS RELACIONES NATURALEZA-SOCIEDAD EN UN PLANETA FINITO

IBEROAMÉRICA SOCIAL
revista–red de estudios sociales

ISSN: 2341-0485

13-01-2017
Año 4 N° VII

# Red de colaboradores

## Responsable Editorial

Francisca Fernández Droguett [Universidad de Chile, Santiago de Chile, Chile]

## Consejo Editorial

Jose María Barroso Tristán [Universidad Federal da Bahia, Salvador, Brasil], Carlos Benítez Trinidad [Universidad Federal da Bahia, Salvador, Brasil], Laura Sampietro [Independiente]

## Columnistas

Jose I. Bozano Herrero [Universidad de Sevilla, Sevilla, España], Julián Córdoba Toro [Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España], Carlos Escaño [Universidad de Sevilla España], Rocío Valderrama [Universidad de Sevilla, España]

## Comité científico

Leandro Accordi [Independiente, Brasil], Ana María Barbosa Quiqueto [Universidade do Oeste Paulista, Sõ Paulo, Brasil], José Daniel Carabajal [Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina], Mariel Cisneros López [Universidad Federal da Bahia, Salvador, Brasil], Pedro Demenech [Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil], Ricardo Ferreira [Universidade do Minho, Lisboa, Portugal], Alejandra Flores [Universidad de Cádiz, Cádiz, España], Gastón Germán Caglia [Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, Argentina], Fabián Inostroza [Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile], Yollolxochitl Mancillas López [Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México], Fernando Manzano [Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina], Almudena Orellana Palomares [Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España], María Fernanda Orellana Villareal [Universidad Central de Ecuador, Quito, Ecuador], Lilyam Padrón Reyes [Universidad de Cádiz, Cádiz, España], Gabriela Puente [Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina], Rodrigo Ramírez Autrán [Universidad Iberoaméricana, Ciudad de México, México], Martha Soriano [Universidad de Córdoba, Córdoba, España], Elaine Tavares [Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil], Jefferson Virgílio [Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil], Ignacio Santos Molina, Emilio Santiago Muiño

## Estilo

Lía Castillo Espinosa [Argentina - República Dominicana], Mauí Castro [Brasil], João do Amaral [Brasil] Néstor Gonzáles [Colombia], Gabriela Maltempo [Argentina], Ana Martínez García [España], Gisella Meneguelli [Brasil], Diego Pacheco [Colombia]

## Traducciones

Elena Flores Valentín [España], Priscila Oliveira Silva [Brasil], Marta Sánchez Hidalgo [España], María José Vecino Puerto [España], Irene Sendra [España]

## Logotipo, nameplate y portada

Fabiana Pedalino [Italia]

## Explora el universo de Iberoamérica Social

**Obra portada:**

Francisca Tapia Wetzig

Campesina en Cuzco, del proyecto

Recorriendo el Tawantinsuyo

www.iberoamericasocial.com

**Únete a la red**

admin@iberoamericasocial.com

**Maquetación:** Laura Sampietro

**Web:** Jose Maria Barroso Tristán

**Organización editora:**

Asociación Reconocer, Sevilla, España.

La reproducción del contenido es permitida sin necesidad previa de consulta siempre y cuando no sea con fines lucrativos, se cite la fuente, la autoría y cumpla con los objetivos e ideales de Iberoamérica Social.

El posicionamiento de las autoras y los autores no es el de Iberoamérica Social, por lo que asumen toda responsabilidad de sus escritos.

# ÍNDICE


- Carta de presentación: Operación Noé **6**

Por *Jorge Riechmann* [Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, España]

**Entrevistas**

- Imbricación de las opresiones. Un camino para la transformación social desde la decolonialidad. Entrevista con Ochy Curiel **12**

Por *José María Barroso* [Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil]

- Christiana Figueres: "el cambio climático es un asunto de derechos humanos y seguridad internacional" **19**

Por *Salvador Padilla Villanueva y Diego Piedra Trejos* [Independientes]

**Columnas de opinión**

- El desarrollo Sostenible y el gobierno brasileño. De Río 92 a Río + 20 **26**

Por *Julián Córdoba Toro* [Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España]

- Cultura, remezcla y sostenibilidad. La perversión de la sostenibilidad cultural o las mentiras neoliberales sobre la cultura en la sociedad-red **31**

Por *Carlos Escaño* [Universidad de Sevila, Sevilla, España]

- La naturaleza, una supuesta propiedad de occidente y sus habitantes **34**

Por *Jose I. Bozano Herrero* [Universidad de Sevila, Sevilla, España]

- Reflexiones para un cambio de paradigma entre ser humano y medio a través de la educación socioambiental **37**

Por *Rocío Valderrama* [Universidad de Sevila, Sevilla, España]

**Dossier especial**


- Llamando a las puertas del antropoceno **41**

Por *Mateo Aguado Caso* [Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, España - Excuela Politécnica Nacional, Quito, Ecuador]

- El ecomodernismo y su noción de antropoceno. Un análisis crítico desde la obra de Castoriadis **60**

Por *M. Adrián Almazán Gómez* [Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, España]

- El discurso ambiental en el gobierno de la "Revolución Ciudadana" **90**

Por *Pedro Alarcón, Renata Mantilla* [Universidad Central de Ecuador, Quito, Ecuador]

- Ciencia Posnormal para un mundo postnatural: el problema del arco minero del Orinoco **107**

Por *Max José Gómes Liendo* [Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Miranda, Venezuela]


**Artículo de temática libre**


- Las limitaciones teóricas respecto a la violencia de género contra las mujeres: aportes desde el feminismo descolonial para el análisis en mujeres de América Latina **129**

Por *Fabiana Rivas Monje* [Universidad de la Frontera, Temuco, Chile]

- Call for papers **154**

# Repensando las relaciones naturaleza–sociedad en un planeta finito

## Operación Noé

Imagine usted cualquier actividad humana, o plan de vida que le gustaría desarrollar en el futuro –a usted mismo o a sus seres cercanos, atenta lectora, amable lector. A continuación hágase esta pregunta sencilla: ¿se darán las condiciones de estabilidad climática y suministro adecuado de energía y materiales para poder llevar a cabo estos proyectos? Pues bien: sea lo que fuere que haya pensado –con algunas excepciones poco deseables, del tipo "autorrealizarme como Señor de la Guerra en una región de violencia endémica"- la respuesta, con certidumbre científica (en la medida en que la ciencia proporciona certidumbres), la respuesta es: NO.

En 2015, por primera vez, la temperatura promedio de la superficie de la Tierra superó un grado centígrado de aumento con respecto a la época preindustrial.[5] En 2016 superamos las 400 ppm de dióxido de carbono en la atmósfera (descontando las subidas y bajadas estacionales);[6] el límite de seguridad, como se sabe, está en torno a las 350 ppm. Y 2014 fue el primer año, a lo largo de toda la era industrial, en que la disponibilidad de energía primaria per cápita disminuyó con respecto al año anterior[7] (exceptuando shocks del petróleo exógenos como el de 1973-74). Vamos hacia el cénit

5 Anuncio de la Oficina de Meteorología del Reino Unido, el 9 de noviembre de 2015. Véase http://internacional.elpais.com/internacional/2015/11/09/actualidad/1447066103_999102.html

6 El fenómeno climático de El Niño (que eleva la temperatura de la superficie de las zonas central y oriental del océano Pacífico ecuatorial, lo cual calienta y seca los ecosistemas tropicales, reduciendo su absorción de carbono y exacerbando los incendios forestales) dio un impulso adicional a las concentraciones atmosféricas de dióxido de carbono causadas por el ser humano, con lo que 2016 fue el año en que se superaron las 400 partes por millón durante todo el año en el registro histórico de la estación de Mauna Loa (Hawai), creado en 1958. Véase Richard A. Betts y otros, "El Niño and a record CO2 rise", Nature Climate Change (2016), publicado en la red el 13 de junio de 2016, doi:10.1038/nclimate3063; http://www.nature.com/nclimate/journal/vaop/ncurrent/full/nclimate3063.html

7 "En 2014, como destaca el informe anual de BP, la producción [de energía] ha aumentado solo el 0,9%, un hecho insólito fuera de períodos sin crisis económica grave. (…) Este aumento del 0,9% está por debajo del de la población mundial, lo que se traduce en una menor disponibilidad energética per cápita, un probable cambio de tendencia secular…" Juan Carlos Barba, "Hemos chocado con el iceberg y aún no nos hemos enterado", blog "El gráfico de la semana" en El Confidencial, 19 de junio de 2015; http://blogs.elconfidencial.com/economia/grafico-de-la-semana/2015-06-19/hemos-chocado-con-el-iceberg-y-aun-no-nos-hemos-enterado_892175/

conjunto de todas las fuentes energéticas no renovables en el decenio de 2030 (si no antes).[8]

Estas dos dinámicas –calentamiento climático y escasez creciente de energía y materiales, en un contexto de rápido empobrecimiento de la biosfera— están determinando ya, y van a hacerlo de forma mucho más intensa, el destino de los seres humanos en el siglo XXI –que hace tiempo yo vengo llamando el Siglo de la Gran Prueba. Nuestro futuro –no a siglos vista, sino a lustros vista- es "apocalíptico": nos lo dicen científicos de la NASA de primerísimo nivel como James Hansen.[9] No habrá transiciones socioecológicas razonables: perdimos la oportunidad para eso, por desgracia, en los años setenta del siglo XX. Vamos hacia el colapso catastrófico de las sociedades industriales.

En efecto, un colapso de las sociedades industriales –o más bien colapsos: hablemos en plural tanto de colapsos como de transiciones ecosociales- habría sido evitable si hubiéramos hecho caso a los buenos análisis que se realizaron en los años setenta, comenzando por el estudio *Los límites del crecimiento* de 1972;[10] y si los procesos de aprendizaje colectivo que estaban en marcha en las sociedades industriales en los años sesenta y setenta hubieran seguido adelante. Si en lugar de torcerse este aprendizaje de nuestra interdependencia y ecodependencia en los años ochenta, con el ascenso de la versión del capitalismo que llamamos neoliberal para abreviar, hubiéramos continuado por el camino iniciado... Así tal vez hubiéramos podido construir sociedades industriales sustentables mediante transiciones graduales, buscando un menor crecimiento demográfico, un uso mucho más eficiente de los materiales y la energía, una socialización paulatina de los medios de producción, estrategias de biomímesis y economías "homeostáticas" en grado creciente (así prefiero traducir yo la expresión inglesa *steady-state economy*, muchas veces vertida al castellano por "economía de estado estacionario").

Pero ahora las opciones son bastante peores. La *prosperous way down* o la *décroissance joyeuse* no son muy creíbles. (Ni tampoco, desde luego, el desarrollo sostenible ni el *green growth* ni la prosperidad sin crecimiento, aunque las razones son distintas en cada caso.) Se diría que vamos efectivamente hacia colapsos de las sociedades industriales a lo largo del siglo XXI –a menos que tuvieran lugar transformaciones ecosociales revolucionarias en plazos brevísimos… Todo indica que estamos ya en tiempo de descuento, que las buenas soluciones no son ya posibles. En la presentación del blog del grupo de investigación que coordino escribimos:

> Una población humana que crece hacia los ocho mil millones, organizada en sistemas económicos expansivos que impulsa la ciega dinámica de acumulación de capital, está chocando contra los límites biofísicos de la Tierra. Nos hallamos en situación de emergencia planetaria, más allá de los límites del crecimiento. No hay precedentes históricos ni para la situación en la que nos adentramos (una atmósfera con más de cuatrocientas partes por millón de dióxido de carbono, o el tipo de hecatombe de biodiversidad que estamos

8 Emilio Santiago Muiño, *No es una estafa, es una crisis (de civilización)*; Enclave de Libros, Madrid 2015, capítulos 6 y 7.

9 James Hansen, "Game over for the climate", *New York Times,* 9 de mayo de 2012.

10 Actualizado ahora con un libro imprescindible de Ugo Bardi, *Los límites del crecimiento retomados*, Catarata, Madrid 2014.

> causando) ni para el tipo de transiciones socioecológicas que serían necesarias para evitar lo peor: las perspectivas de colapso se adensan.[11]

Sabemos que el crecimiento material no puede continuar indefinidamente en una biosfera finita–y de hecho estamos ya más allá de los límites del crecimiento, por evocar otra vez el título del importante primer informe al Club de Roma en 1972, pero toda nuestra vida socioeconómica y la ideología dominante se organizan en torno a la aberrante suposición contraria. Como escribía Barry Commoner en 1971:

> La civilización humana implica una serie de procesos cíclicamente dependientes entre sí, la mayor parte de los cuales [población, ciencia y tecnología, producción económica...] presentan una tendencia inherente a crecer, con una sola excepción: los recursos naturales, insustituibles y absolutamente esenciales (...). Es inevitable un choque entre la propensión a crecer de los sectores del ciclo que dependen del hombre, y los severos límites del sector natural. Está claro que si la actividad humana en el mundo –civilizado— tiene que conservar su relación armónica con todo el sistema global, y sobrevivir, *debe* acomodarse a las exigencias del sector natural, o sea, la ecosfera.[12]

Para hacer frente a las urgencias del cenit del petróleo y el calentamiento global, hoy hemos de pensar en términos de una *contracción de emergencia* más que de ningún "aterrizaje suave". Como resulta evidente, las implicaciones de esta situación para las cuestiones de justicia social, justicia de género, justicia intergeneracional, justicia ambiental y justicia interespecies son enormes.

Hoy ya no bastan los cambios incrementales, las medidas graduales relativamente indoloras que hubieran sido posibles de haberse comenzado la acción necesaria hace dos o tres decenios (como los impuestos al carbono que de todas formas seguimos preconizando). Necesitamos cambios estructurales muy profundos, un verdadero volantazo para impedir que el vehículo civilizatorio donde viajamos se precipite al abismo que ya está muy cerca. Para que nos demos cuenta del cambio revolucionario que es preciso: los países "desarrollados" tendrían que comenzar a reducir ya sus emisiones, al ritmo casi inconcebible del 10% anual, y completar la descarbonización de sus economías en tres-cuatro decenios. Pero los grandes países "emergentes" han de seguir por esa senda muy poco después… Y, tanto en el Norte como en el Sur, hay que salir del extractivismo en tiempo récord, pues las cuatro quintas partes de las reservas existentes de combustibles fósiles deben quedar bajo tierra (si queremos tener alguna opción de respetar el límite de seguridad de los dos grados centígrados de incremento sobre las temperaturas preindustriales).[13]

---

11 https://transecos.wordpress.com/

12 Barry Commoner, El círculo que se cierra, Plaza y Janés, Barcelona 1973, p. 107.

13 Debo insistir en ese último asunto, sobre el cual han llamado la atención los firmantes de un importante manifiesto publicado en agosto de 2015: "Dejemos los combustibles fósiles en el subsuelo para acabar con los crímenes climáticos" era su título. Leíamos allí: "Sabemos que las multinacionales y los gobiernos no abandonarán fácilmente los beneficios que perciben de la extracción de las reservas de carbón, de gas y de petróleo o de la agricultura industrial globalizada tan glotona en energía fósil. Para seguir actuando, pensando, amando, cuidando, creando, produciendo, contemplando,

En un mundo marcado por la omnipresencia de los rendimientos decrecientes (un mundo entrópico) y por la interdependencia y ecodependencia asociada a los fenómenos de complejidad (un mundo de sistemas complejos adaptativos), una ética de la autocontención verdaderamente asumida (autolimitarse para dejar existir al otro) y las políticas de justicia global (e intergeneracional, y transespecífica…) que cuadran con ella podría posibilitar comunidades humanas viables… Pero no cabe dejar de preguntarnos ¿disponemos de los recursos políticos y culturales necesarios para semejante transformación revolucionaria, que no tiene precedentes, en los estrictos plazos requeridos?[14]

Lectores y lectoras, compañeros y compañeras: estamos en medio de un naufragio civilizatorio. Hay que organizar el salvamento –no sólo de las personas, también de las ideas y de los valores.[15] Nuestro desafío principal es mantener el nivel de civilización que a trancas y barrancas se logró de forma parcial en el siglo XX (democracia, derechos humanos, seguridad social con sanidad universal, etc.) con un consumo de recursos naturales reducido drásticamente (a una décima parte del actual, si pensamos en las sociedades prósperas hoy en nuestro mundo lacerantemente desigual). A esto Harald Welzer lo llama una Modernidad decreciente, o menguante, o contractiva (*eine reduktive Moderne* frente a la Modernidad expansiva que marcó los últimos cinco siglos); yo lo llamo ecosocialismo descalzo.

En los orígenes de la Modernidad, la nueva mentalidad asociada con la revolución científico-técnica "suscitó un gran interés por el espacio, el tiempo y el movimiento en el seno de un escenario cósmico más amplio, y no por el marco en el que actúan realmente los organismos en su entorno terrenal, en contacto con otros mecanismos, tratando de desplegar sus propias potencialidades vitales. La rotación de la Tierra, el majestuoso recorrido geométrico de los planetas, el oscilar del péndulo, la curva que describen los proyectiles, los movimientos precisos del reloj, el girar de las palas de molino,

luchando, hay que presionarles. Para desarrollarnos como sociedad, individuos y ciudadanos debemos actuar todos para cambiarlo todo. Lo demandan nuestra común humanidad y la Tierra. (…) Trabajamos para cambiarlo todo. Podemos abrir los caminos hacia un futuro vivible. Nuestro poder de actuar resulta a menudo más importante de lo que imaginamos. Por todo el mundo luchamos contra los verdaderos impulsores de la crisis climática, defendemos los territorios, reducimos las emisiones, organizamos la resiliencia, desarrollamos la autonomía alimentaria con la agro-ecología campesina, etc. Al acercarse la Conferencia de la ONU sobre cambio climático en Paris-Le Bourget, afirmamos nuestra determinación de que las energías fósiles permanezcan en el subsuelo. Es la única salida. Concretamente, los gobiernos deben poner fin a las subvenciones que se destinan al sector de combustibles fósiles, y congelar su extracción renunciando a explotar el 80% de todas las reservas de combustibles fósiles. Sabemos que esto implica un cambio histórico de envergadura. No vamos a esperar a que actúen los estados. La esclavitud y el apartheid no desaparecieron porque los estados decidieran abolirlos, sino por movilizaciones masivas que no dejaron otra elección." El texto completo del manifiesto puede consultarse en la web de sin permiso, donde se publicó el 30 de agosto de 2015 (http://old.sinpermiso.info/textos/index.php?id=8279 ). Un comentario, que ilustra sobre las contradicciones que la crisis climática genera en los gobiernos llamados "progresistas" de América Latina, lo propone Eduardo Gudynas: "Moratoria petrolera y cambio climático: las alternativas otra vez bajo ataque", América Latina en movimiento, 9 de septiembre de 2015; http://www.alainet.org/es/articulo/172296

14 Para darse cuenta de hasta qué punto una perspectiva "optimista" sobre las transiciones socioecológicas exige *a la vez* un enorme optimismo tecnológico y un desaforado voluntarismo revolucionario, léase por ejemplo David Schwartzman y Quincy Saul, "An ecosocialist horizon for Venezuela: A solar communist horizon for the world", publicado en la web de *Capitalism Nature Socialism* el 14 de agosto de 2015 (http://dx.doi.org/10.1080/10455752.2015.1069867 ). Dio lugar a un importante debate con Pedro Prieto que he recogido en mi blog: http://tratarde.org/un-horizonte-de-comunismo-solar-articulo-de-david-schwartzman-y-quincy-saul-pensando-en-venezuela-actualizacion/

15 Cuatro propuestas valiosas para estas tareas: José Manuel Naredo, *Economía, poder y política. Crisis y cambio de paradigma*, Díaz & Pons, Madrid 2013. Harald Welzer, Selbst denken –Eine Anleitung zum Widerstand, Fischer, Francfort del Meno 2013. Jérôme Baschet, *Adiós al capitalismo- Autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidad de mundos*, NED eds., Barcelona 2015. Federico Aguilera Klink, Naturaleza humana, economía y cultura. *Hábitos de pensamiento y reglas del juego,* Eds. del Genal, Málaga 2016.

el desplazamiento acelerado de naves y vehículos de tierra… todos ellos gozaban de una atención por derecho propio [a partir del siglo XVI]. La velocidad reduce el tiempo; el tiempo es oro; el oro es poder. *Cada vez más lejos y cada vez más rápido* son los lemas que se identificarían con el progreso humano".[16]

Hoy necesitamos, sobre todo, cobrar consciencia de que la biosfera terrestre es y será nuestro único hogar, y actuar en consecuencia: a eso podemos llamarlo "operación Noé" (porque esa misma biosfera está amenazada de radical degradación a consecuencia del tipo de "progreso" que hemos intentado a lo largo de los cinco siglos últimos, y sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX). No es tiempo de ceder a las fantasías de "terraformar" Marte, sino de construir Arcas de Noé.

Jorge Riechmann

Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, España

Blog: http://tratarde.org/

**Para citar este artículo:** Riechmann, J. (2017). Operación Noé. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales VII*, pp. 6 - 10. Recuperado en http://iberoamericasocial.com/ operacion-noe/

16 Lewis Mumford, *El pentágono del poder* (vol. 2 de *El mito de la máquina*), Pepitas de Calabaza, Logroño 2011, p. 64.

# ENTREVISTAS

# IMBRICACIÓN DE LAS OPRESIONES. UN CAMINO PARA LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL DESDE LA DECOLONIALIDAD. Entrevista con Ochy Curiel

**José María Barroso Tristán**

**Universidad Federal de Bahía, Salvador, Brasil**
**Universidad de Sevilla, Sevilla, España**

**jmbarroso@iberoamericasocial.com**

*Ochy Curiel, dominicana, es una referente en el feminismo decolonial que muestra bajo una perspectiva antirracista, lésbica y autónoma los efectos de la colonialidad. Es profesora en la Universidad Nacional de Colombia, pero su actividad más importante la realiza dentro de los movimientos sociales, resaltando el Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) entre ellos. Sus trabajos sobre la antropología de la dominación, su libro "La nación heterosexual" y sus análisis sobre género, raza y sexualidad son de gran interés para profundizar desde una producción académica con base en las experiencias prácticas en las que está inmersa.*

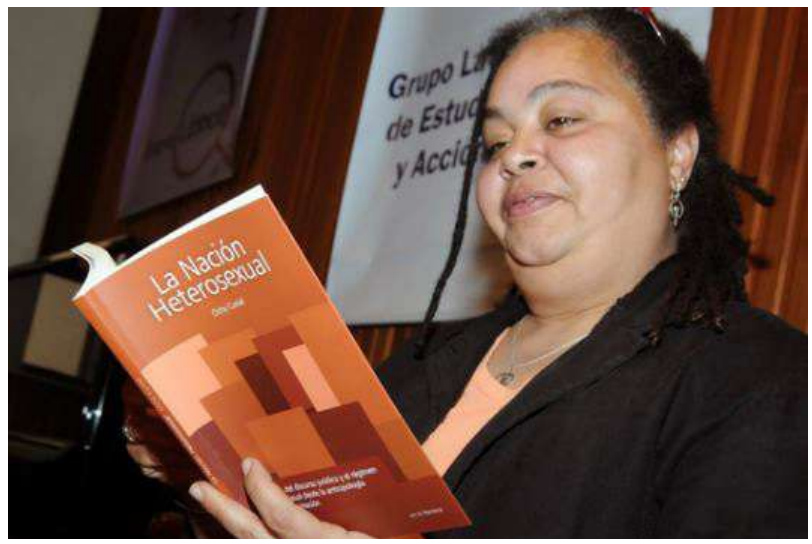
**Iberoamérica Social**: *¿Cuál fue el momento en que empezaste a reconocerte como persona colonizada asumiendo una posición política ante ello?*

**Ochy:** Creo que tiene mucho que ver con mi historia personal y política. Personal en el sentido de que nací en República Dominicana, que es una media isla que comparte lo que Colón llamó "la isla española" aunque se llamaba la isla de Haití, y que hoy se compone dos estados nacionales: Republica Dominicana y Haití. En un principio, creo que me ayudó mucho el trabajo social, ya que tuve posibilidad de conectarme con otros sujetos que no eran de mi contexto, sobre todo, campesinos y campesinas. Posteriormente, ya en los años 80, comencé una lucha antirracista y antisexista a través de la articulación con las mujeres afro, se llamaba La Casa por la identidad de las Mujeres Afro, de los primeros colectivos de dominicanas que se propone trabajar racismo y sexismo de forma simultánea, y, siempre en esa lucha, los análisis que hacíamos estaban conectados con la esclavitud, pues señalábamos que el racismo y el sexismo que nos tocaba estaba conectado con el sistema esclavista: éramos descendientes de personas esclavizados y esclavizadas y creo que en ese momento que empecé a conectar la colonización con nuestra historia actual. Obviamente no con los conceptos que tenemos ahora mucho más elaborados de la teoría decolonial, pero quiero rescatar esta experiencia como parte de mi historia decolonial.  Posteriormente me hice feminista autónoma, lesbofeminista, etc. pero tengo que decir que en ese momento el lesbofeminismo no lo articulábamos al proceso de colonización. Hoy, como feminista decolonial, pienso que el régimen de la heterosexualidad está ligado también a todo esto que Maria Lugones trabaja muy bien, la colonialidad del género que incluso empieza a cuestionar si las esclavizadas eran consideradas, o no, mujeres. Creo que esto es muy interesante en ese concepto de humanidad y no humanidad, y que está ligado fundamentalmente a que las esclavizadas eran consideradas fundamentalmente órganos reproductivos. Eran hembras, animales, reproductoras de esclavos, a las que a los amos les convenía considerarlas como hembras por las violaciones que hicieron ante ellas. Mis inicios tienen que ver fundamentalmente con esa historia política que comienza cuando empiezo a situarme como antirracista, a través de este colectivo de mujeres afrodescendientes en República Dominicana.

**IS:** *¿Y cómo das el paso de ese momento en que empiezas a reconocerte políticamente como colonizada hasta enlazar con toda la decolonialidad, o sea no con el proceso de la colonización sino con la colonialidad?*

**Ochy:** Creo que es mucho más reciente… Hay muchas tendencias del feminismo decolonial, por ejemplo, hay algunas que se sitúan más en la academia, otras que venimos de la práctica política. Por ejemplo, las que conformamos el GLEFAS (Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista) la mayoría somos activistas y nuestra genealogía fundamentalmente parte del movimiento antirracista de las mujeres, que es mi caso, pasamos por la autonomía feminista, pasamos por el lesbofeminismo, todo eso se va articulando. Y, posteriormente, cuando nos encontramos con propuestas como la opción decolonial, empezamos a articular esa mirada de forma mucho más compleja. Viendo la historia del continente, que yo creo que los autores como Dussel o Quijano han sido

muy importantes y han aportado significativamente al pensamiento decolonial, pero les ha faltado una conexión con las prácticas políticas y los conocimientos que surgen de estas. Por ejemplo, considerar el régimen de la heterosexualidad como un régimen político más que como una práctica sexual creo que ha sido un aporte del lesbofeminismo, pensar por ejemplo lo que nosotras empezamos a denunciar sobre la institucionalización del feminismo a través de las ONG's, la ONU, las conferencias mundiales, y la cooperación internacional del norte que son políticas neocoloniales. Nosotras ya traíamos este análisis. Cuando nos encontramos con la opción decolonial, complejizamos más los análisis y en eso la categoría de colonialidad que ha sido muy importante al pensarla como una secuela del colonialismo, aunque también hay mucho debate sobre eso. Por ejemplo, la posición de Silvia Rivera Cusicanqui sobre el hecho de que todavía existe colonialismo interno, no tanto colonialidad, creo que ha sido importante, aunque no descarto ninguna de las dos, digo que son lugares distintos desde donde se plantean. Y a partir de ahí colonialidad del ser, del saber, y con María Lugones, colonialidad de género. Entonces, creo que la experiencia política de dónde vengo yo con este colectivo, y encontrarnos con estas categorías latinoamericanas y estos análisis más situados en el continente, a través de la historia como continente, hacen un click bastante interesante para hacer una relación de lo micro y macro político sistémico y estructural, y sobre todo planteando continuidades y discontinuidades. Entender como a veces denunciábamos las políticas neocoloniales y entender como eso se va construyendo en el continente a través de la epistemología, a través del Estado moderno, de la modernidad occidental, esa relación entre capitalismo, colonialismo, modernidad occidental… Eso yo creo que vino a completar mi visión sobre la colonialidad y el colonialismo a nivel general.




**IS:** *En tus trabajos hablas sobre una metodología desde un feminismo decolonial, mientras que en la academia siempre se considera la metodología como algo neutro. Puede tener una cierta orientación del paradigma del que proviene, pero no se le asocia un motivo ideológico.*

**Ochy:** Creo que la manera en que se produce el conocimiento, es posicional políticamente. Sea en las metodologías, en las pedagogías, sea en los análisis, en las categorías analíticas que utilicemos, todo tiene una posición política. En ese sentido, fue una de las cuestiones que trabajé mucho en mi tesis de maestría que le llamé antropología de la dominación. Cuando llegué a la antropología, que quizá sea una de las disciplinas más coloniales, en el sentido que siempre estudia al otro, ese otro que siempre es la subalternidad: indios, afros y otros sectores, dije que no iba a estudiar indios ni negros para no reproducir la colonialidad del saber y me propuse estudiar la dominación, hacer una etnografía de la dominación, como funciona y quienes la sustentan. Arturo Escobar tiene una propuesta,

la antropología de la modernidad, y él en su propuesta me inspiró para elaborar esa categoría de antropología de la dominación, en este caso eran las leyes, el Estado y las élites blanco-mestizas que la construyen y la sustentan. Creo que una de las limitaciones que ha tenido la opción decolonial ha sido centrarse mucho en la epistemología y creo que era importante profundizar en las maneras en que se produce el conocimiento. Muchos de los decoloniales son teóricos y pensadores que tienen ciertos privilegios institucionales, fundamentalmente en las academias del norte. Cuando desde la academia nos planteamos el conocimiento crítico, ¿cómo lo hacemos, cómo lo producimos, con cuáles metodologías y pedagogías? Para mí esto conlleva varias cuestiones: Primero, romper esa relación sujeto-objeto, creo que eso es fundamental. ¿A quién estudiamos y quién estudia para entender los problemas sociales? Segundo, ¿cuáles son los marcos institucionales en los que nos movemos? es decir, ¿cómo hacer metodología decolonial fuera de la academia? Creo que un reto de los movimientos sociales es hacer sus propias investigaciones para la acción política, como diría Gramsci, ser intelectuales orgánicos y orgánicas. Y lo tercero, es importante el desenganche epistemológico. Creo que hay que crear nuevas categorías que, además, surgen de la practica investigativa y de las prácticas políticas. Eso que se ha llamado categorías emergentes. ¿En qué medida nosotras utilizamos esas categorías que la gente dice, habla, practica y cómo eso puede ser parte de nuestro acervo de conocimiento que no necesariamente son las categorías tradicionales de las ciencias sociales? Creo que por ahí va la propuesta en términos de metodología decolonial que tiene una clara intención política y que aporta a visibilizar, hacer análisis más complejos de las realidades sociales para definir y redefinir las prácticas políticas colectivas.

**IS:** *Crear investigación práctica por los practicantes...*

**Ochy:** Eso es, y esto no es nuevo. En América Latina y El Caribe tenemos propuestas que se han hecho. La IAP (Investigación-Acción participativa) por ejemplo, significa hacer investigación para la acción política. La propuesta de metodología decolonial viene a reforzar estas experiencias, y eso implica considerar los métodos: cómo lo hacemos y para qué.

**IS:** *Cambiamos un poco de tema ahora, este número de Iberoamérica Social viene para repensar las relaciones naturaleza-sociedad en un planeta finito. Desde el pensamiento decolonial, ¿cómo está influyendo sobre esta relación naturaleza-sociedad a partir de la ontología que se ha instalado en la sociedad?*

**Ochy:** Una categoría central para abordar esta relación es el concepto de desarrollo. Si nos preguntamos qué es el desarrollo y cómo se ha entendido el desarrollo, vemos que tiene que ver con una lógica de historia lineal a partir de Europa. Europa se asume como lo desarrollado y el resto de regiones como lo no desarrollado, o en vías de desarrollo mientras más se parezca a Europa, o subdesarrollado que es peor todavía: esos pueblos, países, personas que no han tenido, supuestamente, un tipo de racionalidad que no ha sido validada fundamentalmente por el pensamiento hegemónico, y que no solo está en Europa, sino que también está en parte de nuestros países. Esta visión de desarrollo nos lleva a otro concepto para entender esta relación: intervención, quien supuestamente no está desarrollado, se interviene. Se intervienen personas

desde la educación, Lander la llama la colonialidad del saber, tratar de imponer, porque ha sido violento, cierto tipo de conocimiento para que esa persona supuestamente se desarrolle. Lo mismo sucede con el tema de la naturaleza. A pesar de que la naturaleza también es un constructo social, hay diferentes interpretaciones de lo que se entiende por naturaleza. El capitalismo entiende la naturaleza como algo que hay que intervenir, y el colonialismo también. No es casual que llegaron los colonizadores, entraron en los territorios indígenas, afros, etc. para explotar el supuesto medioambiente, porque la lógica era que el "Hombre", subrayado y todo, tenía que controlar la naturaleza para poder legitimarse en su racionalidad. Hay otras visiones sobre la naturaleza y el medioambiente que han tenido históricamente los pueblos. Los pueblos han tenido un concepto integral donde la naturaleza no está separada de los seres humanos. En ese sentido, forma parte de su tejido social, no hay una separación mente-materia en este caso, sino que es parte integral. No es casual que una de las expresiones más contundentes del capitalismo avanzado neoliberal hoy día, ha sido la entrada de las multinacionales a través de la explotación de territorios de poblaciones indígenas, afro, campesinas y esto no es nuevo. Hay algunas nuevas maneras en que se expresa, pero la lógica ha sido igual desde que comenzó la colonización. Entonces, cuando los pueblos indígenas, los pueblos afros y campesinos hablan de naturaleza como parte de la comunidad, como parte integral de su tejido social, esta noción es totalmente distinta a la noción se tiene en el capitalismo neoliberal, que refiere a mercancía, donde hay que explotarla y controlarla, etc. Entonces, son dos maneras de entender esta lógica naturaleza-sociedad. Eso, por un lado.

Por otro lado, creo también que hay una distinción de lo que se entiende por naturaleza. Parecería que hay una noción de medioambiente o naturaleza solo en las partes rurales. ¿Qué pasa en las ciudades? ¿Cuál es la relación que tenemos en lo urbano con las calles, con las relaciones interpersonales? Porque el capitalismo también está entrando a través de la dominación de los espacios, la gentrificación es un ejemplo de eso. Es sacar ciertas poblaciones de las ciudades y concentrarlas en un lugar para instalar sus mecanismos de explotación y especulación. Creo que este es un tema fuerte, y también creo que dentro de todo esto hay ciertas tendencias un poco burguesas, clase mediera, en considerar que el medioambiente es utilizar material orgánico, consumir material orgánico, pero eso también tiene unas consecuencias en términos de que no todo el mundo puede comprar esos productos, sino que es un privilegio de ciertas clases y eso tiene implicaciones para las lógicas de consumo a nivel general de la humanidad, pero, sobre todo, para ciertos sectores que no pueden consumir eso. Es decir, la mayoría de la gente empobrecida consume lo más barato, que es lo que está mal hecho, el aceite, el arroz… y además esto tiene que ver con una economía global. Por ejemplo, en Haití, en este momento está pasando que la producción nacional del arroz, que ha sido un producto muy importante, los campesinos y campesinas no pueden competir con el arroz que está importado de Estados Unidos que es más barato, obviamente subsidiado, sumado los afectos del terremoto, a los efectos que produjo tener que pagar la deuda que tuvo a Francia. Aquí vemos una expresión bárbara de la colonialidad que tiene que ver con la relación geopolìtica.

**IS:** *Hablando sobre el territorio iberoamericano, no solamente existe la responsabilidad que tienen los movimientos sociales y las organizaciones de empujar la cuestión del desarrollo desde América Latina, sino desde el lugar colonizador. Es decir, también desde España y Portugal desde donde parten muchas empresas que van a América Latina a hacer este proceso de extractivismo y explotación de la naturaleza. Sin embargo, no existe mucho movimiento ante las empresas que están realizando estas prácticas. ¿Qué acciones consideras efectivas en esta situación?*

**Ochy:** Yo creo en la solidaridad internacional, obviamente los movimientos tienen que hacer articulación política. Pero si no partimos de los privilegios que tenemos, eso no sirve para mucho. Creo que desde España, pero puedo decir Europa, Canadá… desde ahí es desde donde salen muchas de las empresas transnacionales, aunque hay muchas con capital criollo, articuladas con el Estado y la militarización, Creo que el extractivismo en los países de los llamados del tercer mundo es una cuestión que cada vez es peor. Pienso que la acción de muchos movimientos sociales de estos lugares tiene que ser denunciar lo que están haciendo las multinacionales de capital europeo, accionar en torno a eso, articularse con los movimientos sociales de América Latina y El Caribe, porque el monstruo es demasiado grande. Es capital, son los bancos, es la militarización privada y pública, porque la militarización de la empresa privada, además, es otra manera de que el capital se esté haciendo mucho más fuerte. Creo que así podremos hacer articulación transnacional. Hay que salir del individualismo histórico con el que Europa ha hecho pensar que se resolvería el problema, cuando el problema es mucho más sistémico en términos de esa relación geopolítica que se establece entre los países, en este caso, con las multinacionales. El reto es ese, hay algunos movimientos sociales que ya lo hacen, pero creo que tiene que ser una lucha más fuerte en Europa porque es de ahí de donde sale el capital y que va a parar a nuestros territorios.

**IS:** *Para terminar, cambiamos un poco el tema. Sé que formas parte del grupo GLEFAS como movimiento político y social de acción, al que creo que le das más importancia que a la actividad académica. ¿Nos podrías hablar un poco más de GLEFAS y de su importancia como movimiento social?*

**Ochy:** GLEFAS es un grupo de pensadoras y activistas. Algunas con más pie en la academia y otras más metidas en los movimientos sociales, como yo. Priorizo los movimientos, en la academia procuro hacer pensamiento crítico, pero siempre he dicho que la academia es un trabajo. Me resisto a que la academia me quite las

energías. Además, creo que en la academia no hay un proceso real de descolonización. Para mi dirigir tanta energía a la academia es, de hecho, una posición colonizadora. No voy a negar que hay mucha gente que hace muy buen trabajo en la academia en términos de pensamiento crítico, pero creo que lo importante es establecer, conformar, promover grupos políticos fuera de la academia. La academia tiene un problema, empezando por su estructura, hay un rector, hay una lógica jerárquica en términos de quienes la organizan, inclusive los profesores dependiendo del capital social ganan más o menos, hay una lógica de cómo se produce en la academia el conocimiento, que, aunque se ha ido haciendo un poco de grieta, no es suficiente. Hay una performance, unas maneras, unas lógicas en la producción del conocimiento, por tanto, ahí no se puede hacer mucho. Creo que nosotras, las que estamos en movimientos sociales, tenemos que fortalecer movimientos autónomos y autogestionarios, porque hay muchos movimientos que todavía están en la lógica de lo que dice la cooperación, de articularse a los Estados. Creo que cada vez tenemos que ser más radicales, más autónomos, más autogestionarios y, sobre todo, no segmentar la mirada de las opresiones, que ha sido un aporte de las feministas afros y que el GLEFAS retoma como una perspectiva fundamental. No podemos seguir pensando que hay luchas exclusivas. Pensar, por ejemplo, que hay una lucha indígena que solo le pertenece a los indígenas, o pensar que hay una lucha afro que solo le pertenece al movimiento afro, o pensar que la lucha feminista solo le pertenece a las feministas.  Esto es un error político. Creo que tenemos que ir articulando las luchas políticas pensando en cómo se imbrica en sexismo, racismo, el clasismo, la heterosexualidad obligatoria etc. Todavía tenemos movimientos que no les interesa ni mierda el tema del racismo, tenemos un movimiento feminista que es bastante blanco-mestizo que piensa que solo el género es su lucha, y creo que en la medida en que podamos hacer este análisis mucho más imbricado de las opresiones y colocarlo en la acción política, creo que vamos a ser mucho más fuerte. Pienso que la cooperación internacional, el Estado moderno se encarga de segmentar las luchas a partir de crear la diferencia colonial. Descolonizar pasa precisamente por eso, entender como este mundo es tan complejo y está tan articulado que no hay una lucha para un sector ni para otro. Quienes queremos la transformación social, y esto subrayado, transformación social no es reforma, transformación social no es inclusión, transformación social es acabar con las desigualdades, todas las desigualdades. En la medida que continuemos en la política de la inclusión, en la política de la identidad, sin complejizar eso, vamos a seguir segmentado, asumiendo que una lucha es mía y no tuya, y yo creo que eso es un error y sobre todo una intención que instaló la modernidad occidental.

Desde el GLEFAS esta es nuestra apuesta, que esperamos sea asumida por muchos movimientos sociales y por la academia crítica.

**Para citar este artículo:** Barroso, J.M. (2017). Imbricación de las opresiones. Un camino para la transformación social desde la decolonialidad. Entrevista con Ochy Curiel. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales VII*, pp. 12 - 18. Recuperado en http://iberoamericasocial.com/imbricacion-de-las-opresiones-un-camino-para-la-transformacion-social-desde-la-decolonialidad-entrevista-con-ochy-curiel/

# CHRISTIANA FIGUERES: "el cambio climático es un asunto de derechos humanos y seguridad internacional"

**Salvador Padilla Villanueva**

**Politólogo, Independiente**

**salvador_pv@hotmail.com**

**Diego Piedra Trejos**

**Diretivo de la Asociación Costarricense de Derecho Internacional**
**diego.piedra@acodicr.org**

*Su padre gestó una revolución armada a finales de los 40 en Costa Rica, cambiando la historia de este país centroamericano para siempre, y dando paso a una de las democracias más sólidas de la región. Hoy, la hija del caudillo José Figueres Ferrer, es líder mundial al frente de una de las batallas más dramáticas e importantes que enfrenta la humanidad: el calentamiento global. En esta carrera del ser humano contra su propia autodestrucción, su vocación por el servicio público le impidió mantenerse al margen, dedicando así su vida a esta lucha. Recientemente, como Secretaria Ejecutiva de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático, fue una de las artífices del Acuerdo de París, en el cual el mundo alcanzó históricos entendimientos para atender esta problemática, compromisos hoy bajo ataque por polémicas figuras, como el electo presidente de los Estados Unidos Donald Trump. Catalogada como una de las mujeres más influyentes del mundo por revistas como Forbes y Times, Christiana aspiró sin éxito a ser la primera mujer en alcanzar la Secretaría General de la ONU, enfrentándose a los poderes más recalcitrantes del planeta y a un sistema multilateral que aún arrastra vicios antidemocráticos y patriarcales. "Lo imposible no es una verdad absoluta, imposible es una actitud ante la vida", fue su lema de campaña en las Naciones Unidas. En esta entrevista doña Christiana nos cuenta cómo hacer de lo imposible una realidad alcanzable, o al menos, como dicen, morir con las botas puestas en el intento.*

**IS:** *La Conferencia de Naciones Unidas sobre Cambio Climático de 2015 sorprendió al mundo y le dio esperanza con la adopción del Acuerdo de París, uno de los esfuerzos más relevantes de nuestros días, y liderado por una costarricense, ¿Cuáles son los principales logros y qué queda pendiente?*

**Christiana Figueres:** Hay varias cosas que son críticas dentro del Acuerdo de París. Lo primero es que establece la línea de referencia que cada país va a usar como su inicial contribución a este esfuerzo. Se invitó a cada país a que montara su plan nacional de cambio climático y contribución al esfuerzo global. Eso es muy importante porque cada país pudo hacer su asesoría técnica y sectorial. Si hubiéramos definido de entrada que todos los países deben contribuir de igual manera, en los mismos sectores, pues no hubiera salido el Acuerdo, porque cada país es absolutamente sui generis. Le abrimos la puerta a cada país, pero bajo la condición de que era la contribución inicial y que sobre esa base se seguirá construyendo y mejorando cada cinco años. El punto dos, es que el Acuerdo marca la trayectoria sobre la cual cada país va a contribuir a la des carbonización, se establece la dirección en la cual se mueve la economía global basada en un imperativo científico, tecnológico y moral. El Acuerdo apunta a una sola dirección común que es la des carbonización de la economía, la dirección en la cual vamos evolucionando. El punto tres es la meta final, la parte que fue más difícil de negociar. Cuando iniciamos un viaje empezamos en un punto de partida, atravesamos un ruta y arribamos a alguna meta, no salimos sin saber a dónde vamos, porque de lo contrario no podemos medir lo que hicimos. Nuestra meta es la carbono neutralidad global para la segunda mitad del siglo. Además, algo crucial del Acuerdo es que reconoce que los gobiernos nacionales no pueden por sí solos, aunque tienen la mayor responsabilidad porque son las Partes del Acuerdo. Se reconoce por primera vez las acciones del sector privado, las ONG's, los individuos, se conforma una red de actores que son los que van a hacer la diferencia para alcanzar la meta. El único punto que yo lamento que no se pudiera incluir en el Acuerdo, pero que si de haberlo incluido probablemente no hubiéramos alcanzado Acuerdo, es la urgencia. La urgencia de la acción en cambio climático es algo difícil de explicar y es muy difícil de ser aceptada especialmente por los países en desarrollo. Si nosotros no llegamos al punto máximo de disminución de la emisiones globales para el año 2020, no vamos a poder llegar a la carbono neutralidad en la segunda parte del siglo a costos manejables. Digamos que seguimos aumentando las emisiones y llegamos a un punto de inflexión tarde, en el 2025 o 2030; ahí vamos a tener que afrontar dos cosas: pérdidas en vidas humanas y costos económicos gigantes, porque vamos a tener que transformar la economía y pujar la tecnología más drásticamente. Ese sentido de urgencia de llegar a un punto de inflexión para el año 2020 que es lo que nos dice la ciencia no se incluyó en Paris, porque a la primera escucha suena como si fuera una amenaza para los países en desarrollo. La razón es que el mundo se ha venido desarrollando en los últimos 150 años de acuerdo a una curva con el aumento del producto bruto global unido al porcentaje de gases de efecto invernadero. Tenemos en la cabeza que esas dos curvas van de la mano. Hay que desligar la curva del PBG que sigue subiendo en los países en desarrollo de la curva de los gases de efecto invernadero. No obstante, si uno interpreta el Acuerdo lo que dice es que tenemos que permitirle a los países en desarrollo que sigan en su crecimiento económico pero sin que se sigan subiendo las

emisiones de gases de efecto invernadero.

**IS:** *Su candidatura a la Secretaría General representaba dos cosas a nuestro parecer. Proviene de un país que promueve la paz internacionalmente, sin ejército, y, además, usted se especializa en temas de medio ambiente, también un tema importante en la política exterior de Costa Rica. Ambos tópicos, pueden resultar incómodos para las grandes potencias que son las que más contaminan, y que cuentan con aparatos y operaciones militares desplegados en todo el mundo. ¿Considera que ello influyó en no alcanzar el puesto?*

**CF:** Yo creo que el hecho de que vengo de un país desmilitarizado, habiendo tomado la decisión tan tajante e intencional de no tener ejército, es una decisión que se tomó en el 48 pero que la hemos interiorizado, nos sentimos orgullosos de eso y es parte de nuestra espina dorsal. Creo que en el Consejo de Seguridad eso como mínimo levantó un signo de pregunta. Si bien el Consejo de Seguridad está comprometido con la paz, la verdad es que el 100 por ciento de las conversaciones son sobre conflictos, y entonces ahí pudo haber una reticencia y yo me di cuenta de eso con las preguntas que me hicieron. En lo segundo, también tienen razón, mi trayectoria en la ONU se ve en un campo que se mira ambiental, aunque a mí me parece que es económico y social. Algunos opinaban que mi trayectoria en la ONU es en un tema que tal vez no es muy contundente o que es un tema que no se lleva a los más altos niveles de la ONU. Además agregaría, al buen diagnóstico que ustedes han hecho, que yo me dediqué durante muchos años, incluido el Acuerdo de Paris, a una diplomacia activa, a incluir a otros sectores, a la población civil, organismos internacionales y eso a muchos gobiernos sinceramente no les gusta. Sienten que las decisiones de la ONU son nada más de gobiernos nacionales y que son ellos quienes deben tomar las decisiones. Otra cosa más que fue incómoda para ciertos países, es el compás moral bastante claro que salió en el debate público que organizó la Asamblea General y Al Jazeera, cuando preguntaron quién estaría dispuesto a pedir perdón por lo que hizo la ONU en Haití y yo fui la única en levantar la mano. A mí me extrañó que todos mis demás colegas no levantaran la mano; pero con esto una demuestra que hay un compás moral que no siempre es compartido por todo el mundo y que es un compás moral muy tico. Y además, ¡ser mujer! ¡imagínense qué barbaridad! ¡La suma de estos factores fueron demasiado para el Consejo de Seguridad!

**IS:** *Entonces ser mujer fue un punto importante que limitó su aspiración…*

**CF:** Sí, yo creo que para todas las 6 candidatas el factor género jugó en contra de nosotras. Definitivamente, yo sentí, y así lo he compartido con mis colegas amigas candidatas, que en el Consejo de Seguridad no hay suficiente conformidad con la idea de que una mujer pudiera estar en esa silla. Acordémonos que en el Con-

sejo son todos hombres, con la excepción de la embajadora de EE.UU., y algunos de ellos han estado ahí desde hace 10, 12, 15 años y siempre han trabajado con hombres.

**IS:** *Usted indicó en varias oportunidades que el cambio climático debe ser considerado un asunto de seguridad internacional, ¿Por qué?*

**CF:** Creo que el mejor ejemplo de eso es Europa en este momento, porque nosotros vemos una población migrante de Europa que están viniendo más que todo de países en conflicto. Si a esos países en guerra, le agregás los que estarán en conflicto con la naturaleza, y con la capacidad de su propia tierra de darles alimento y de sostener la vida, vamos a tener una situación muy poco manejable. Actualmente, tenemos 60 millones de desplazados, el nivel más alto de la historia, eso no es nada con respecto al desplazamiento que podríamos tener si nos fijamos en países como India o Bangladesh, o zonas de África, que pierden el terreno al mar o se desertizan, ahí la gente no podrá llevar el alimento, no tendrá agua. Estos 60 millones se podrían duplicar o triplicar si nosotros no controlamos el cambio climático, y esas personas que están desesperadas son las que utiliza el terrorismo para ganar aliados. ¿Cómo van a sobrevivir ellos o sus hijos? El desespere los lleva a unirse a estas causas. Por eso yo creo que hay una gran vinculación.

**IS:** *Entonces es un tema de derechos humanos también…*

**CF:** Es una cuestión de derechos humanos desde el principio hasta el final. El primer derecho humano que pierda esta gente es el derecho a quedarse en su hogar, en su tierra y poder vivir ahí. Ya pierden ese derecho. Segundo, empiezan a migrar, y durante el camino de migración y desplazamiento sufren atropellos de sus derechos humanos; sobretodo las mujeres, víctimas de injusticias físicas, morales y sicológicos. Los niños sufren también, pierden sus derechos humanos a la salud, a la educación, a la alimentación, entre otros. Todos sus derechos básicos los pierde esta población. Y tercero, cuando llegan a su destino, en muchas ocasiones se dan nuevos atropellos a sus derechos humanos porque vienen de otra cultura; hemos visto esta discriminación con la gente que está migrando por necesidad. Entonces esta problemática se convierte en una tragedia de derechos humanos desde el principio hasta el final.

**IS:** *¿Qué pasaría si el Presidente electo Trump realmente concreta sus intenciones de retirar la firma del Acuerdo de París y de no darle seguimiento al plan de reducción de emisiones de carbono de la Administración Obama (Clean Power Plan)? Inclusive ha propuesto eliminar estas restricciones por considerar que "eliminan puesto de trabajo".*

**CF:** Bueno, varias cosas, número uno, en cuanto a lo legal, hay que acordarse que hay una cláusula en el Acuerdo de París que establece que cualquier país con deseos de retirarse necesita iniciar el trámite y esperar tres años, y después

un año adicional; entonces él no puede sacar a Estados Unidos del Acuerdo de París hasta dentro de cuatro años, cuando él ya está terminando su periodo. Lo que sí podría hacer es dejar de cumplir, porque no hay una penalidad. Cualquiera de estas opciones son pasos legales, pero también pasos diplomáticos bastante serios. Así las cosas, EE.UU. como país, como aliado, sufriría efectos negativos que debería mitigar, tendría un problema de credibilidad; pero también a quien perjudicaría sería a la misma industria de los EE.UU., porque es obvio que la economía global se está descarbonizando. Es evidente que los países se están pasando a tecnologías nuevas y de bajo carbono, y si abandonan el Acuerdo de Parías, no existirá un incentivo para mantenerse al día con las tendencias y transformaciones tecnológicas del futuro; se mantendrían con una economía del Siglo XX, cuando todos ya están en el Siglo XXI.

**IS:** *¿Cuánto afectaría esto al apoyo de otros países altamente contaminantes, por citar un ejemplo India, en la implementación del Acuerdo de París? Un riesgo puede ser: si EE.UU no lo hace ¿por qué lo harían los países en vías de desarrollo?*

**CF:** Yo no creo que si EE.UU. se sale, todos los demás países se vayan a salir, porque cada uno de los países puso su contribución nacional, de acuerdo con sus fortalezas y oportunidades, para empezar la des carbonización de su propia economía. Yo creo que si EE.UU. deja de cumplir el Acuerdo de París, a quien vamos a ver surgir muy rápidamente como líder de des carbonización es a China, porque China se ha dado cuenta que esto es muy positivo para su economía. India va a seguir adelante pero un poco más lento, esto porque cuenta con mucho apoyo tecnológico y financiero, parte del cual proveniente de los EE.UU., si EE.UU. retira esta ayuda, pues le sería mucho más difícil. China sí puede sola, y no solo China, sino que recientemente 47 países en vías de desarrollo, incluido Costa Rica, negociaron su intención para generar una des carbonización total del sector energético, eso después de las elecciones en EE.UU.; elección que no lo pudo echar para atrás. Esto es como si fuéramos todos en una vía rápida en una sola dirección, y uno de los vehículos decide salirse de la vía y estacionarse, pone las lucecitas amarillas y todos vuelven a ver. De estos vehículos siempre va a ver, pero no debemos concentrarnos en estos. Que este vehículo se detenga no cambia la dirección de la vía. No hay que distraerse ni perder el tiempo con un vehículo que ha decidido detenerse, porque generalmente estos vehículos que ponen las luces intermitentes y se detienen, es porque tienen un problema…

**IS:** *¿Cuáles son los mayores retos que tenemos como región latinoamericana para implementar el Acuerdo de París?*

**CF:** Yo creo que los mayores retos están en cómo acelerar la transición del gas a la energía renovable, hay algunos países que todavía está con carbón, como es Colombia por ejemplo, pero la verdad es que son pocos, la gran mayoría, en cuanto a su generación de electricidad, lo hacen con gas natural o con energías renovables. América Latina tiene un amplio recurso de energías renovables, como la solar, eólica, hídrica y geotérmica, que es un recurso bastante inusual en el mundo, tenemos muchísimo recurso natural para energía. Entonces para nosotros, el gran reto es cómo acelerar más rápido la explotación

de estos recursos, en vez del gas natural. Estos combustibles renovables no solo no contaminan, son autóctonos y endémicos de cada país. Pensemos en matrices energéticas no solo para no contaminar, sino también para fortalecer nuestra seguridad energética. Ese es el reto más grande de América Latina. Por supuesto, también el uso del suelo, ya que contamos con las más altas tasas de deforestación en el mundo. Eso hay que revertirlo.

**IS:** *¿Cuál considera usted sería la estrategia adecuada para la financiación climática e involucrar al sector privado?*

**CF:** Yo no creo que sea arte de magia. El sector privado va a invertir donde ellos vean que hay un riesgo manejable y donde hay una buena probabilidad de obtener ganancias. Punto final.

De lo que se trata es de construir los escenarios en los que el sector privado se vea incentivado para hacer esas inversiones. No se le está pidiendo al sector privado que sean ellos los que salvan al planeta, lo que se les está pidiendo, es que pongan su cabeza y sus inversiones en las tecnologías limpias; así entonces el capital fluye, no es tan complicado.

**IS:** *¿Qué hará Christiana en el futuro?*

**CF:** Tengo la suerte de poder seguir trabajando en el tema que me apasiona, al que le he dedicado mi vida…Estoy comprometida con esta misión, que muchos dicen es imposible, pero que yo quiero hacerla posible.

**Para citar este artículo:** Padilla, S., Piedra, D. (2017). Christiana Figueres: "el cambio climático es un asunto de derechos humanos y seguridad internacional. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales VII*, pp. 19 - 24. Recuperado en http://iberoamericasocial.com/ el-cambio-climatico-es-un-asunto-de-derechos-humanos-y-seguridad-internacional/

# COLUMNAS DE OPINIÓN

# EL DESARROLLO SOSTENIBLE Y EL GOBIERNO BRASILEÑO. DE RÍO 92 A RÍO +20

**Julián Córdoba Toro**

**Universidad Nacional de Educación a Distancia. Madrid, España**

**juliancordoba84@gmail.com**

**Para citar este artículo:** Córdoba, J. (2017). El desarrollo sostenible y el gobierno brasileño. De Río 92 a Río + 20. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales VII*, pp. 26 - 30. Recuperado en http://iberoamericasocial.com/ el-desarrollo-sostenible-y-el-gobierno-brasileno-de-rio-92-a-rio-20/

Brasil tiene la mayor biodiversidad del planeta dentro de un país de ocho millones y medio de kilómetros cuadrados (diecisiete veces España) y doscientos cinco millones de personas. En las últimas décadas el desarrollo sostenible ha sido parte activa de las políticas medioambientales de los distintos gobiernos brasileños y una fuente constante de lucha de las organizaciones medioambientales y de los pueblos indígenas brasileños por preservar su modo de vida en constante peligro debido al continuo avance del desarrollo económico mundial y por el intento de las grandes multinacionales por expropiar la selva amazónica para su beneficio económico.

Brasil ha sido sede probablemente de las dos conferencias internacionales sobre sostenibilidad más importantes de la historia: la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo (conocida como Río-92) y la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo Sostenible (conocida como Río 2012 o Río+20).

La primera conferencia se desarrolló en Río de Janeiro entre el tres y el catorce de junio de 1992 organizada por la Organización de Naciones Unidas y el gobierno brasileño. Participaron ciento setenta y ocho países y aproximadamente cuatrocientos representantes de organizaciones no gubernamentales, mientras que más de diecisiete mil personas asistieron al Foro de ONG celebrando paralelamente a la Cumbre.

La principal aportación de esa cumbre fue el acuerdo alcanzado denominado Programa 21 (Agenda 21 en inglés). Este programa tenía en cuenta una serie de cuestiones relativas al Medio Ambiente, como la contaminación del aire, la gestión de los mares, bosques y montañas, la desertificación, la gestión de los recursos hídricos y el saneamiento, la gestión de la agricultura, la gestión de residuos, aparte de cuestiones relacionadas con la salud y la vivienda.

Además, en la Conferencia de Río se aprobó el Convenio Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático, que afirmaba en su momento la necesidad de reducir las emisiones de gases de efecto invernadero. Este Convenio fue la base de la firma en el año 1997 del famoso Protocolo de Kioto (un acuerdo internacional que tiene por objetivo reducir las emisiones de varios gases de efecto invernadero y que no ha terminado de ser eficaz).

En el siguiente enlace se pueden leer los 27 Principios acordados por las Naciones Unidas y los diferentes gobiernos en esta Conferencia.

http://www.un.org/spanish/esa/sustdev/documents/declaracionrio.htm

Dos décadas después se realizó la Cumbre de la Tierra Río+20, llamada oficialmente Conferencia de Naciones Unidas sobre Desarrollo Sustentable y que fue organizada del veinte al veintidós de junio de 2012 en Río de Janeiro coincidiendo con el vigésimo aniversario de la anterior Cumbre sobre el desarrollo sostenible, en la que participaron ciento noventa y tres países. El objetivo principal de la Cumbre fue, por una parte, analizar cuanto de profunda es la brecha existente entre los objetivos marcados en diversos puntos de la Cumbre de 1992 y la realidad existente en el momento de celebrarse esta nueva Cumbre. Por otra parte, se buscaba renovar un consenso mundial con la práctica totalidad de los países reconocidos como tal por la ONU que estaban en Río de desarrollar políticas económicas

sustentables con el medio ambiente en los próximos años. El acuerdo fue titulado "El futuro que queremos". Las organizaciones ecologistas y ambientales calificaron el texto de "decepcionante" o de "fracaso colosal".

Pero a pesar de estos esfuerzos de los diversos gobiernos brasileños en las últimas tres décadas para aparentar en la Comunidad Internacional un liderazgo en las políticas de desarrollo sostenible, siendo anfitrión de las dos Cumbres ambientales más importantes que han existido y siendo voz activa en los acuerdos que se alcanzaban en ellas, hay que preguntarse si realmente es la preservación de su biodiversidad y de las diversas culturas indígenas la principal preocupación del gobierno brasileño o si por el contrario el desarrollo económico de una economía en crecimiento como la brasileña, en un país que se visualiza como la gran potencia económica latinoamericana de los próximos años, se impone finalmente a la preservación del Medio Ambiente. Dicho de otra manera ¿Es el desarrollo sostenible de Brasil realmente sostenible? Veamos algunas consideraciones al respecto:

Dos son las industrias que sobresalen en Brasil en cuanto a la polémica de si son sostenibles o no y en cuanto al terrible daño que pueden hacerle al medio ambiente brasileño y a la selva amazónica en particular. Son las hidroeléctricas y el sector maderero. Ambas industrias están en muchas ocasiones íntimamente relacionadas en la destrucción del ecosistema existente en la Amazonía.

Aún hoy en día la hidroelectricidad proporciona el ochenta por ciento de la energía que genera Brasil. Hay diversos sectores que abogan a favor de algunas políticas medioambientales del gobierno brasileño en relación a las hidroeléctricas. Brasil se ha esforzado durante muchos años para generar electricidad de manera innovadora, en vez de fiarse del uso de combustibles fósiles. Así mismo, las empresas se inscriben voluntariamente y participan en el programa Protocolo de Gases de Efecto Invernadero de Brasil (Greenhouse Gas Protocol) con el fin de reducir las emisiones de gas carbono y a su vez grandes y pequeñas empresas lideran prácticas de sostenibilidad.

Pero todo ello queda claramente ensombrecido debido a la construcción de varias centrales hidroeléctricas que han causado un terrible impacto medioambiental en la Selva Amazónica. Entre 1985 y 1989 el gobierno brasileño construyó la represa de Balbina en el curso del río Uatuma en el Estado de Amazonas. Esta construcción inundó dos mil cuatrocientos kilómetros cuadrados de selva tropical cuando se terminó provocando un desplazamiento masivo de tribus indígenas de sus territorios. Solo durante sus tres primeros años la presa de Balbina emitió casi veinte cuatro millones de toneladas de dióxido de carbono y ciento cuarenta mil toneladas de metano, niveles de contaminación y de impacto en la selva que no concuerdan en absoluto con lo que se considera como un país con políticas de desarrollo sostenible.

Por otra parte, tenemos la represa de Belo Monte, una central hidroeléctrica que se está construyendo en estos momentos en el río Xingú, en el Estado de Pará (uno de los mayores afluentes del amazonas en la región norte brasileña). Una vez que esta presa esté construida definitivamente y a pleno rendimiento será la segunda mayor central eléctrica del país (representando el once por ciento de la potencia instalada de Brasil) y la tercera del mundo, con una capacidad de once mil vatios de potencia.

Las tribus indígenas, así como organizaciones ambientalistas y de derechos humanos, han protestado enérgicamente contra este proyecto durante más de treinta años. La represa de Belo Monte amenaza con destruir la selva, ya que se calcula que inundaría seiscientos sesenta y ocho kilómetros cuadrados, empujaría a más de veinte mil personas a abandonar sus hogares y reduciría el flujo del Xingú de un gran río caudaloso a un río casi seco durante partes del año, reduciendo las reservas de peces imprescindibles para la supervivencia de distintos pueblos indígenas de la zona. Además, la represa de Belo Monte necesitaría de otra represa más arriba en el curso del mismo río para garantizar un año de flujo circulante de agua, lo que significaría la inundación de más bosques.

Belo Monte no les dará otra opción a los pueblos que lo habitan de sobrevivir que unirse a las empresas de tala de árboles de la Amazonía, ya que no podrán obtener ingresos de la pesca o sus medios de vida tradicionales como la caza, que contribuirán a la deforestación devastadora aún más a gran escala. Y aparte, esta construcción traería a decenas de miles de occidentales que al contactar con los indígenas los pondrían en grave peligro ya que muchos de ellos no están inmunizados contra las enfermedades que padecen los occidentales.

El activista principal contra la construcción de las represas hidroeléctricas en el río Xingú es Raoni Matuktire (nacido alrededor de 1930 aproximadamente), uno de los grandes jefes del pueblo Kayapó (http://raoni.com/) , el cual junto a otros Caciques indígenas brasileños lleva décadas en la lucha por preservar su estilo de vida y la Selva del Amazonas de la invasión del hombre occidental.

Ya en 1978 Raoni y su tribu fue seleccionada para hablar de la preocupación por la masiva deforestación sin ningún control y sin sentido de la selva en un documental narrado por Jacques Perrin en la que el actor Marlon Brando acepta ser filmado para la secuencia de apertura y en la película Raoni - The Fight for the Amazon, dirigida por Jean-Pierre Dutilleux, que fue nominada a los premios Oscar. La aparición de este documental y esta película dieron gran fama a Raoni y pusieron su lucha en el primer plano de la opinión pública brasileña.

https://www.youtube.com/watch?v=xT71riC0f_U

Sin embargo, no fue hasta la visita que Raoni recibe en Xingú del cantante Sting en 1987 y la participación de ambos en São Paulo en una conferencia de prensa de la Gira Human Rights Now! de Amnistía Internacional, cuando el tema llega a la prensa internacional y muchas personas comienzan a tener conciencia de la importancia de preservar los espacios verdes del planeta, conciencia que seguramente faltaba en gran medida a final de los ochenta y principio de los noventa del siglo pasado.

Ambos realizan una gira durante varios meses del año 1989 alrededor del mundo para difundir su mensaje y finalmente consiguen que el proyecto de creación de la Central eléctrica en el río Xingú se abandonara durante la década de los noventa. Pero los distintos gobiernos brasileños nunca abandonaron definitivamente el proyecto y la realización de la presa parece a día de hoy toda una realidad.

El pueblo Kayapó sigue su lucha contra el gobierno brasileño y las hidroeléctricas. En una carta dirigida al presidente Lula da Silva, los kayapó declaraban lo siguiente:

> No queremos que esta presa destruya los ecosistemas y la biodiversidad que nosotros hemos cuidado durante milenios, y que aún podemos preservar". Y el propio líder Raoni decía lo siguiente el verano de 2011 "Yo no lloré a causa de la autorización de construcción y del comienzo de los trabajos en Belo Monte. Mientras yo viva, continuaré a luchar contra esta construcción (...) La que llorará es la Presidenta Dilma, no yo "La Presidenta Dilma deberá matarme frente al Palacio del Planalto. Y en ese momento solamente se podrá construir la represa de Belo Monte.

En el siguiente enlace se puede firmar de manera rápida a favor de la detención de la construcción de la presa de Belo Monte:

http://raoni.com/firma-peticion-contra-belo-monte.php

En resumen podemos ver claramente al analizar casos concretos de deforestación de la selva amazónica y de construcción de hidroeléctricas y su perjuicio al medio ambiente que hay que separar claramente lo que son las intenciones de los diversos gobiernos brasileños de demostrar al mundo su compromiso con el desarrollo sostenible y la cruda realidad. Y es que por organizar una Conferencia Internacional sobre Medio Ambiente y desarrollo sostenible cada veinte años, sentarse junto con otros líderes mundiales unos días a hacer el paripé delante de las cámaras de todo el mundo y firmar unos acuerdos que se convierten generalmente en papel mojado el día después de la finalización de la Conferencia de turno no se está realmente comprometido con políticas de desarrollo sostenible. Son los hechos y no las posturas las que determinan la tendencia en esta materia a la que se acogen los distintos gobiernos mundiales en general; y en el caso del gobierno brasileño está claro que el desarrollo económico de su enorme población está por encima de la preservación de los ecosistemas de la selva del Amazonas y de los modos de vida de las personas que viven en él.

# CULTURA, REMEZCLA Y SOSTENIBILIDAD.

## La perversión de la sostenibilidad cultural o las mentiras neoliberales sobre la cultura en la sociedad-red

**Carlos Escaño**

**Universidad de Sevilla, Sevilla, España**

**@carescano**

**Para citar este artículo:** Escaño, C. (2017). Cultura, remezcla y sostenibilidad. La perversión de la sostenibilidad cultural o las mentiras neoliberales sobre la cultura en la sociedad-red. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales VII*, pp. 31 - 33. Recuperado en http://iberoamericasocial.com/ cultura-remezcla-y-sostenibilidad-la-perversion-de-la-sostenibilidad-cultural-o-las-mentiras-neoliberales-sobre-la-cultura-en-la-sociedad-red/

Vaya por delante que estas letras no defienden en absoluto el acto de piratería por el cual un sujeto se lucra a partir del trabajo ajeno, arrebatándole el fruto económico de su fuerza de trabajo. Dicho lo cual, no deja de ser llamativo que el pensamiento neoliberal contradiga toda práctica de sostenibilidad sea tecnológica, medioambiental o económica —anteponiendo criterios de competencia y crecimiento, por encima de aquellos como cooperación, solidaridad y sustentabilidad—, sin embargo, ante la situación del hecho cultural en pleno s. XXI, este tipo de pensamiento socioeconómico se aferra a una consigna perversa y muy paradójica: la cultura se acabará si se prosigue con el proceso de supuesta explotación y expropiación de los productos culturales por parte de los millones de internautas que, en un acto de sabotaje cultural —para el pensamiento neoliberal es sólo eso: sabotaje—, se descargan o intercambian archivos digitales de contenido musical, audiovisual, literario…, en definitiva, de contenido cultural. Es decir, según este marco conceptual, la dimensión cultural se convierte en un terreno acotado y finito que ante la mala praxis social terminará por extinguirse: ya no habrá ni crecimiento ni un contexto para desarrollar de manera sostenible.

Doy paso a intentar explicar la perversión y paradoja del asunto: parece ser que la preocupación no es la esquilmación de recursos naturales (como es el caso del coltán, ese mineral metálico que permanece en el centro de conflicto bélico congolés, pero de proyección e implicación internacionales) que favorece el (hiper)desarrollo tecnológico de cualquier dispositivo móvil de hoy día. Estos dispositivos son uno de los vehículos más usados en la actualidad para transportar ideas culturales. Pero parece ser que el problema de la sostenibilidad para el pensamiento neoliberal no es este. Tampoco lo es el hecho de la potenciación del consumo hasta límites obscenos y su consecuente y, ya bien conocida, superproducción acelerada (sea tecnológica o de cualquier otro tipo) en plena huida hacia adelante, la cual camina directa a una meta también muy bien conocida: la subyugación terminal y extinción final de recursos naturales vitales. No, este hecho tampoco es el problema más grave de sustentabilidad en nuestra sociedad según la dejadez del pensamiento político-económico dominante. Y tampoco sería la falta de sostenibilidad política, o lo que es lo mismo, la descentralización de poder y su necesaria democratización. Al contrario, las estrategias políticas neoliberales, beneficiadas por un falso laissez faire, ayudan a la concentración del poder político en pocas manos. Una vez más, para los impulsores de este pensamiento aquí no hay problemas de sostenibilidad.

Pero sí, desde ciertas esferas que controlan la hegemonía política, hay un tremendo problema con la generación de escasez en el hecho cultural en el siglo XXI. Desde las grandes corporaciones mediáticas, apuntaladas por los poderes gubernamentales (y viceversa), se lanza la idea de que la cultura se acabará a causa de una explotación perversa. Cuando lo perverso realmente es que desde esa esfera política-económica hegemónica (custodia de los TRIPs y promotora de leyes como SOPA y de acuerdos como ACTA) se desliza la idea de que el hecho cultural obedece a una lógica que no es tal, que no es otra que plantear que la producción cultural obedece a una lógica de escasez (Martínez, 2014), es decir, que los objetos culturales sean películas, canciones, libros, etc., son productos finitos. Que están limitados, incluso se acaban y compiten entre ellos. Hay un pequeño detalle que pasan por alto: hoy la producción cultural se traduce en muchas ocasiones en producción digital. En otras palabras, la producción cultural está soportada en archivos digitales (esas películas, canciones, libros, etc.). Los archivos digitales por naturaleza se pueden reproducir de manera infinita y con

calidad óptima, así que sólo una lógica (perversa) de "sostenibilidad" obligaría a limitar el número de copias o reproducciones. Es evidente que esta perversión del sistema imperante de limitación de la producción cultural nada tiene que ver con la intención de hacer una esfera cultural sostenible. Al contrario, si las ideas tienen naturaleza de reproducción infinita e inagotable es necesario fomentar este tipo de relación cultural: fomentar que las compartamos, que combinemos y remezclemos ideas. En definitiva, que potenciemos algo tan natural como el aprendizaje compartido y colaborativo. En ello se basará la sostenibilidad de la cultura en la época de la sociedad-red. Sostenibilidad basada en el equilibrio necesario entre dos derechos fundamentales, expresados claramente en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en su punto 27: por un lado, está la necesaria idea de que "toda persona tiene derecho a la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas de que sea autora", pero en el otro lado de esta balanza cultural nos encontramos con la no menos necesaria idea de que "toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten". Es decir, creación cultural y acceso a la misma garantizados. Sólo a través de técnicas que permitan una apertura de la cultura se favorecerá la sostenibilidad de la esfera intelectual. Al igual que la sostenibilidad política –que en este caso es sinónimo de cultura- se logra con la apertura, la democratización y la descentralización del poder.

## Referencias

Martínez, Fernando. 2014. *Copyright y Copyleft. Modelos para la Ecología de los Saberes.* Aconcagua: Sevilla (España).

# LA NATURALEZA, UNA SUPUESTA PROPIEDAD DE OCCIDENTE Y SUS HABITANTES

**Jose I. Bozano Herrero**

**Universidad de Sevilla, Sevilla, España**

**josbozher@gmail.com**

**Para citar este artículo:** Bozano, J. (2017). La naturaleza, una supuesta propiedad de occidente y sus habitantes. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales VII*, pp. 34 - 36. Recuperado en http://iberoamericasocial.com/la-naturaleza-una-supuesta-propiedad-de-occidente-y-sus-habitantes/

Es fundamental antes de abordar cualquier cuestión conflictiva en el plano de lo social, comenzar recordando que el concepto de normalidad es una de las mayores trampas jamás edificadas, esto es, se usa con demasiada asiduidad para naturalizar situaciones construidas sobre la base de la desigualdad y para legitimar o justificar actuaciones que únicamente redundan en beneficio de una de las partes. Así pues, lo normal no existe como verdad revelada, existen convenciones dentro de una sociedad o un grupo que establecen qué es lo deseable o esperable sobre algo, pero incluso estas son arbitrarias y desde luego no universales. He aquí el error, tratar de interpretar y explicar el mundo a partir de lo que hemos asumido como lo normal, lo lógico, cuando esta categoría es una ilusión que principalmente permite estructurar "el nosotros" frente a "los otros", pero que en ningún caso sirve como modelo holístico, por lo que es un gran error tratar de medirlo todo con dicho instrumento.

A partir de aquí hemos de cuestionar siempre lo que es definido y asumido como normal, como por ejemplo el hecho de considerar incuestionable el tipo de relación que hemos construido desde las sociedades occidentalizadas con la naturaleza, en la cual subyacen las ideas de dominación y posesión como vertebradoras de la lógica depredadora que sustenta el cuerpo de las actuaciones producidas desde occidente contra la naturaleza. Así, bajo la falacia del crecimiento económico ilimitado basada en la idea de la infinitud de los recursos naturales se esconde una de las ideas sagradas de la cosmovisión occidental, la de la propiedad privada, dogma legitimador de la mirada hegemónica en nuestro tiempo y nuestro espacio, la cual se ha naturalizado hasta tal punto que difícilmente podemos dejar de considerar que todas las cosas tengan un dueño. Según esta mirada, un árbol pertenece al dueño de la tierra donde crece, porque un terreno parece poder ser la posesión de alguien, lo que a su vez lo legitima para hacer lo que quiera con todo lo que crece sobre él y se esconde bajo él, generalmente obtener beneficio material o económico, sin considerar los problemas que dicha acción pueda ejercer sobre el resto de tierras que no son suyas o las poblaciones animales y humanas que tampoco le pertenecen; pero poco importa ya que "lo normal" es poder poseer lo que hay dentro de un espacio arbitrariamente delimitado y poseído.

Si se me permite la apreciación, considero, en base a la lógica de la reproducción y el sostenimiento en el tiempo de una sociedad, que no hay nada más "anormal", y amoral, que fagocitar el medio natural en el que se vive en pos de una riqueza material efímera. Es más, el hecho de que los mayores costes de la relación parasitante de occidente con la naturaleza recaigan en zonas, territorios y generaciones que en ningún caso obtienen ni obtendrán más que perjuicios de ella nos obliga a responsabilizarnos y hace de la búsqueda de alternativas viables y sostenibles una prioridad total y absoluta. En este sentido, y para evitar caer en el mayor de los pesimismos, es cierto que no podemos eliminar el impacto que hemos generado a día de hoy en el medio natural pero del mismo modo no es menos cierto que existe una creciente preocupación por ello, aunque esta parta de ámbitos periféricos de la sociedad, y una serie de propuestas que ya funcionan con alto grado de aceptación y que ofrecen resultados esperanzadores, aunque sean minoritarias. Nos estamos refiriendo, por ejemplo, a las múltiples experiencias de actividades económicas productivas o extractivas a pequeña escala que tienen en la protección y conservación de la naturaleza una de sus mayores potencialidades, pues han sabido entender aquella frase del saber popular "pan para hoy y hambre para mañana".

De este modo, deben servirnos de referentes actividades como la producción de alimentos en

ecoaldeas, la fabricación de insumos a partir del reciclaje de objetos "sin valor" (sin valor de cambio pero con valor de uso, según la terminología marxista) o la puesta en valor de actividades de ocio en el medio natural que persigan el disfrute y mantenimiento de la biodiversidad y los ecosistemas; ya que suponen algunos de los ejemplos que deben servirnos para mantener el optimismo de cara a la defensa del medio natural como especio en el que se desarrolla la existencia vital dentro de un contexto social y cultural en el que no ha existido una preocupación clara de promocionar dicha necesidad. Sólo con tiempo podremos ver qué dirección hemos acabado tomando.

# REFLEXIONES PARA UN CAMBIO DE PARADIGMA ENTRE SER HUMANO Y MEDIO A TRAVÉS DE LA EDUCACIÓN SOCIOAMBIENTAL

**Rocío Valderrama**

**Universidad de Sevilla, Sevilla, España**

**rvalderrama@us.es**

**Para citar este artículo:** Valderrama, R. (2017). Reflexiones para un cambio de paradigma entre ser humano y medio a través de la educación socioambiental. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales VII*, pp. 37 - 39. Recuperado en http://iberoamericasocial.com/reflexiones-para-un-cambio-de-paradigma-entre-ser-humano-y-medio-a-traves-de-la-educacion-socioambiental/

La educación socioambiental completa formación participativa y resolutiva de personas, en la que prima la búsqueda de posibles alternativas a los actuales conflictos ambientales. La educación ambiental es el eje en el que hoy debe apoyarse el cambio social y la educación. Es aquí donde radica la importancia de educar a partir de problemas ambientales, ya que son situaciones que nos hacen reflexionar y nos ponen en contacto con sistemas y realidades complejas que nos ofrecen la oportunidad de ejercitar, participar y aprender sobre esta realidad. Por ello, la ecociudadanía desafía a los ciudadanos para cultivar un nuevo paradigma social que mire la complejidad en nuestro papel dentro de las sociedades, de una forma crítica, con nuestras propias acciones y sus posibles repercusiones. Para ello, la educación socioambiental se convierte en una herramienta fundamental e indispensable para contribuir a hacer nuestras sociedades cada vez más humanas, sustentables, responsables y democráticas.

El estilo de vida neoliberal conlleva una grave problemática social en la búsqueda de la felicidad y la satisfacción a través del consumo desmedido e incontrolado de bienes y productos materiales. El problema de esta actividad radica en que, a nivel social, el consumismo alberga una potente alta carga negativa con impactos medioambientales catastróficos, llevando a una indiscutible sobreexplotación de los recursos, cuya consecuencia es la escases o extinción de estos, la contaminación ambiental, el aumento de la producción fabril y los desechos industriales y domésticos, la biopiratería, el monopolio de los bienes naturales y el patrimonio socioambiental por multinacionales así como otras graves secuelas.

La conducta que presenta el hombre o la mujer hacia el medio ambiente está determinada por los nexos sociales, las relaciones actitudinales y los hábitos de consumo. Cuando el hombre descubre que su conocimiento le da posibilidad y ventaja para analizar y usar la naturaleza se considera a él mismo como una herramienta para manipularla, preservarla, intervenirla o devastarla. Obviamente, este comportamiento, es capaz de aniquilar nuestro ecosistema y, de esta manera, producir un irreparable daño al entorno.

Necesariamente la educación socioambiental es una alternativa que posibilita un replanteamiento de las relaciones del ser humano con su medio. La capacidad del ser humano en vivir en armonía consigo mismo y con sus congéneres (otros pueblos o naciones), así como en armonía con la naturaleza es una alternativa de desarrollo como paradigma del buen vivir.

La educación socioambiental desarrolla la inteligencia ecológica como la capacidad y la habilidad, para abordar de la mejor forma los retos que nos plantean los problemas ambientales como un desafío. Por lo tanto la educación ambiental debe instituir la condición de ecociudadania, desarrollando la corresponsabilidad, el compromiso, la ética ambiental y formando a personas con pensamiento crítico que incluyen al otro.

¿Cómo podemos diseñar un marco ecológico de desarrollo humano en educación? ¿Qué elementos debemos contemplar?

Desde la perspectiva socioambiental, comunitaria y participativa donde cobran relevancia experiencias como un nuevo modo de coordinar esfuerzos y energías en el ámbito de lo social, teniendo en cuenta las vivencias globales que inciden más en praxis de reflexión y acción desde lo local. Asimismo, creemos que para que este marco sea posible necesariamente tenemos que hablar de un proyecto vital que favorezca un pleno desarrollo de la persona que comienza en la familia y continua en sus relaciones interpersonales en el entorno, en base a criterios de cuidado y participación, tejiendo una trama sostenible que perdura en base a un marco ecológico de desarrollo humano.

A una situación tan compleja como es el deterioro de nuestro entorno, nuestra madre tierra, proponemos alternativas complejas a través de la participación y la corresponsabilidad de la ciudadanía. La economía circular o verde, el decrecimiento, la investigación participativa, cartografía participativa, el mercado social, el banco del tiempo, alternativas financieras, comercio justo, presupuestos participativos, participación ciudadana, entre otros elementos que en manos de la ciudadanía formada en educación socioambiental es la oportunidad de experimentar con nuevas fórmulas creativas como un reto donde coexisten miedos, desconocimientos y también ilusión, emprendimiento, compromiso , aprendizaje y crecimiento desde el desarrollo humano. Necesariamente tendremos que sincronizar actitudes, capacidades, tiempos y espacios plantea otra cuestión a superar desde la reflexión compartida en la posibilidad de emprender conjuntamente acciones creativas en ritmos sincronizados.

# DOSSIER TEMÁTICO

*Repensando las relaciones naturaleza–sociedad en un planeta finito*

# LLAMANDO A LAS PUERTAS DEL ANTROPOCENO

**Mateo Aguado**

**Escuela Politécnica Nacional, Quito, Ecuador**

**Investigador del Laboratorio de Socio-Ecosistemas del Departamento de Ecología de la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, España**

**mateo.aguado@epn.edu.ec/ mateo.aguado@uam.es**

Recibido: 30/10/2016

Aceptado: 12/12/2016

**Para citar este artículo:** Aguado, M. (2017). Llamando a las puertas del antropoceno. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales VII*, pp. 41 - 59. Recuperado en http://iberoamericasocial.com/llamando-a-las-puertas-del-antropoceno/

**Resumen:** Nuestro planeta ha entrado en una nueva época geológica, el Antropoceno, caracterizada por el impacto de los seres humanos sobre el Sistema Tierra. Actualmente, las actividades humanas están afectando de forma profunda a la mayor parte de los procesos que determinan, globalmente, el funcionamiento de la ecosfera. Los seres humanos y nuestras sociedades se han convertido en una fuerza geofísica global en los albores del siglo XXI. Durante las próximas décadas, la humanidad tendrá que reconsiderar sus actuales patrones de desarrollo y progreso si no quiere acabar enfrentándose a un colapso ecológico y social cuyas consecuencias podrían resultar dramáticas. Bajo este contexto, necesitaremos repensar el concepto de bienestar humano desde una perspectiva socio-ecológica y sostenible.

**Palabras clave:** Cambio Global, Antropoceno, Gran Aceleración, Sostenibilidad socio-ecológica, Bienestar humano

**Abstract:** Our planet has entered a new geological epoch, the Anthropocene, characterized by the impact of humans on the Earth System. In our time, human activities are deeply affecting most of the processes that determine the global functioning of the ecosphere. Humans and our societies have become a global geophysical force in the twenty-first century. During the next decades, humanity will need to rethink its current development and progress patterns if it does not want to face an ecological and social collapse, whose consequences could be dramatic. Under this context, we will need to rethink the concept of human well-being from a social-ecological and sustainable perspective.

**Keywords:** Global Change, Anthropocene, Great Acceleration, Socio-ecological sustainability, Human wellbeing

*Si estamos de verdad en una situación catastrófica*

*-y lo estamos-,*

*tratar de analizarla no es un discurso catastrofista,*

*sino un ejercicio de realismo.*

Jorge Riechmann

Alentados por satisfacer nuestras necesidades más básicas, primero, y nuestros anhelos de progreso y desarrollo, más tarde, los seres humanos hemos modificado la naturaleza desde nuestros orígenes (Costanza et al., 2007). Esta capacidad transformadora nos ha ido aportando a lo largo de la historia indudables avances en numerosos campos del conocimiento que nos han permitido ir mejorando notablemente nuestras condiciones de vida. Sin embargo, y sobre todo a lo largo de las últimas décadas, estas mejoras han traído consigo importantes alteraciones sobre la integridad de los ecosistemas y la biodiversidad que amenazan con condicionar, por primera vez en la historia, tanto el funcionamiento integral de nuestro planeta como nuestro propio bienestar (MA, 2005a; Rockström et al., 2009).

Tal y como ha evidenciado la Evaluación de los Ecosistemas del Milenio (MA, 2005a),[5] en los últimos sesenta años los seres humanos, promovidos por satisfacer unas demandas cada vez mayores de alimentos, agua dulce, madera y combustibles, hemos transformado los sistemas naturales más rápidamente que en ningún otro período de nuestra existencia. Como consecuencia de ello, actualmente al menos dos terceras partes de los servicios que los ecosistemas proporcionan a la humanidad a escala global se están degradando o están siendo utilizados de manera insostenible.

Esta presión a la que el Sistema Tierra se ve forzado por causas antrópicas -y que puede medirse, pese a sus limitaciones y carencias, mediante la *huella ecológica* (Wackernagel & Rees, 1998)- llegó a su punto crítico a comienzos de la década de *los setenta*, cuando la demanda humana de tierra y agua biológicamente productivas superó por vez primera en la historia la *biocapacidad* del planeta.[6] Esta suerte de *sobrepasamiento*, conocido como "ecological overshoot", ha ido progresando desde entonces hacia un déficit ecológico cada vez mayor. Así, durante más de cuarenta años los seres humanos hemos estado utilizando más de lo que la Tierra podía proporcionarnos y, fruto de ello, a día de hoy nuestra huella humana global supera ya en más de un 50% la capacidad del planeta de regenerarse (dicho de otra forma, el planeta tarda hoy más de un año y medio en regenerar los recursos renovables que los humanos utilizamos en tan solo un año) (McLellan et al., 2014). De mantenerse esta tendencia, se espera que para 2030 sean necesarios más de dos planetas Tierra

5 La Evaluación de los Ecosistemas del Milenio es un programa científico interdisciplinario auspiciado por Naciones Unidas que, a día de hoy, representa el mayor esfuerzo internacional que se está llevando a cabo para evaluar la capacidad que tienen los ecosistemas del planeta y su biodiversidad de contribuir al bienestar humano de sus habitantes.

6 La *huella ecológica* es un indicador de impacto ambiental que calcula la presión que el ser humano ejerce sobre el planeta a través de la demanda de recursos y de la emisión de residuos (es decir, a través de nuestros patrones de consumo en último término). Por su parte, la *biocapacidad*, o capacidad biológica, es la capacidad que tienen los ecosistemas para producir materiales biológicos útiles para los seres humanos, así como para absorber los materiales de desecho generados por nuestras actividades.

para satisfacer la demanda de bienes y servicios de toda la humanidad (Grooten et al., 2012). Estamos, sin duda, viviendo *por encima de nuestras posibilidades* (Duarte & Montes, 2008).

## Viviendo en tiempos de Cambio Global

Los trabajos científicos de las últimas décadas han aportado evidencias inequívocas de que, actualmente, los seres humanos estamos afectando de forma profunda a la mayor parte de los procesos que determinan conjuntamente el funcionamiento global de la ecosfera (Duarte et al., 2009; Ellis, 2011; MA, 2005a; Robin et al., 2013; Rockström et al., 2009; Steffen et al., 2004, 2015a).

Al conjunto de cambios ambientales inducidos por las actividades humanas se le ha denominado Cambio Global (*o cambio ambiental global*, del inglés "global environmental change") (Vitousek, 1994) y, dentro de él, se incluyen todas aquellas actividades humanas que, aunque puedan ser realizadas localmente, tienen efectos que trascienden el ámbito local o regional para afectar al funcionamiento global de todo el planeta (Duarte et al., 2009). Entre los *impulsores directos* más importantes del Cambio Global se encuentran los cambios de uso de suelo, el cambio climático, la contaminación, la introducción de especies invasoras, la alteración de los ciclos biogeoquímicos y la sobreexplotación de recursos (MA, 2005a; MA, 2005b). Es importante aclarar, no obstante, que el término Cambio Global viene referido a las exclusivas características que determinan este momento único de cambios ambientales en la historia del planeta: la celeridad e intensidad con la que están sucediendo y el hecho de que es *antropogénico*, es decir, que es tan sólo una especie, el *Homo sapiens*, el principal motor de los mismos (Duarte et al., 2009; Oscáriz et al., 2008; Steffen et al., 2004).

Las claves que mejor explican, al fin y al cabo, el fenómeno del Cambio Global son dos: el crecimiento de la población humana y el incremento en el consumo de recursos *per cápita* por parte de la humanidad (Duarte et al., 2009; Vitousek, 1994). Dicho de otra forma, cada vez somos más y cada vez demandamos más a nuestro planeta. Así, mientras que a comienzos del siglo pasado la población mundial apenas llegaba a los 1,650 millones de personas, hoy somos más de 7,400 millones y, según estimaciones recientes, esta cifra, lejos de estabilizarse, podría llegar a los 10,900 millones para finales del siglo veintiuno (Gerland et al., 2014). Paralelamente a este excepcional crecimiento demográfico, durante el pasado siglo la producción industrial mundial se multiplicó por más de cincuenta, el consumo de energía por casi veinte, el consumo de agua por diez y las capturas pesqueras por aproximadamente cuarenta (Crutzen & Ramanathan, 2007; Heinberg, 2005; McNeill, 2001); y todo ello al tiempo que el grado de urbanización planetaria superaba por vez primera en la historia de la humanidad el 50% de la población mundial[7] (Aguado, 2015; ONU, 2014).

Bajo un contexto tan acelerado como este resulta de suma importancia reconocer que los sistemas naturales y los sistemas socioculturales han tendido históricamente a evolucionar de forma paralela, dando con ello pie a una suerte de *coevolución socio-ecológica adaptativa* (Anderies et al., 2004) en

7 A pesar de ocupar tan sólo el 1% de toda la superficie terrestre libre de hielos (Klein Goldewijk et al., 2010), las ciudades aglutinan a día de hoy alrededor del 90% del PIB mundial (Gutman, 2007) y cerca del 80% de las emisiones totales de CO2 (Seto et al., 2013).

donde los cambios acaecidos en una de estas esferas han conllevado siempre cambios paralelos en la otra (Steffen et al., 2015b). De esta forma, las alteraciones globales observadas sobre la ecosfera en los últimos decenios (como por ejemplo el cambio climático) son, en realidad, las respuestas biofísicas del planeta a los cambios que, previamente, hemos ido realizando los humanos sobre el sistema socioeconómico mundial (como por ejemplo mediante la quema desmedida de combustibles fósiles).

Las verdaderas causas del Cambio Global no se hallan por lo tanto en los *impulsores directos* de cambio (que serían, antes bien, los efectos) sino en los *impulsores indirectos*; esto es, en todos aquellos factores o procesos sociopolíticos que actúan de forma difusa alterando los ecosistemas a través de su acción sobre uno o más *impulsores directos* (EME, 2011). Según Nelson (2005), los principales *impulsores indirectos* que nos permiten entender el fenómeno del Cambio Global son cinco: *i)* los impulsores demográficos (tendencias poblacionales, flujos migratorios), *ii)* los impulsores económicos (políticas macroeconómicas, mercados financieros), *iii)* los impulsores sociopolíticos (globalización, procesos de gobernanza), *iv)* los impulsores culturales (valores, creencias, costumbres) y *v)* los impulsores relacionados con los aspectos científico-técnicos.

El Cambio Global se alza de este modo como un fenómeno emergente, complejo, sinérgico y multidimensional que está indiscutiblemente ligado al comportamiento humano: a sus hábitos, a su estilo de vida, a sus patrones de consumo, a su metabolismo socioeconómico, a sus instituciones, etc. Se trata, por tanto, de un fenómeno intrínsecamente social generado, en última instancia, por la crisis de nuestro modelo de civilización; un modelo que no ha sabido hasta la fecha acomodar de forma eficaz las aspiraciones humanas con la sostenibilidad ecológica. Asumir esto y aceptar que la actual *crisis ecológica* es, a fin de cuentas, un hecho social enraizado en nuestro estilo de vida y en nuestro modelo civilizatorio significará convenir, más temprano que tarde, en que las soluciones a dicha crisis sólo podrán llegar a partir de cambios socioculturales profundos relacionados con nuestros patrones de comportamiento (Prats et al., 2016). De acuerdo con Rands et al. (2010), aceptar esta realidad supone, adicionalmente, reconocer que los esfuerzos conservacionistas de nuestro tiempo no pueden estar únicamente dirigidos a la protección de los ecosistemas y de la biodiversidad sino que deben de contemplar también cambios profundos en los principales engranajes socioculturales de la actual civilización capitalista.

## El amanecer de una nueva época: bienvenidos al Antropoceno

Hasta tal punto estamos los seres humanos alterando los procesos biogeofísicos y biogeoquímicos esenciales de nuestro planeta que muchos investigadores sugieren que estamos ya inmersos en una nueva unidad formal dentro de la escala temporal geológica de la Tierra: el Antropoceno, una nueva época dentro del periodo Cuaternario en la cual los seres humanos estaríamos sobrepasando con nuestras actividades los umbrales de seguridad de varios parámetros ambientales claves para el correcto funcionamiento de la ecosfera (Crutzen & Stoermer, 2000; Ellis, 2011; Rockström et al., 2009; Steffen et al., 2007, 2011; Waters et al., 2016; Zalasiewicz et al., 2008, 2010, 2011).

A pesar de no haber sido aún reconocido explícitamente por la comunidad científica internacional como una nueva unidad formal dentro de la escala de tiempo geológico (Steffen et al., 2011a), lo cierto es que en los últimos años la idea del Antropoceno está penetrando con mucha fuerza en la literatura científica de todo el mundo para señalar el grado con que las actividades humanas están alterando los ecosistemas del planeta (Zalasiewicz et al., 2008, 2011). Paralelamente a este creciente interés científico, el término Antropoceno está experimentando una ascendente popularidad mediática y social, estando cada vez más presente en los medios de comunicación, en internet, en el discurso de los movimientos ecologistas y en las librerías de todo el mundo (véase, por ejemplo, Angus, 2016; Autin & Holbrook, 2012; Bonneuil & Fressoz, 2016; Davies, 2016; Finney et al., 2016).

Tal y como sostienen Zalasiewicz et al. (2015), uno de los mayores éxitos del término Antropoceno radica sin duda en su capacidad para albergar cronográficamente y de forma satisfactoria la situación de excepción ecológico-social en la que nuestro planeta se halla bajo el fenómeno complejo del Cambio Global. Sobre estas bases cabría concebir al Antropoceno como la *unidad geocronológica y cronoestratigráfica* bajo la cual tiene lugar el proceso antropogénico del Cambio Global. O, dicho de otra forma, como la unidad de tiempo geológico bajo la cual los seres humanos estaríamos modificando con nuestras acciones los patrones o ritmos naturales de cambio de la ecosfera, sacando con ello al planeta de su "variabilidad natural".

Con el objetivo de clarificar la validez científica del Antropoceno, en el año 2008 se presentó una propuesta a la Comisión Internacional de Estratigrafía[8] para evaluar si el término tenía o no mérito científico como una nueva unidad formal dentro del tiempo geológico de la Tierra; y, si lo tuviese, resolver cuándo habría comenzado. Tras más de ocho años de intenso trabajo, las certidumbres científicas cosechadas por el *Grupo de Trabajo sobre Antropoceno* respecto a la validez académica de este nuevo término han resultado ser bastante convincentes (ver, por ejemplo, Steffen et al., 2016; Waters et al., 2016). Igualmente notables han sido los avances obtenidos por este grupo de trabajo respecto al momento histórico en el cual situar el comienzo de esta nueva época geológica (o, lo que es lo mismo, dónde establecer la frontera geológica entre el Holoceno y el Antropoceno). Como veremos a continuación, son tres las propuestas que, a día de hoy, cuentan con un mayor respaldo científico a este respecto (Zalasiewicz et al., 2015).

La primera de ellas, conocida como la teoría del "Antropoceno temprano", emplaza el inicio de esta nueva época geológica en el Neolítico, con la domesticación de especies y la llegada de la agricultura y la ganadería. Según apunta esta hipótesis, el cambio sociocultural que supuso pasar de organizarse alrededor de pequeños grupos nómadas de cazadores-recolectores (Paleolítico) a constituir asentamientos humanos basados en las actividades agropecuarias (Neolítico) conllevó una modificación del sistema biofísico global (expresada fundamentalmente a través de los cambios de uso del suelo y del aumento de las concentraciones de gases de efecto invernadero en la atmósfera) que, según sostienen sus defensores, podría ser considerado como el inicio del Antropoceno (Certini

8 La Comisión Internacional de Estratigrafía de la Unión Internacional de Ciencias Geológicas (IUGS) es el principal organismo científico encargado de construir la *escala de tiempo geológico* (*o tabla cronoestratigráfica internacional*). Es decir, es el organismo encargado de "poner orden" en la historia del planeta basándose en las evidencias científicas recogidas en rocas y sedimentos.

& Scalenghe, 2011; Ellis et al., 2013; Ruddiman, 2003, 2013; Ruddiman et al., 2011; Wilkinson et al., 2014).

La segunda teoría sobre el comienzo del Antropoceno sitúa su inicio hacia finales del siglo dieciocho y principios del diecinueve, con la invención de la máquina de vapor por James Watt y el arranque de la Revolución Industrial (Zalasiewicz et al., 2015). Esta hipótesis fue la que originalmente propusieron los autores del término Antropoceno allá por el año 2000, argumentando que los efectos de las actividades humanas se hicieron claramente perceptibles a escala global a partir de este momento (sobre todo aquellos relacionados con las concentraciones atmosféricas de CO2 y CH4 detectadas en los testigos de hielo glaciar) (Crutzen, 2002; Crutzen & Stoermer, 2000; IPCC, 2014). Estudios recientes han puesto de manifiesto como los productos asociados a las actividades extractivas -como los materiales de construcción o los metales procesados- representarían otro importante marcador estratigráfico que señalaría un cambio notorio en las características de los depósitos antropogénicos durante el inicio de la Revolución Industrial (Ford et al., 2014; Price et al., 2011).

Por último, la tercera gran teoría sobre el inicio del Antropoceno sostiene que éste comenzó a mediados del siglo veinte, con el fenómeno de rápidas e intensas transformaciones sociales, económicas, científicas, tecnológicas y biofísicas que tuvieron lugar a escala planetaria tras el final de la Segunda Guerra Mundial. Según sus defensores, este fenómeno, conocido como la Gran Aceleración (McNeill & Engelke, 2016; Steffen et al., 2007, 2011b, 2015b), habría impulsado un fuerte incremento poblacional y un potente aumento en el consumo per cápita de recursos que -junto al posterior proceso de globalización económica- habría sumido al planeta Tierra en un nuevo estado de cambios drásticos inequívocamente atribuible a las actividades humanas.

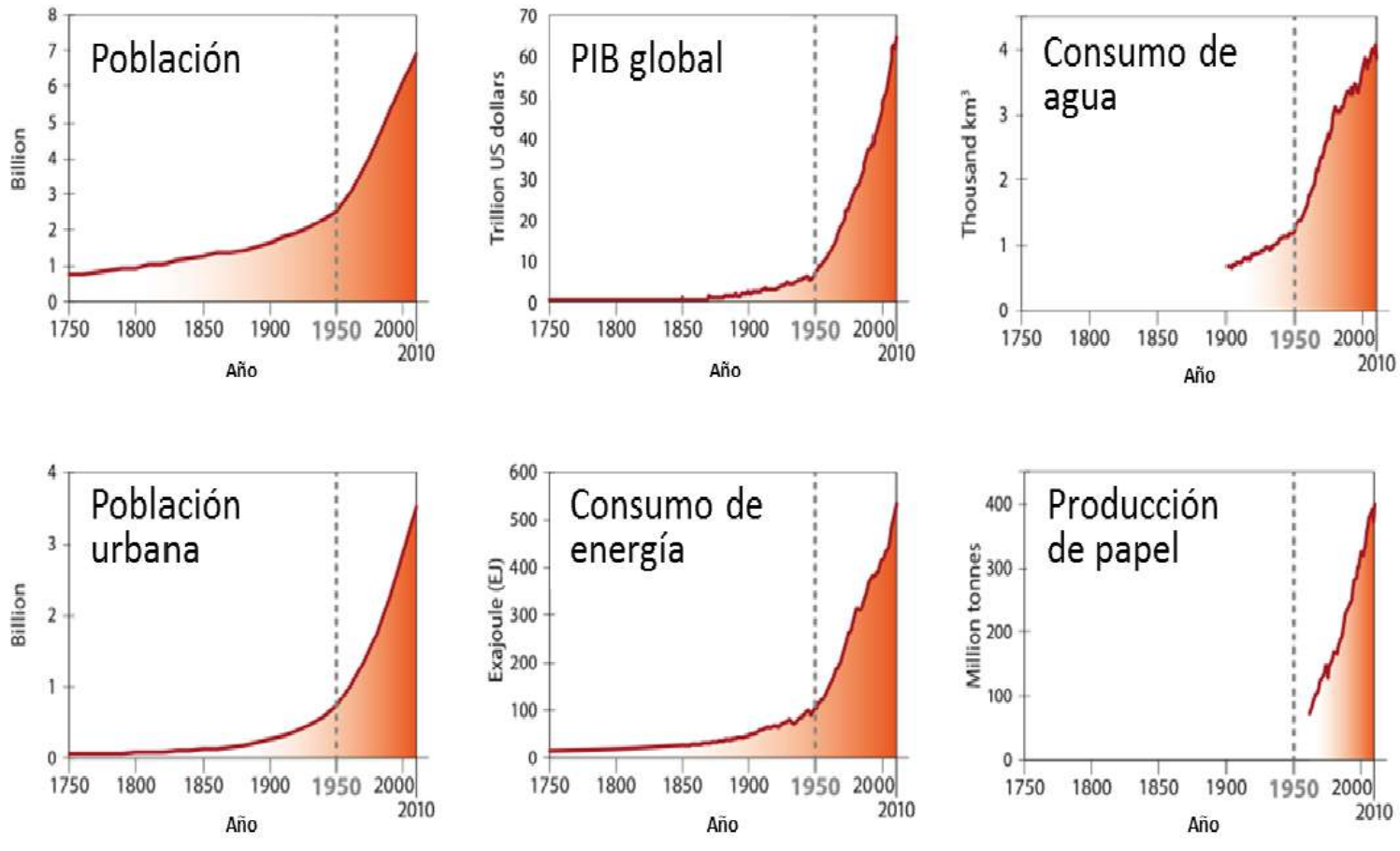
De entre estas tres grandes hipótesis, las últimas averiguaciones cosechadas por el *Grupo de Trabajo sobre Antropoceno* de la Comisión Internacional de Estratigrafía se inclinan a ubicar el inicio del Antropoceno hacia mediados del siglo pasado, es decir, con el comienzo de la Gran Aceleración (*tercera hipótesis*) (Waters et al., 2014; Zalasiewicz et al., 2015). Las razones principales que llevaron a estos investigadores a descartar las opciones del Neolítico y de la Revolución Industrial como el inicio formal del Antropoceno fueron, fundamentalmente, que ambos acontecimientos sucedieron -cada uno de ellos por separado- de manera diacrónica en todo el planeta, y, como es sabido, los límites cronoestratigráficos en geología deben de establecerse siempre en base a medidas sincrónicas globales (Zalasiewicz et al., 2015). Así, el proceso por el cual los seres humanos fuimos desarrollando la agricultura y la ganadería durante el Neolítico no fue un fenómeno que sucediese de forma simultánea en todas las regiones del planeta, sino que estuvo separado por miles de años, e incluso por decenas de miles de años en algunos casos (Purugganan & Fuller, 2009; Rindos, 2013). Estudios recientes desarrollados sobre horizontes edáficos vinculados a las primeras prácticas agropecuarias (Fairchild & Frisia, 2014) y sobre minerales magnéticos de sedimentos lacustres (que constituyen un potente marcador de eventos de deforestación y de erosión edáfica) (Snowball et al., 2014) sugieren igualmente una narrativa diacrónica para los episodios ligados al comienzo de la agricultura neolítica.

Del mismo modo, la Revolución Industrial, aun tratándose de un proceso mucho más comprimido en el tiempo que la *neolitización*, es también un evento diacrónico en el espacio y en el tiempo que,

para el caso de muchos países, realmente no termina de producirse hasta mediados del siglo veinte (Waters et al., 2014), y, en cierta medida, la actual industrialización de China, India y otros países emergentes podría ser interpretado como su continuación contemporánea (Zalasiewicz et al., 2015). En este sentido, y según evidenciaron los trabajos de Snowball et al. (2014), algunos marcadores estratigráficos asociados a la industrialización, como las señales magnéticas de determinados minerales vinculados a la combustión del carbón, se han mostrado geográficamente diacrónicos hasta en 100 años. Por todo ello, son muchos los autores que sostienen que la Revolución Industrial, aun siendo un acontecimiento mucho más claro y representativo del impacto de las actividades humanas que cualquier otro sucedido miles de años atrás, no puede ser formalmente considerada como el comienzo estratigráfico del Antropoceno (Gibbard & Walker, 2014; Waters et al., 2014; Zalasiewicz et al., 2015).

## La Gran Aceleración

Según han puesto de manifiesto las últimas investigaciones científicas del *Grupo de Trabajo sobre Antropoceno*, es a partir de mediados del siglo pasado cuando, con el inicio de la Gran Aceleración, se producen los mayores cambios de origen humano sobre el Sistema Tierra (McNeill & Engelke, 2016; Steffen et al., 2007, 2011b, 2015b). De este modo, y tal y como recoge la Figura 1, el excepcional aumento de las actividades humanas sucedido desde mediados del siglo veinte, junto a los impactos globales asociados con diversos aspectos relacionados con el funcionamiento del Sistema Tierra, habrían sumido al planeta en una nueva época de cambios rápidos, intensos y globalizantes que representaría el inicio de la Gran Aceleración y, con ello, el comienzo del Antropoceno (Steffen et al., 2011b, 2015b; 2016).



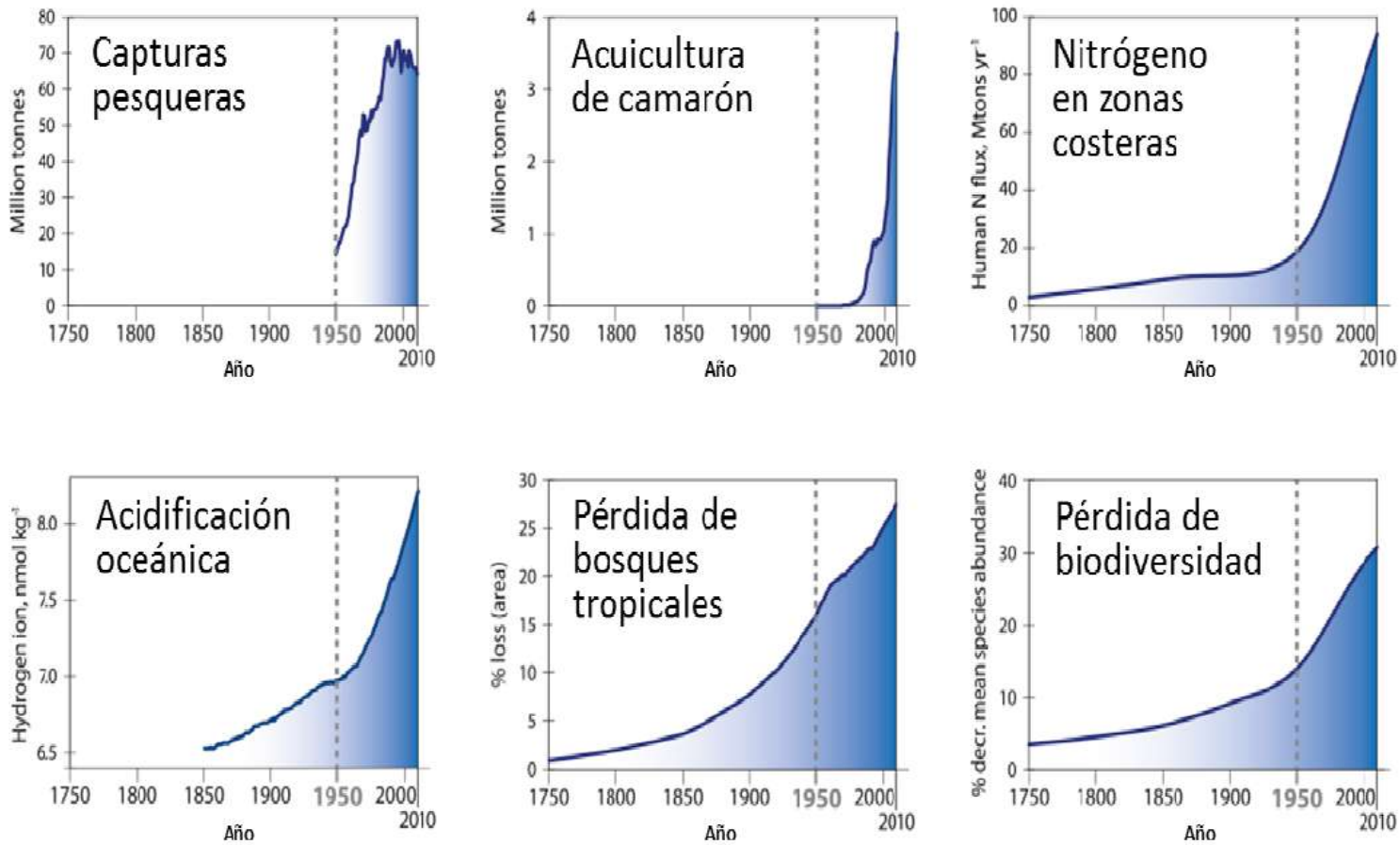



**Figura 1.** Tendencias globales entre 1750 y 2010 para 18 indicadores relacionados con el desarrollo socioeconómico mundial (en rojo) y con la estructura y el funcionamiento del Sistema Tierra (en azul). Los aumentos significativos en las tasas de cambio para la mayoría de indicadores se producen alrededor de 1950, poniendo de manifiesto cómo los últimos 60 años han representado un período de cambios drásticos y sin precedentes en la historia humana. (1) Población mundial en miles de millones de personas. (2) Producto Interno Bruto (PIB) mundial en dólares estadounidenses de 2010. (3) Consumo mundial de agua en miles de Km3 desde 1900 (riego, uso doméstico, uso industrial y producción eléctrica) (desde 1961 se computa también el agua destinada al ganado). (4) Población urbana mundial en miles de millones de personas. (5) Uso mundial de energía primaria (en exajulios). (6) Producción mundial de papel desde 1961 (en millones de toneladas). (7) Consumo mundial de fertilizantes (nitrógeno, fósforo y potasio) en millones de toneladas. (8) Número global de vehículos a motor nuevos por año (en millones). (9) Número de llegadas internacionales por año desde 1950 (en millones). (10) Concentración atmosférica de CO2 a partir de registros de hielo (en partes por millón: ppm). (11) Concentración atmosférica de N2O a partir de registros de hielo (en partes por billón: ppb). (12) Concentración atmosférica de CH4 a partir de registros de hielo (en ppb). (13) Capturas de peces marinos en millones de toneladas (especies costeras, demersales y pelágicas). (14) Producción mundial de camarones mediante acuicultura en millones de toneladas. (15) Estimación del flujo de nitrógeno inducido por el ser humano en los márgenes costeros (flujo fluvial, de aguas residuales y por deposición atmosférica). (16) Estimación de la acidificación de los océanos expresada como concentración superficial media de iones de hidrógeno. (17) Pérdida de bosques tropicales expresada como porcentaje de área perdida respecto a 1700. (18) Estimación del descenso porcentual promedio en la abundancia de especies terrestres. Modificado de Steffen et al. (2015b).

Según señalan Zalasiewicz et al. (2015), este conjunto de cambios acelerados, además de tener la capacidad global de modificar la dinámica "natural" del planeta, ha ido originando -con el paso de los años- diversos registros estratigráficos reconocibles para la geología (Zalasiewicz et al., 2015). Así, tal y como apuntan estos investigadores, entre las principales transformaciones antropogénicas asociadas a registros estratigráficos detectables encontraríamos: *i)* la dispersión mundial de isótopos radiactivos procedentes de las pruebas nucleares que se iniciaron a mediados de la década de *los cuarenta* con la detonación de la primera bomba atómica (Hancock et al., 2014; Hua et al., 2013; Waters et al., 2015, 2016); *ii)* la alteración global del ciclo del nitrógeno ocurrida a partir de la intensificación agrícola facilitada por el uso masivo de fertilizantes artificiales de origen petroquímico (Holtgrieve et al., 2011; Wolfe et al., 2013); *iii)* la creación y dispersión planetaria de nuevos

materiales fabricados por el ser humano, como los plásticos y las fibras sintéticas (Zalasiewicz et al., 2016); *iv)* la difusión global de contaminantes vinculados a las actividades industriales, incluidos los contaminantes orgánicos persistentes (COPs) (Muir & Rose, 2007) y los metales pesados (Gałuszka et al., 2014; Leorri et al., 2014); *v)* la pérdida de biodiversidad generalizada, así como el avance de las especies invasoras en todo el planeta (Barnosky, 2014; Barnosky et al., 2011; Ceballos et al., 2015); *vi)* la modificación humana del sistema climático mundial debido al aumento acelerado de los niveles atmosféricos de CO2 a partir, fundamentalmente, de mediados del siglo veinte (IPCC, 2014); y *vii)* la alteración de los depósitos y flujos de materiales pétreos granulados correspondiente tanto al transporte deliberado de materiales (minería, construcción, urbanización) (Ford et al., 2014) como al efecto indirecto producido por las grandes presas fluviales (cuya presencia reduce drásticamente las escorrentías y el aporte de sedimentos en las zonas costeras de todo el mundo provocando con ello un retroceso significativo de los deltas)[5] (Syvitski & Kettner, 2011).

Todos estos cambios antropogénicos detectables mediante marcadores estratigráficos (junto a algunos otros indicadores) han permitido al *Grupo de Trabajo sobre Antropoceno* de la Comisión Internacional de Estratigrafía proponer a la Gran Aceleración como el momento formal del inicio del Antropoceno (Steffen et al., 2015b, 2016; Waters et al., 2016; Zalasiewicz et al., 2015). Con todo ello, y según sus defensores, el enorme crecimiento del sistema económico-financiero mundial acontecido a partir de mediados del pasado siglo, junto al paralelo desarrollo tecnológico y a la posterior globalización capitalista, habrían posibilitado un acoplamiento a escala planetaria entre el metabolismo de la esfera socioeconómica y el funcionamiento de la ecosfera que representaría de facto el comienzo el Antropoceno.

De entre los múltiples cambios antropogénicos que caracterizarían a la Gran Aceleración, son varios los criterios estratigráficos que podrían ser utilizados formalmente como *pistoletazo de salida* del Antropoceno (Zalasiewicz et al., 2015). Sin embargo, y según apuntan los últimos trabajos de la Comisión Internacional de Estratigrafía, el evento más apropiado para situar el nacimiento oficial de esta nueva época geológica sería la primera detonación nuclear, llevada a cabo en el desierto de Alamogordo, en Nuevo México, el 16 de julio de 1945 (Waters et al., 2015, 2016; Zalasiewicz et al., 2015). Según argumentan estos estudios, los isótopos radiactivos liberados a partir de los primeros ensayos nucleares (ensayos que alcanzaron su máximo de emisiones a comienzos de la década de *los sesenta*, en la conocida como "era atómica"), habrían modificado para siempre, y de un modo sincrónico, el registro químico-estratigráfico global de nuestro planeta, siendo de este modo el candidato idóneo para representar geológicamente el comienzo del Antropoceno.

En definitiva, las evidencias científicas que respaldan la teoría del Antropoceno son cada día más robustas y contundentes (Steffen et al., 2016; Waters et al., 2016; Zalasiewicz et al., 2016), y probablemente sea cuestión de tiempo que el término acabe siendo formalmente aceptado por la comunidad científica internacional. Hasta entonces, no cabe duda de que se trata de un concepto útil

5 Según estimaciones de Douglas & Lawson (2001), el transporte anual mundial de materiales promovidos por las actividades humanas asciende ya a unas 57,000 millones de toneladas, una cantidad tres veces superior al transporte de sedimentos que realizan de forma natural los ríos de todo el mundo.

y consistente cuyo enorme potencial mediático-reflexivo puede contribuir positivamente -tanto desde el punto de vista político como cultural- a una mayor toma de conciencia global sobre la delicada situación socio-ecológica en la que se encuentra nuestro planeta y nuestra especie en los albores del siglo veintiuno.

## Repensando nuestro bienestar frente al Antropoceno

Las aceleradas pautas de crecimiento y sobreexplotación características del Antropoceno, junto al hecho de que vivimos en un planeta de recursos finitos y de espacio ecológico limitado, ponen de manifiesto una incómoda realidad física: que el crecimiento en el consumo per cápita de recursos naturales de una población en constante crecimiento no puede mantenerse de forma indefinida en el tiempo sin acabar chocando con los límites biofísicos del planeta (Daly & Farley, 2011). Continuar ignorando esta realidad termodinámica en pleno siglo veintiuno podría resultar fatal durante las próximas décadas para el planeta y para nuestra especie, pues tal y como han puesto de manifiesto numerosos trabajos científicos, el fenómeno emergente del Cambio Global abre la puerta -cada día con más rotundidad- a la posibilidad de sufrir un colapso socio-ecológico de magnitudes planetarias (Bardi, 2014; Ehrlich & Ehrlich, 2013; Lenton et al., 2008; Meadows et al., 1972; Motesharrei et al., 2014; Rockström et al., 2009; Steffen et al., 2004; Turner, 2014).

Las primeras voces científicas que alertaron sobre el riesgo de padecer un colapso global llegaron a comienzos de la década de *los setenta* con la publicación del primero de los informes al Club de Roma, el ya clásico libro *Los límites del crecimiento* (Meadows et al., 1972). Esta obra, basada en complejos modelos matemáticos dinámicos sobre la economía mundial y la biosfera, sobrecogió a la comunidad científica internacional con un contundente mensaje: si los países industrializados no reconsideran sus patrones de crecimiento podríamos enfrentarnos, en algún momento del siglo XXI, a un colapso global fruto de la combinación de la superpoblación humana, el exceso de contaminación y una menor disponibilidad de recursos naturales (Meadows et al., 1972). Más recientemente, una revisión del investigador australiano Graham Turner ha mostrado hasta qué punto las conclusiones de *Los límites del crecimiento* estaban en lo cierto, concluyendo que, de continuar con la actual dinámica de crecimiento, el colapso social, económico y ambiental podría llegar para la década de 2030 (Turner, 2014).

Por lo tanto, parece que de no tomarse medidas urgentes al respecto, el actual rumbo de insostenibilidad planetaria al que nos está dirigiendo el metabolismo socioeconómico mundial podría conducirnos en algún momento del presente siglo a sobrepasar diversos umbrales críticos en el funcionamiento del Sistema Tierra que podrían empujarnos hacia un escenario socio-ecológico indeseado y sin retorno cuyo desenlace final podría desembocar en un colapso civilizatorio. Es por ello que vivir hoy en el Antropoceno supone, más que nunca, aprender a desenvolverse en un contexto cambiante y globalizante que nos emplaza continuamente a convivir con lo inesperado (González et al., 2007).

Reconocer esto y aceptar la existencia de límites biofísicos al crecimiento humano será algo esencial

durante los próximos años para poder planificar en el Antropoceno una gestión eficiente y segura de las relaciones naturaleza-sociedad. Si partimos de la base de que el Cambio Global es, en esencia, fruto de la insostenibilidad de nuestro actual modelo socioeconómico y del estilo de vida asociado al mismo (EME, 2011; Martín-López et al., 2013), parece lógico aceptar, entonces, que cualquier esperanza de caminar hacia una civilización más sustentable ha de pasar forzosamente por repensar nuestra concepción dominante de bienestar humano (Aguado et al., 2012). La humanidad necesita así comprender que, en una ecosfera sujeta a límites biofísicos, tratar de ensalzar y defender una noción de bienestar basada en las aspiraciones materiales y en el crecimiento continuo puede resultar altamente contraproducente en el medio y largo plazo para la sostenibilidad socio-ecológica global de nuestro planeta (Aguado et al., 2014).

Trabajar por un mundo más justo y sostenible en los albores del Antropoceno significará ineludiblemente trabajar por una nueva concepción de bienestar alejada de los aspectos economicistas y monetarios preponderantes hasta ahora en el imaginario social generalizado. Requeriremos, a fin de cuentas, repensar nuestra forma de entender la vida en el Antropoceno hacia nuevos esquemas existenciales que estén mejor acoplados con el funcionamiento de la ecosfera. Caminar hacia este horizonte implicará necesariamente transcender las fronteras de las ciencias formales y experimentales para reflexionar sobre nuestra manera de *ser* y *estar* en el mundo y sobre la forma en que construimos valores y proyectamos realidades.

Bajo la nueva realidad del Antropoceno, la alternativa a la insostenibilidad que el actual modelo de desarrollo ha provocado dependerá, en gran medida, de la capacidad que tengamos como sociedad global de dejar atrás la actual deriva mercantilista y consumista del bienestar para repensar colectivamente su noción desde el paradigma de la sostenibilidad y la justicia; esto es, avanzar hacia una vida digna y justa para todos los seres humanos que transcurra y florezca sin exceder los límites biofísicos de nuestro planeta.

*Agradecimientos: el autor de este artículo agradece a José A. González, a Carlos Montes y a Kr'sna Bellott las valiosas aportaciones realizadas sobre una versión anterior de este escrito.*

## Referencias

Aguado M., Calvo D., Dessal C., Riechmann J., González J. A. & Montes C. (2012). La necesidad de repensar el bienestar humano en un mundo cambiante. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global, 119*, p. 49-76.

Aguado, M., González, J. A., Bellott, K. & Montes, C. (2014). Por un buen vivir dentro de los límites de la naturaleza. Cuando el modelo de desarrollo occidental no es el camino. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 125, p. 153-163.

Aguado, M. (2015). Migración urbana en un planeta abarrotado. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales (IV)*, p. 26-27. Recuperado de: http://iberoamericasocial.com/la-migracion-desesperada-una-cruel-necesidad-en-el-mundo-contemporaneo

Anderies, J. M., Janssen, M. A. & Ostrom, E. (2004). A framework to analyze the robustness of social-ecological systems from an institutional perspective. *Ecology and society, 9(1)*, p. 18.

Angus, I. (2016). *Facing the Anthropocene: Fossil Capitalism and the Crisis of the Earth System.* New York: NYU Press.

Autin, W. J., & Holbrook, J. M. (2012). Is the Anthropocene an issue of stratigraphy or pop culture? *GSA Today, 22(7)*, p. 60-61.

Bardi, U. (2014). *Los límites del crecimiento retomados.* Madrid: Los Libros de la Catarata.

Barnosky, A. D. (2014). Palaeontological evidence for defining the Anthropocene. *Geological Society, London, Special Publications, 395(1)*, p. 149-165.

Barnosky, A. D., Matzke, N., Tomiya, S., Wogan, G. O., Swartz, B., Quental, T. B., ... & Mersey, B. (2011). Has the Earth/'s sixth mass extinction already arrived?. *Nature, 471(7336)*, p. 51-57.

Bonneuil, C., & Fressoz, J. B. (2016). *The Shock of the Anthropocene: The Earth, History and Us*. Estados Unidos: Verso Books.

Ceballos, G., Ehrlich, P. R., Barnosky, A. D., García, A., Pringle, R. M., & Palmer, T. M. (2015). Accelerated modern human–induced species losses: Entering the sixth mass extinction. *Science advances, 1(5),* e1400253.

Certini, G., & Scalenghe, R. (2011). Anthropogenic soils are the golden spikes for the Anthropocene. *The Holocene,* 0959683611408454.

Costanza, R., Graumlich, L., & Steffen, W. L. (2007). *Sustainability or collapse?: An integrated history and future of people on Earth.* Cambridge: Mit Press.

Crutzen, P. J. & Ramanathan, V. (2007). Atmospheric chemistry and climate in the anthropocene. *Making peace with the Earth: what future for the human species and the planet*, p. 113-120.

Crutzen, P. J. & Stoermer, E. F. (2000). The 'Anthropocene'. *Global Change Newsletter 41*, p. 17-18.

Crutzen, P. J. (2002). Geology of mankind. *Nature, 415(6867)*, p. 23-23.

Daly, H. E. & Farley, J. (2011). *Ecological economics: principles and applications*. Washington: Island Press.

Davies, J. (2016). *The Birth of the Anthropocene.* Berkeley: University of California Press.

Douglas, I., & Lawson, N. (2001). The human dimensions of geomorphological work in Britain. *Journal of Industrial Ecology, 4(2)*, p. 9-33.

Duarte, C. M., Alonso, S., Benito, G., Dachs, J., Montes, C., Pardo, M., Rios, A. F., Simó, R. & Valladares, F. (2009). *Cambio Global: Impacto de la Actividad Humana sobre el Sistema Tierra*. Colección Divulgación, CSIC.

Duarte, C. M. & Montes, C. (8 de noviembre de 2008). *Por encima de nuestras posibilidades.* Diario Público.

Ehrlich, P. R. & Ehrlich, A. H. (2013). Can a collapse of global civilization be avoided?. *Proceedings of the Royal Society of London B: Biological Sciences, 280(1754)*, 20122845.

Ellis, E. C., Kaplan, J. O., Fuller, D. Q., Vavrus, S., Goldewijk, K. K., & Verburg, P. H. (2013). Used planet: A global history. *Proceedings of the National Academy of Sciences, 110(20)*, p. 7978-7985.

Ellis, E. C. (2011). Anthropogenic transformation of the terrestrial biosphere. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences, 369(1938)*, p. 1010-1035.

EME (Evaluación de los Ecosistemas del Milenio de España). (2011). *La Evaluación de los Ecosistemas del Milenio de España. Síntesis de resultados.* Fundación Biodiversidad. Ministerio de Medio Ambiente y Medio Rural y Marino.

Fairchild, I. J., & Frisia, S. (2014). Definition of the Anthropocene: a view from the underworld. *Geological Society, London, Special Publications, 395(1)*, p. 239-254.

Finney, S. C., Edwards, L. E., Cockburn, J. M. H., & Garver, J. I. (2016). The "Anthropocene" epoch: Scientific decision or political statement?. *GSA Today, 26(3),* p. 3-4.

Ford, J. R., Price, S. J., Cooper, A. H., & Waters, C. N. (2014). An assessment of lithostratigraphy for anthropogenic deposits. *Geological Society, London, Special Publications, 395(1)*, p. 55-89.

Gałuszka, A., Migaszewski, Z. M., & Zalasiewicz, J. (2014). Assessing the Anthropocene with geochemical methods. *Geological Society, London, Special Publications, 395(1)*, p. 221-238.

Gerland, P., Raftery, A. E., Ševčíková, H., Li, N., Gu, D., Spoorenberg, T., Alkema, L., Fosdick, B. K., Chunn, J., Lalic, N., Bay, G., Buettner, T., Heilig, G. K. & Wilmoth, J. (2014). World population stabilization unlikely this century. *Science, 346 (6206)*, p. 234-237.

Gibbard, P. L., & Walker, M. J. C. (2014). The term 'Anthropocene' in the context of formal geological classification. *Geological Society, London, Special Publications, 395(1)*, p. 29-37.

González, J. A., Montes, C. & Santos, I. (2007). Capital natural y desarrollo: por una base ecológica en el análisis de las relaciones Norte-Sur. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global, 100*, p. 63-77.

Grooten, M., Almond, R., & McLellan, R. (Eds.). (2012). *Living planet report 2012: Biodiversity, biocapacity and better choices*. WWF.

Gutman, P. (2007). Ecosystem services: Foundations for a new rural–urban compact. *Ecological Economics, 62(3)*, p. 383-387.

Hancock, G. J., Tims, S. G., Fifield, L. K., & Webster, I. T. (2014). The release and persistence of radioactive anthropogenic nuclides. *Geological Society, London, Special Publications, 395(1*), p. 265-281.

Heinberg, R. (2005). *The party's over: oil, war and the fate of industrial societies*. West Hoathly: Clairview books.

Holtgrieve, G. W., Schindler, D. E., Hobbs, W. O., Leavitt, P. R., Ward, E. J., Bunting, L., ... & Lisac, M. J. (2011). A coherent signature of anthropogenic nitrogen deposition to remote watersheds of the northern hemisphere. *Science, 334(6062)*, p. 1545-1548.

Hua, Q., Barbetti, M., & Rakowski, A. Z. (2013). Atmospheric radiocarbon for the period 1950–2010. *Radiocarbon, 55(4)*, p. 2059-2072.

IPCC. (2014). *Climate change 2014: Synthesis report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change* (R.K. Pachauri & L.A. Meyer, Eds.). Geneva: IPCC.

Klein Goldewijk, K., Beusen, A., & Janssen, P. (2010). Long-term dynamic modeling of global population and built-up area in a spatially explicit way: HYDE 3.1. *The Holocene, 20(4)*, p. 565–573.

Lenton, T. M., Held, H., Kriegler, E., Hall, J. W., Lucht, W., Rahmstorf, S., & Schellnhuber, H. J. (2008). Tipping elements in the Earth's climate system. *Proceedings of the national Academy of Sciences, 105(6)*, p. 1786-1793.

Leorri, E., Mitra, S., Irabien, M. J., Zimmerman, A. R., Blake, W. H., & Cearreta, A. (2014). A 700year record of combustion-derived pollution in northern Spain: Tools to identify the Holocene/ Anthropocene transition in coastal environments. *Science of the Total Environment, 470*, p. 240-247.

MA (Millennium Ecosystem Assessment). (2005a). *Ecosystems and human well-being: Synthesis*. Washington: Island Press.

MA (Millennium Ecosystem Assessment). (2005b). *Ecosystems and human well-being: Biodiversity synthesis*. World Resources Institute.

Martín-López, B., González, J. A., Vilardy, S. P., Montes, C., García-Llorente, M., Palomo, I. & Aguado, M. (2013). *Ciencias de la Sostenibilidad: Guía Docente*. Instituto Humboldt, Universidad del Magdalena, Universidad Autónoma de Madrid.

McLellan, R., Iyengar, L., Jeffries, B. & Oerlemans, N. (Eds.). (2014). *Living Planet Report 2014: species and spaces, people and places*. WWF.

McNeill, J. R., & Engelke, P. (2016). *The Great Acceleration: An Environmental History of the Anthropocene since 1945*. Harvard University Press.

McNeill, J. R. (2001). *Something new under the sun: An environmental history of the twentieth-century world (the global century series)*. New York: WW Norton & Company.

Meadows, D. H., Meadows, D. L., Randers, J. & Behrens, W. W. (1972). *The limits to growth*. Universe Books.

Motesharrei, S., Rivas, J. & Kalnay, E. (2014). Human and Nature Dynamics (HANDY): Modeling inequality and use of resources in the collapse or sustainability of societies. *Ecological Economics, 101*, p. 90-102.

Muir, D. C., & Rose, N. L. (2007). Persistent organic pollutants in the sediments of Lochnagar. In Lochnagar: *The Natural History of a Mountain Lake* (p. 375-402). Springer Netherlands.

Nelson, G. C. (2005). Drivers of ecosystem change: summary chapter. *In Ecosystems and Human Well-being: current state and trends* (p. 73-76). Washington: Island Press.

ONU (Organización de las Naciones Unidas). (2014). *World Urbanization Prospects: The 2014 Revision, Highlights* (ST/ESA/SER.A/352). Departamento de Asuntos Económicos y Sociales, División de Población.

Oscáriz, J., Novo, M., Prats, F., Seoane, M. & Torrego, A. (2008). *Cambio Global. España 2020's.*

*El reto es actuar.* Madrid: Fundación CONAMA.

Prats, F., Herrero, Y., & Torrego, A. (2016). *La Gran Encrucijada. Sobre la crisis ecosocial y el cambio de ciclo histórico.* Madrid: Libros en Acción.

Price, S. J., Ford, J. R., Cooper, A. H., & Neal, C. (2011). Humans as major geological and geomorphological agents in the Anthropocene: the significance of artificial ground in Great Britain. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences, 369(1938)*, p. 1056-1084.

Purugganan, M. D., & Fuller, D. Q. (2009). The nature of selection during plant domestication. *Nature, 457(7231)*, p, 843-848.

Rands, M. R., Adams, W. M., Bennun, L., Butchart, S. H., Clements, A., Coomes, D., Entwistle A., Hodge I., Kapos V., Scharlemann J. P. W., Sutherland W. J. & Vira B. (2010). Biodiversity conservation: challenges beyond 2010. *Science, 329(5997)*, p. 1298-1303.

Rindos, D. (2013). *The origins of agriculture: an evolutionary perspective*. London: Academic Press.

Robin, L., Sorlin, S. & Warde, P. (2013). *The future of nature: documents of global change*. Yale University Press.

Rockström, J., Steffen, W. L., Noone, K., Persson, Å., Chapin III, F. S., Lambin, E., ... & Nykvist, B. (2009). Planetary boundaries: exploring the safe operating space for humanity. *Ecology and Society, 14(2)*, p. 32.

Ruddiman, W. F., Crucifix, M., & Oldfield, F. A. (2011). Introduction to the early-Anthropocene special issue. *The Holocene: a major interdisciplinary journal focusing on recent environmental change, 21*, p. 713-2011.

Ruddiman, W. F. (2003). The anthropogenic greenhouse era began thousands of years ago. *Climatic change, 61(3)*, p. 261-293.

Ruddiman, W. F. (2013). The anthropocene. *Annual Review of Earth and Planetary Sciences, 41*, p. 45-68.

Seto, K. C., Parnell, S., & Elmqvist, T. (2013). *A global outlook on urbanization. In Urbanization, biodiversity and ecosystem services: Challenges and opportunities* (pp. 1-12). Springer Netherlands.

Snowball, I., Hounslow, M. W., & Nilsson, A. (2014). Geomagnetic and mineral magnetic

characterization of the Anthropocene. Geological Society, London, Special Publications, 395(1), 119-141.

Steffen, W., Broadgate, W., Deutsch, L., Gaffney, O. & Ludwig, C. (2015b). The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration. *The Anthropocene Review, 2(1)*, p. 81-98.

Steffen, W., Crutzen, P. J., & McNeill, J. R. (2007). The Anthropocene: are humans now overwhelming the great forces of nature. *AMBIO: A Journal of the Human Environment, 36(8)*, p. 614-621.

Steffen, W., Grinevald, J., Crutzen, P., & McNeill, J. (2011a). The Anthropocene: conceptual and historical perspectives. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences, 369(1938)*, p. 842-867.

Steffen, W., Leinfelder, R., Zalasiewicz, J., Waters, C. N., Williams, M., Summerhayes, C., ... & Ellis, E. C. (2016). Stratigraphic and Earth System approaches to defining the Anthropocene. *Earth's Future, 4(8)*, p. 324-345.

Steffen, W., Persson, A., Deutsch, L., Zalasiewicz, J., Williams, M., Richardson, K., Crumley, C., Crutzen, P., Folke, C., Gordon, L., Molina, M., Ramanathan, V., Rockström, J., Scheffer, M., Schellnhuber, H. J. & Svedin, U. (2011b). *The Anthropocene: From global change to planetary stewardship. Ambio, 40(7)*, p. 739-761.

Steffen, W., Richardson, K., Rockström, J., Cornell, S. E., Fetzer, I., Bennett, E. M., ... & Folke, C. (2015a). *Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet. Science, 347(6223)*, 1259855.

Steffen, W., Sanderson, A., Tyson, P. D., Jäger, J., Matson, P. A., Moore III, B., & Oldfield, F. (2004). *Global change and the earth system: a planet under pressure*. New York.

Syvitski, J. P., & Kettner, A. (2011). Sediment flux and the Anthropocene. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences, 369(1938)*, p. 957-975.

Turner, G. (2014). *Is Global Collapse Imminent?*. MSSI Research Paper, 4.

Vitousek, P. M. (1994). Beyond global warming: ecology and global change. *Ecology, 75(7)*, p. 1861-1876.

Wackernagel, M. & Rees, W. (1998). *Our ecological footprint: reducing human impact on the earth*. Canada: New Society Publishers.

Waters, C. N., Syvitski, J. P., Gałuszka, A., Hancock, G. J., Zalasiewicz, J., Cearreta, A., ... & Barnosky, A. (2015). Can nuclear weapons fallout mark the beginning of the Anthropocene Epoch?. *Bulletin of the Atomic Scientists, 71(3)*, p. 46-57.

Waters, C. N., Zalasiewicz, J. A., Williams, M., Ellis, M. A., & Snelling, A. M. (2014). A stratigraphical basis for the Anthropocene?. *Geological Society, London, Special Publications, 395(1)*, p. 1-21.

Waters, C. N., Zalasiewicz, J., Summerhayes, C., Barnosky, A. D., Poirier, C., Gałuszka, A., ... & Jeandel, C. (2016). T*he Anthropocene is functionally and stratigraphically distinct from the Holocene. Science, 351(6269)*, aad2622.

Wilkinson, I. P., Poirier, C., Head, M. J., Sayer, C. D., & Tibby, J. (2014). Microbiotic signatures of the Anthropocene in marginal marine and freshwater palaeoenvironments. *Geological Society, London, Special Publications, 395(1)*, p. 185-219.

Wolfe, A. P., Hobbs, W. O., Birks, H. H., Briner, J. P., Holmgren, S. U., Ingólfsson, Ó., ... & Vinebrooke, R. D. (2013). Stratigraphic expressions of the Holocene–Anthropocene transition revealed in sediments from remote lakes. *Earth-Science Reviews, 116*, p. 17-34.

Zalasiewicz, J., Waters, C. N., do Sul, J. A. I., Corcoran, P. L., Barnosky, A. D., Cearreta, A., ... & McNeill, J. R. (2016). *The geological cycle of plastics and their use as a stratigraphic indicator of the Anthropocene*. Anthropocene.

Zalasiewicz, J., Waters, C. N., Williams, M., Barnosky, A. D., Cearreta, A., Crutzen, P., ... & Haff, P. K. (2015). When did the Anthropocene begin? A mid-twentieth century boundary level is stratigraphically optimal. *Quaternary International, 383*, p. 196-203.

Zalasiewicz, J., Williams, M., Haywood, A., & Ellis, M. (2011). The Anthropocene: a new epoch of geological time?. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences, 369(1938)*, p. 835-841.

Zalasiewicz, J., Williams, M., Smith, A., Barry, T. L., Coe, A. L., Bown, P. R., ... & Gregory, F. J. (2008). Are we now living in the Anthropocene?. GSA Today, 18, p. 4-8.

Zalasiewicz, J., Williams, M., Steffen, W., & Crutzen, P. (2010). The new world of the Anthropocene. *Environmental science & technology, 44(7)*, p. 2228-2231.

# EL ECOMODERNISMO Y SU NOCIÓN DE ANTROPOCENO. UN ANÁLISIS CRÍTICO DESDE LA OBRA DE CASTORIADIS

**M. Adrián Almazán Gómez**

**Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, España**

**adrian.almazan@uam.es**

Recibido: 26/10/2016

Aceptado: 11/12/2016

**Para citar este artículo:** Almazán, A. (2017). El ecomodernísmo y su noción de antropoceno. Un análisis crítico desde la obra de Castoriadis. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales VII*, pp. 60 - 89. Recuperado en http://iberoamericasocial.com/el-ecomodernismo-y-su-nocion-de-antropoceno-un-analisis-critico-desde-la-obra-de-castoriadis/

**Resumen:** Uno de los espacios clave en los que el Antropoceno está suponiendo una transformación de nuestra noción de relación sociedad-naturaleza es el ecomodernismo. Para poder interpretar críticamente esta nueva corriente ecologista en el artículo se parte de la descripción del marco castoriadiano de la transformación socio-histórica. Desde éste será posible entender la irrupción del ecomodernismo como parte del conflicto más amplio entre el imaginario capitalista y el imaginario de la autonomía social en el seno del ecologismo. Mediante un análisis crítico de las bases y presupuestos teóricos del ecomodernismo se concluirá que el ecomodernismo supone un ejemplo de corriente heterónoma alienada con el imaginario capitalista. Por último, se ilustrará como la interpretación ecomodernista del Antropoceno supone una ruptura parcial con el imaginario capitalista anterior precisamente por su reformulación de las relaciones sociedad-naturaleza en la clave de la conversión de la última en una «naturaleza-artefacto». Se criticará dicha noción tomando como base las reflexiones castoriadianas sobre la técnica y diferentes posicionamientos contemporáneos sobre el estatuto actual de la relación sociedad-naturaleza.

**Palabras clave:** Castoriadis, ecomodernismo, naturaleza-artefacto, Antropoceno, técnica.

**Abstract:** The ecomodernist interpretation of Anthropocene implies a key transformation in our idea of society-nature relations. In order to be able to critically interpret this new ecological trend the article begins with a description of the castoriadian framework of socio-historical transformation. In the framework of this analysis, ecomodernism can be interpreted as part of the larger conflict between the capitalist imaginary and social autonomy imaginary inside ecologism. By means of a critical analysis of the theoretical assumptions of ecomodernism it will be concluded that it is an expression of the capitalist imaginary, essentially heteronomous. It will finally be shown how the ecomodernist interpretation of the Anthropocene supposes a partial rupture with the previous capitalist imaginary precisely by its reformulation of the socio-natural relations. It transforms nature in “nature-artefact”. This notion will be criticized on the basis of castoriadian considerations on technique and different contemporary positions on the current status of society-nature relationships.

**Keywords:** Castoriadis, ecomodernism, nature-artifact, Anthropocene, technics.

## El mundo histórico-social en el análisis de Castoriadis

El tipo de reflexiones que se abordan en un artículo de esta naturaleza requieren un marco teórico general sobre el mundo socio-histórico, los elementos que lo conforman y las transformaciones de los mismos. Para dicho fin se hará uso de las reflexiones de Cornelius Castoriadis (1922-1997), filósofo greco-francés que realizó contribuciones muy valiosas a este problema. Revolucionario (a los 19 años se unió a la resistencia comunista antinazi en Grecia), editor militante (en 1949 funda, junto con Claude Lefort, el grupo y la revista *Socialismo o Barbarie* en su exilio francés), activista, economista (entre 1948 y 1970 trabajó para la OCDE), psicoanalista y profesor de filosofía en la École des Hautes Études; Castoriadis nos legó un corpus teórico que supone una de las revisiones críticas del marxismo más relevantes de todo el siglo XX. Las principales aportaciones de su marxismo heterodoxo fueron una descripción con una fuerte base psicoanalítica de la relación entre individuo (o quizá habría más bien que decir psique) y sociedad, y una crítica muy profunda a los movimientos comunistas de su época y a la, en su opinión, defectuosa filosofía de la historia que subyacía a su práctica y producción teórica. Como se muestra más adelante, la novedad más radical de su análisis, fruto de la importancia que concede al psicoanálisis, es la introducción de lo imaginario como elemento central para comprender las dinámicas de transformación e institución no solo de las subjetividades individuales, sino también de la sociedad en su conjunto.

### *Mundo de significaciones y significaciones imaginarias sociales*

Desarrollar en detalle la construcción teórica sobre la historia y la transformación histórico-social de Castoriadis en su articulación crítica con el marxismo tradicional es algo que está más allá de las posibilidades y del objetivo de este artículo. Será pues suficiente recuperar las nociones centrales de la misma. Muy esquemáticamente se podría afirmar que, desde el punto de vista de Castoriadis, lo histórico-social, siempre unido y no separable, se debe entender como sucesión de diferentes mundos de significaciones que en cada tiempo y lugar «permite[n] pensar [cada sociedad] en su ecceidad, como esta sociedad y no otra» (Castoriadis, 1989, p. 313). Cada uno de estos mundos de significaciones, equivalentes a una (auto)institución de la sociedad, a una génesis ontológica, «es en cada momento institución de un magma de significaciones imaginarias sociales» (Castoriadis, 1989, p. 312). Por tanto, cada mundo instituido está compuesto de significaciones imaginarias sociales, de las que Erreguerena (2002, p. 46-47) en su pequeño glosario de términos castoriadianos afirma:

> Lo primero que se puede decir, a modo de advertencia, es que no son un doble irreal de un mundo real, es una posición primera que inaugura e instituye lo histórico- social, [...]. No son necesariamente explícitas, ni son lo que los individuos se representan, aunque dan lugar a las representaciones, afectos y acciones típicos de una sociedad. Son lo que forma a los individuos sociales. Es imposible explicar cómo emergen: son creación. El campo sociohistórico se caracteriza esencialmente por significaciones imaginarias sociales, las que deben encarnarse en las instituciones. No pueden ser explicadas por parámetros lógicos.

Esta idea de imposibilidad de explicación mediante el uso de parámetros lógicos es a lo que

Castoriadis hace referencia mediante el concepto de magma. Y es además muy relevante porque sintetiza el modo en que el autor greco-francés considera que el análisis del mundo socio-histórico dinamita la *lógica-ontología heredada*. Ésta, cuya génesis sitúa en el mundo griego, tiene como núcleo la lógica identitaria o de conjuntos y como exigencia interna la de cubrir o agotar todo estrato de lo posible. Y sin embargo, Castoriadis (1983, p. 34) señala que:

> En tanto coexistencia, lo social no puede ser pensado con la lógica heredada, lo que quiere decir que no podemos pensarlo como conjunto determinable de elementos perfectamente distintos y bien definidos. Hemos de pensarlo como un magma, e incluso como un magma de magmas, con lo que no quiero decir un caos, sino el modo de organización de una diversidad no susceptible de ser reunida en un conjunto.

Es decir, existe tanto en la vida individual como social un ámbito que no se puede entender como determinado o determinable mediante ningún tipo de lógica identitaria, siendo más bien mutable y profundamente arraigado en el ámbito de lo *imaginario*, noción que adquiere así una gran centralidad. El subconsciente y la creatividad social propia de las diferentes génesis ontológicas sociales serían los ejemplos paradigmáticos del papel de lo imaginario en el mundo socio-histórico.

Esto, sin embargo, no significa en ningún caso que el autor greco-francés niegue la tremenda importancia y la presencia del quehacer lógico-identitario, considerando este ámbito en sus trabajos como central y siempre presente en las dos instituciones más importantes del mundo socio-histórico: el *legein* y el *teukhein*. El *legein* lo define como la institución encargada del «distinguir-elegir-poner-reunir-contar-decir» (Castoriadis, 1989, p. 99) y es una componente ineliminable del lenguaje y de la representación social. Por otro lado, la institución del *teukhein* «reúne-adapta-fabrica-construye» (Castoriadis, 1989, p. 158), es decir, es la institución central para comprender la acción social y el quehacer técnico e instrumental, la *techné*. La relación entre *legein* y *teukhein* es complicada y de hecho ambas instituciones no están del todo separadas, pero lo más importante aquí es que frente a la posición hegemónica en el pensamiento dominante que las reduce a sus dimensiones lógico-identitarias, en marcos como el de la razón instrumental o el de las teorías formalistas del lenguaje, Castoriadis reivindica que existen en ambas componentes imaginarias que son imposibles de obviar y clave para pensar la transformación social. Más adelante se ahondará en esta dualidad en el caso del *teukhein* para extraer todas sus implicaciones.

Una vez explorados algunos términos fundamentales del pensamiento de Castoriadis y el marco que conforman, es conveniente ahondar en la naturaleza de la sociedad instituida contemporánea, en concreto en la de las sociedades euro-norteamericanas cuyas significaciones imaginarias han tendido a universalizarse en la Modernidad. Para ello es necesario recuperar la noción de significaciones imaginarias sociales centrales, que para el autor greco-francés equivalen a las ideas fuerza más básicas de cualquier mundo instituido, anteriores y condición de posibilidad del resto de significaciones e instituciones de dicho mundo.

En su artículo "Reflexiones sobre el *desarrollo* y la *racionalidad"*, Castoriadis (2006b) traza un pequeño arco histórico en el que muestra cómo las sociedades modernas partieron de considerar

ingenuamente toda forma de progreso técnico como naturalmente bueno para ver dicha creencia relativizada a causa de la *crisis del progreso* que marcó la salida de la primera guerra mundial y los años treinta del siglo XX. Después de la segunda guerra mundial, y tomando quizá como momento clave el discurso de Truman de 1949, la aureola del progreso se situará sobre la cabeza del desarrollo, el crecimiento económico encumbrado a fin último de toda sociedad humana y patrimonio que el Occidente decía legar al resto del planeta.

Sería extenso abordar todas las aristas de esta hegemonización de la idea de desarrollo ya que, al fin y al cabo, fue equivalente a la (auto)institución de la sociedad alrededor del imaginario instituido hoy. Por ahora pues basta con recuperar de Castoriadis (2006b, p. 9) aquellas significaciones que él definió como significaciones imaginarias sociales centrales.

La primera de ellas es la *ilusión asintótica relativa al conocimiento científico*, aquella que afirma que el conocimiento científico funciona acumulativamente y que mediante un proceso gradual llegará el momento en que el ser humano sea capaz de conocer el funcionamiento de toda la realidad. Este conocimiento sería la base indispensable para controlar la realidad y, por tanto, esta significación es condición de posibilidad de la *ilusión de control* característica de la segunda significación, la de la *omnipotencia virtual de la técnica*. La idea básica asociada a esta significación es la de que todo problema puede ser abordado y eventualmente solucionado mediante un procedimiento técnico o un desarrollo tecnológico. En tercer lugar se encuentra la significación asociada a la *racionalidad de los mecanismos económicos*, que lleva a confiar en estos como motor (o mano, en la terminología de Adam Smith) invisible productor de la armonía autorregulativa del mundo socio-económico. Por último, Castoriadis apunta a la significación del *mito del progreso* entendido como una predestinación del ser humano y su sociedad hacia el crecimiento a lo largo de su historia.

Castoriadis solía referirse al conjunto de todas estas significaciones imaginarias sociales centrales como el *imaginario capitalista*, cuya significación imaginaria central dominante sería la de la *expansión ilimitada del dominio racional*. Este imaginario tendría como característica señalada la desmesura, la *hybris* de una racionalidad delirante. Frente a este imaginario se alzaría el *imaginario de la democracia sustantiva*, articulado en torno a la significación de la *autonomía*. Aquí pues se estaría entrando en los dominios de una razón que conoce sus límites y cuyo atributo es la moderación, la autolimitación, la *phrónesis*. Más adelante se mostrará cómo se puede entender el proyecto de la ecología social radical precisamente como un ejemplo de este polo autónomo.

### *Transformación social: sociedad instituida y sociedad instituyente. Autonomía y heteronomía*

Hasta este punto se han presentado los conceptos de sociedad instituida y de significaciones imaginarias sociales que la componen, además de un bosquejo de la naturaleza del mundo instituido contemporáneo. A partir de estos elementos la transformación histórico-social en la reflexión de Castoriadis se hace sinónimo del surgimiento de nuevas significaciones en el seno magmático de la sociedad instituida. Estas significaciones se organizan en la forma de una sociedad instituyente que pugna por instituirse y reemplazar a la sociedad instituida a la que se enfrenta. Así, el ejercicio de

*autonomía* tal y como lo define el autor greco-francés es precisamente el acto mediante el cual la sociedad se autoinstituye en tanto sociedad instituyente.

Es interesante detenerse durante un momento en esta idea ya que es quizá el punto en el que la reflexión de Castoriadis necesita ciertas aclaraciones y, quizá, alguna adición. En primer lugar, no se puede olvidar que cuando el autor greco-francés habla de sociedad instituida, imaginario y significaciones imaginarias sociales obviamente no está reduciendo éstas al ámbito de lo meramente *ideal* o *cultural*. Para él estas categorías hablan de igual modo del mundo material, los modos de vida, del ámbito productivo o del económico. Las significaciones imaginarias sociales, en tanto que entes reguladores de la vida social, sin duda tienen un impacto fundamental en la comprensión de los diferentes marcos ideológicos y corrientes teóricas, pero su importancia no es menor para entender la manera concreta en la que la sociedad se conforma materialmente en su relación con ella misma y con la naturaleza. Esta relación, como más adelante se detallará, viene marcada por la institución del *teukhein*.

Así, cuando Castoriadis habla de la relación entre autonomía y heteronomía lo hace en un sentido amplio que le permite asociar estos términos a una antigua noción quizá más familiar a la hora de pensar el mundo material, la de *alienación*. Parte de una formulación en la que la autonomía se hace equivalente al dominio del consciente sobre el inconsciente, de eliminación de la heteronomía en la forma del discurso del otro que domina sobre y habla por cada uno de nosotros (Castoriadis, 1983, pp. 173-175). Sin embargo, no tardará en matizar que ese discurso del otro va mucho más allá del mero discurso tal y como habitualmente se entiende:

> Hay, más allá del «discurso del otro», lo que carga a éste con un peso indesplazable, que limita y hace casi vana toda autonomía individual[5]. Es lo que se manifiesta como masa de condiciones de privación y de opresión, como estructura solidificada global, material e institucional, de economía, de poder y de ideología, como inducción, mistificación, manipulación y violencia. [...]
>
> Pero el otro desaparece en él en el anonimato colectivo, la impersonalidad de los «mecanismos económicos del mercado» o de la «racionalidad del Plan», de la ley de algunos presentada como la ley sin más. Y, conjuntamente, lo que representa a partir de entonces al otro ya no es un discurso: es una ametralladora, una orden de movilización, una hoja de pagos y unas mercancías caras, una decisión de tribunal y una cárcel. El «otro» está, a partir de entonces, «encarnado» en otra parte que en el inconsciente individual. (Castoriadis, 1983, p. 185-186)

Pero Castoriadis va más allá aún, aunque nunca lo desarrolla en profundidad, ya que al pensar sobre la forma que la alienación toma una vez que se la entiende como heteronomía de las instituciones

5 En una sociedad de alienación, incluso para los raros individuos para los que la autonomía posee un sentido, no puede más que permanecer truncada, pues se encuentra, en las condiciones materiales y en los demás individuos, con unos obstáculos constantemente renovados a partir del momento en que debe encarnarse en una actividad, desplegarse y existir socialmente; no puede manifestarse, en su vida efectiva, más que en los intersticios acondicionados a golpes de suerte y de habilidad, contados siempre por aproximación.

de la sociedad señala una característica que es fundamental para tratar de pensar hoy la forma que debería tomar un ejercicio de autonomía. Esa característica es la relativa autonomización de las instituciones heterónomas:

> Apuntamos al hecho, mucho más importante, de que la institución, una vez planteada, parece autonomizarse, de que posee su inercia y su lógica propias, de que supera, en su supervivencia y en sus efectos, su función, sus «fines» y sus «razones de ser». Las evidencias se invierten: lo que podía ser visto «al comienzo» como un conjunto de instituciones al servicio de la sociedad, se convierte en una sociedad al servicio de las instituciones. (Castoriadis, 1983, p. 189)

Al incidir en esta noción de automatismo social Castoriadis coincide con multitud de análisis (Ellul, 2003), (Berlan, 2012), (Jappe, 2016) que vienen señalando que el factor fundamental para comprender la dinámica social contemporánea, y en consecuencia su superación, es el de las fuerzas impersonales (la técnica, la mercantilización, la disolución comunitaria, la burocratización, etc.) que actúan en ella marcando una cierta evolución poco o nada sujeta, dependiendo de la interpretación, a la voluntad consciente de los seres humanos. Aunque desentrañar en detalle la naturaleza específica de dichos automatismos y el margen de acción específico que dejan a un ejercicio de autonomía humana sería una tarea demasiado ambiciosa para este trabajo, de lo anterior sí que puede deducirse que no es posible pensar hoy la emancipación sin ponerla en relación con el modo de sobreponerse a las dinámicas impersonales que parecen marcar fundamentalmente la naturaleza y la transformación del mundo socio-histórico contemporáneo.

### *La «omnipotencia» virtual de la técnica como significación imaginaria social central*

Resulta imprescindible para los debates que posteriormente se desarrollarán en el artículo dar cuenta en toda su complejidad de la institución del *teukhein*[6] y de su imbricación con la significación de la *omnipotencia virtual de la técnica*. La condición de posibilidad de ésta es la existencia de una instancia aglutinante del conjunto de las técnicas, algo así como una Técnica que herede de las anteriores el carácter de actividad racional. De ese modo, el desarrollo de la Técnica pasa a ser sinónimo de un proyecto de racionalización y control del mundo histórico-social y natural. Ahora, tal y como indica Castoriadis:

> Finalmente, si las técnicas particulares son «actividades racionales», la técnica misma (utilizamos aquí esta palabra con su sentido restringido corriente) no lo es en absoluto. Las técnicas pertenecen a la Técnica, pero la misma Técnica no forma parte de lo técnico. En su realidad histórica, la Técnica es un proyecto cuyo sentido permanece incierto, su porvenir oscuro y la finalidad indeterminada, entendiéndose evidentemente que la idea de hacernos

6 Merece la pena señalar que el tipo de tratamiento que se va a dar al teukhein, que lo analiza como institución separada y no tiene en cuenta su imbricación con el legein, es un ejercicio arriesgado. Sin embargo las limitaciones de espacio del formato imponen este tratamiento aislado.

> «amos y poseedores de la naturaleza» no quiere estrictamente decir nada. (Castoriadis, 1983, p. 128)

El hecho de que se niegue precisamente el papel que juega la construcción de una finalidad para el acto técnico, labor eminentemente imaginario-magmática del mundo social, tiene que ver con una reducción de la institución del *teukhein* a su faceta identitario-conjuntista en los términos descritos por Castoriadis en el segundo tomo de *La institución imaginaria de la sociedad*:

> El teukhein, como puramente identitario-conjuntista, se convierte en la ficción incoherente e insostenible de la técnica por y para la técnica. Pero, como es evidente, todo teukhein y toda técnica son siempre para otra cosa que para sí mismos, quedan pendientes de fines que se desprenden de sus propias determinaciones intrínsecas. Mientras que, por ejemplo, la técnica pueda parecer como un «fin en sí», tal como tiende a aparecer en la sociedad capitalista moderna, esta posición de la técnica como fin en sí misma no es nada que la técnica, como tal, pueda poner, sino que es una posición imaginaria: la técnica vale hoy en día como ese puro delirio social que presentifica el fantasma de omnipotencia, delirio que es, en gran parte, la «realidad» y la «racionalidad» entre comillas -pero sobre todo sin comillas- del capitalismo moderno. (Castoriadis, 1989, p. 165)

Así, por tanto, lejos de haber hecho superflua cualquier reflexión sobre la finalidad de los actos técnicos, la sociedad actual ha instituido una significación para la cual la finalidad que se marca es precisamente la de la Técnica como un fin en sí mismo.

Esta idea de la Técnica como proceso autista es un ejemplo del tipo de reflexión sobre los automatismos anteriormente señaladas. Quizá el autor que más profundamente estudió esta autonomía de la Técnica fue el francés Jacques Ellul (2003). Sin embargo, donde este último veía un proceso de naturaleza causal, entendida la Técnica como factor determinante del desarrollo histórico-social[7], Castoriadis observa más bien un ejemplo de *heteronomía*. En este contexto dicho término hace referencia precisamente a la situación social en la que ciertas significaciones sociales se *naturalizan*, esconden su origen y su condición eminentemente socio-histórica, mostrándose como universales inamovibles.

De ese modo la dinámica de automatismo relativo en la que la Técnica ha caído no sería más que una expresión de una sociedad que no se hace cargo de su papel instituyente y creativo mediante la sustitución de unas significaciones imaginarias sociales fundamentalmente nocivas por otras más compatibles con el horizonte de una sociedad emancipada (sin entrar ahora a discutir el complicado asunto de cómo concebir esa sociedad y de las dificultades con las que se toparía cualquier proyecto que buscase la autonomía frente a las fuerzas impersonales que actúan en la sociedad).

7 Realicé una descripción de la noción de Técnica en su relación con el desarrollo histórico-social de Jacques Ellul en un artículo publicado recientemente y titulado *El Sistema Técnico en la obra de Jacques Ellul* (Almazán Gómez, 2016).

Pero esta no es la única mistificación que genera la hegemonía de esta significación. Otro efecto negativo añadido que lleva asociado es la implantación de una idea fuerte de neutralidad de la técnica. La neutralidad de la técnica hace referencia a la noción, todavía hoy muy extendida, de que los medios tecnológicos tienen una carácter fundamentalmente instrumental que los hace, en principio, susceptibles de ser usados para fines radicalmente heterogéneos. Esta *ilusión de separabilidad*, en palabras de Castoriadis, implicaría una hegemonía del factor político-humano frente a los medios tecnológicos, una posibilidad de instrumentalizarlos a voluntad. Pero aquí también Castoriadis señalará el carácter de confusión de esta idea:

> El hecho de que se pueda utilizar el acero para fabricar, indiferentemente, arados o cañones, *no* implica que el sistema total de máquinas y de técnicas existentes hoy pueda ser utilizado, indiferentemente, para "servir" a una sociedad alienada y una sociedad autónoma. Ni ideal ni realmente se puede separar el sistema tecnológico de una sociedad de lo que *es* esa sociedad. (Castoriadis, 2006b, p. 4)

Es decir, que existe una no-neutralidad de la técnica generada, en primer lugar, por la organicidad de un «sistema total de máquinas y de técnicas», un Sistema Técnico para Ellul (1980), que reduce el rango de finalidades a las que los medios tecnológicos pueden ponerse en servicio. Pero esta no-neutralidad se expresa también en otros dos factores fundamentales y complementarios. Señalará Castoriadis que el motor oculto de esta autonomización del fenómeno técnico es precisamente la idea de potencia absoluta, entendida esta como la convicción de que «en todos los dominios reunidos y para todas las finalidades imaginables, la "potencia" podía agrandarse sin límites» (Castoriadis, 2006b, p. 4). Sería como si mediante una progresión asintótica infinita de aumento de poder de control sobre el mundo el ser humano pudiera alcanzar una capacidad de dominación total, la potencia absoluta entendida como destrucción de cualquier limitación intrínseca a lo humano, de cualquier límite.

Sin embargo, esta idea es de nuevo contrafáctica porque lo que se observa más bien es que «la *"potencia" aumentada es también, ipso facto, impotencia aumentada, o incluso "antipotencia", potencia de hacer surgir lo contrario de lo que se pretendía*» (Castoriadis, 2006b, p. 4). O, dicho de otro modo, todo avance tecnológico tiene un *precio* no calculable o mensurable en la forma de consecuencias negativas indisociablemente unidas a las ventajas que se planeaban obtener.

Una última manifestación social nociva de la hegemonía de esta significación es su impacto directo sobre las características específicas de los seres humanos que habitan la sociedad en la que aparece. Sintetizando se podría decir que a cada nueva institución de la sociedad le corresponde una *mutación antropológica* de los seres humanos que la componen, humanos que ven transformados sus imaginarios, sus expectativas, sus modos de vida y sus propios cuerpos. En concreto el ámbito del quehacer técnico del *teukhein* tiene consecuencias muy profundas en la definición y transformación de lo que se entiende como necesidades humanas en cada momento y lugar. Al respecto Castoriadis (1989, p. 165-166) señala:

> Más en general en el tiempo, y más en particular en cuanto a los «aspectos» de las actividades sociales, toda técnica «productiva» sólo es tal técnica productiva en referencia a los «fines»

particulares que la determinan y que ella determina (en implicación circular), que son las *necesidades* sociales, necesidades que son por doquier y siempre imaginariamente definidas y que no podrían serlo de otra manera (lo *único* que no es imaginariamente definido en las necesidades humanas desde hace tres millones de años es una cantidad aproximada de calorías por día, con una determinada composición cualitativa aproximada), sin volver a lo que ya se ha dicho en el volumen anterior de este libro acerca de la técnica y las necesidades, es necesario subrayar simplemente esta implicación circular que se da entre una y otras y que, una vez más, hacen inseparables el *teukhein* y las significaciones no tan sólo «en los extremos», sino también in *media res*: es imposible plantear una necesidad como necesidad social (y no como sueño o Tierra Prometida) si no es en la medida en que lo que podría satisfacerla aparece en y por el *teukhein* social como efectuable, siquiera sea virtualmente; de la misma manera en que la posición de las necesidades sociales orienta y determina constante e interiormente, a través de innumerables vías, las modalidades e instrumentaciones concretas del *teukhein*. También, en el otro extremo, todo *teukhein* y toda técnica «presupone» o tiene como punto de partida la posición, creación absoluta, en y por lo imaginario social, de las figuras y los esquemas -de «cosas», de «objetos» separados-reunidos como medios de vistas a...etc.- que instituyen el mundo como mundo en el que es posible un teukhein como «medio» ineliminable de toda institución.

Lo anterior esboza a grandes rasgos los elementos que la significación imaginaria social central de la omnipotencia técnica introduce en el conjunto de la sociedad instituida actual. Sin embargo, resulta fundamental cuestionarse sobre el tipo de relación sociedad-naturaleza que éstos implican. Se puede afirmar que, de manera implícita, la idea que subyace a este proyecto de extensión ilimitada de la potencia es precisamente la de una naturaleza objetualizada, separada. Frente a ésta se alza un ser humano dominador que puede superar cualquier límite, la naturaleza es una entidad exterior que éste pretende transformar y controlar. Sin embargo, pese a que su transformación, destrucción y dominación se legitima tomando como base su carácter objetual, en este marco la naturaleza mantiene una autonomía *ontológica*, se la conceptualiza como diferente y diferenciada del mundo humano. Este paradigma, el tradicionalmente asociado al mundo moderno, tiene como hitos clásicos la descripción objetual-mecanicista de Descartes (2011), la exhortación al control y la dominación de la naturaleza mediante la ciencia de Bacon (2006), la idea de *desencantamiento del mundo* de Weber (2009) o la economización y conversión en medio de la naturaleza de mano de los fisiócratas y economistas clásicos que Jose Manuel Naredo ha descrito con gran detalle en diferentes obras, en concreto en su clásico *La economía en evolución* (Naredo Pérez, 2015).

Así que, aunque Castoriadis no lo formule explícitamente, se podría defender que a la lista de significaciones imaginarias sociales centrales convendría añadir la significación de la «naturaleza-objeto», condición de posibilidad de la idea de racionalización ilimitada del imaginario capitalista. Esta significación habría sido fruto original de la génesis ontológica asociada a la institución de las sociedades de la Modernidad, lo que se concluye al constatar la diversidad antropológico-histórica de relaciones socionaturales que existían y existen en el planeta (Descola, 2012). Y es más, resulta

relevante aislar esta significación de aquellas de la *ilusión asintótica del conocimiento científico y la omnipotencia técnica* ya que, más adelante, se defenderá precisamente que éstas pueden sobrevivir incluso cuando la noción de naturaleza, y por tanto de relación sociedad-naturaleza, de la sociedad se ve transformada a un nivel social imaginario.

## De la ecología como subversión a la subversión de la ecología: el ecomodernismo

Una vez finalizada la somera exposición de algunas de las ideas clave de Castoriadis éstas se aplicarán al análisis del movimiento ecomodernista y su particular noción de relación sociedad-naturaleza. Dicho análisis se enmarcará dentro de un debate más amplio que lo dota de relevancia política: el de la ecología como vector de autonomía social.

### *El ecologismo como ejercicio de autonomía*

Acaso la experiencia histórica más reciente de un conato de ejercer la autonomía social de un modo profundo y radical fue el surgimiento del ecologismo en los años 60 del siglo pasado. El mismo Castoriadis decía en un breve artículo que «[l]a ecología es subversiva porque cuestiona el imaginario capitalista que domina el planeta» (Castoriadis, 2006a, p. 265), o dicho de otro modo, desnaturaliza el conjunto de las significaciones imaginarias sociales abriendo la posibilidad de un acto de imaginación social radical que las sustituya por otras nuevas.

Así fue como los teóricos y miembros del naciente movimiento ecologista que asumieron en toda su radicalidad los problemas que el ecologismo ponía sobre la mesa llegaron a la necesaria conclusión de que una solución real no tenía más remedio que pasar por una transformación integral del mundo socio-histórico y de los seres humanos que lo habitaban. Una mutación antropológica y social que tuviera como base el abandono de las significaciones imaginarias sociales centrales de un capitalismo exhausto y en proceso de autodestrucción.

Para este ecologismo todo debía ser pensado de nuevo, desde la racionalidad de los mecanismos económicos hasta la radical historicidad del proyecto de racionalización de un capitalismo cuya ceguera ante los límites materiales del planeta podía condenarlo a un final relativamente súbito. Su impacto fue también fuerte sobre la supuesta omnipotencia técnica de las sociedades desarrolladas, sociedades que veían cómo la técnica que supuestamente les conducía hacía el mejor de los mundos posibles producía una degradación ecológica que no podían atajar. O, peor aún, cuyos intentos de atajar mediante una vía estrictamente técnica tenían efectos secundarios inesperados que producían una destrucción ampliada. Así comenzó a generarse un germen de sociedad instituyente autónoma, la teoría y la práctica de la ecología social radical, que se aglutinó en torno a un cierto programa de mínimos.

El primer elemento de este programa fue el reconocimiento de límites materiales al crecimiento y el desarrollo, que tuvo su parteaguas en la publicación del informe del Club de Roma *Los límites*

*del crecimiento* (Meadows, 1972). De esta constatación se derivaba la necesidad de acabar con la cultura del desarrollo y del consumo para construir una sociedad que abandonara el imperativo del crecimiento.

En segundo lugar, la necesaria abolición del capitalismo como mediador social y paradigma económico dominante. Ya que éste se caracteriza por la depredación y la explotación del mundo natural, acabar con ellas implicaría construir un marco diferente. Algunas de las propuestas más populares en aquél momento fueron las inspiradas por la idea de don (Mauss, 2009), de la que se derivaba una economía basada en los intercambios directos y no monetarizados.

En tercer lugar, una reorganización socio-política que tomara como base comunidades democráticas a pequeña escala insertas en un marco federativo. Esto como una forma de llevar a cabo una revolución democrática que abandonara las formas de la democracia parlamentaria y como condición de posibilidad de una reorganización metabólica que pusiera término a la crisis ecológica. El exponente práctico más popular de esta idea fue el movimiento de las comunas y uno de sus inspiradores teóricos fue Murray Bookchin (1999).

Y por último, y hasta cierto punto resumen de todo lo anterior, la des-industrialización de la sociedad. Esta implicaba no sólo una descomplejización del mundo productivo y reproductivo que fuera compatible con una autonomía política y material (proyecto compartido por muchas comunas), sino en general la puesta en cuestión y eventual reversión de las transformación socio-políticas que la industrialización había producido en el mundo. Por supuesto entre ellas se incluían también transformaciones a nivel de valores y de imaginarios en la relación con la naturaleza. Algunas de estas propuestas de des-industrialización quedaron recogidas en el libro *Los utópicos postindustriales* (Frankel, 1990).

En resumen, una reivindicación de la *autolimitación* en el marco del imaginario de la autonomía frente a la *hybris* del imaginario capitalista.

### *La ecología como ejercicio de heteronomía*

Sin embargo, en ningún momento ecologismo ha sido únicamente sinónimo de un ejercicio autónomo de puesta en cuestión de las significaciones centrales del mundo de la Modernidad capitalista. La diversidad de corrientes en su interior ha dado lugar a posiciones que han hecho bandera de la idea de que era posible armonizar sus objetivos con algunas de las instituciones del mundo actual, o al menos de que no existía una radical incompatibilidad entre unos y otras.

Desde el marco de estudio que aporta Castoriadis dichas corrientes se pueden identificar con un ejercicio de heteronomía social en un sentido bien determinado y plenamente coherente con el funcionamiento de la sociedad instituida:

> Incluso en tanto instituida la sociedad sólo puede existir como perpetua autoalteración. Pues no puede ser instituida sino como institución de un mundo de significaciones, que

> excluye la identidad consigo mismo y únicamente son por su posibilidad esencial de ser-otras; y por medio de la constitución de individuos sociales, que únicamente son tales y únicamente pueden funcionar como tales en la medida en que su socialización *informe* las manifestaciones de su imaginación radical, pero no destruya esta última». (Castoriadis, 1989, p. 331-332)

Es así como en pleno año 2016 la sensibilización ecológica, las transformaciones institucionales con «base ecológica» o los cambios parciales de matriz energética han sido expresiones de la imaginación radical y ejemplos de constitución de nuevas subjetividades que, en cambio, no han impedido que las significaciones centrales denunciadas hace ya más de medio siglo, las del imaginario capitalista, sigan manteniendo una hegemonía total. Es más, una hegemonía ampliada por su expansión a todos los rincones del planeta. Lo que ha ocurrido es que los problemas que se señalaron en la primera emergencia del ecologismo no han hecho más que agravarse hasta conducirnos a la delicadísima situación socio-ecológica actual. Dos obras recientes que la cartografían con mucho rigor son *El no actuar en aquellos días...,* de Jorge Riechmann (2016a) y *No es una estafa, es una crisis (de civilización*), de Emilio Santiago (2015).

Un ejemplo paradigmático de este ecologismo heterónomo, por su importancia y grado de implantación a nivel mundial, es lo que se ha venido a conocer como ambientalismo. Los orígenes del mismo se sitúan en las primeras denuncias de las nocividades industriales (Carson, 2010) y los primeros esfuerzos por conservar y proteger territorios y especies animales amenazadas. Así, la creación de parques naturales o el desarrollo e implantación de legislaciones que regulan la contaminación de agua, tierra y aíre son resultado directo de sus primeros esfuerzos en los años 70. Con el paso del tiempo el ambientalismo se ha institucionalizado en una serie de discursos y grupos que, desde una posición externa de denuncia y presión, han pretendido hacer de la problemática ecológica un ámbito aislado e insertarlo dentro de las dinámicas legislativas estatales. Su *modus operandi* característico ha venido siendo la identificación y denuncia de un cierto problema como «problema ambiental». Tras ello, el diseño de soluciones técnico-legislativas. Y, por último, la promoción y defensa de las mismas en la arena política con el fin de lograr materializaciones legislativas normalmente dirigidas a la conservación y protección de ciertos territorios o seres vivos como forma de poner fin a la amenaza señalada. Algunas organizaciones paradigmáticas en este sentido son grupos como Greenpeace o, en EEUU, el Sierra Club.

Otra corriente más explícitamente inserta en una dinámica de heteronomía social del imaginario capitalista es el discurso de la *modernización ecológica* (Mol, 1997). Éste tiene su origen en el gran cuestionamiento del que el ambientalismo fue objeto durante la década de los ochenta. Fue precisamente en esos años cuando comenzaron a madurar diferentes tendencias que se denominaron post-ambientalistas, como por ejemplo el ecofeminismo o la ecología profunda, que pretendían superar los límites del primer ambientalismo. La modernización ecológica nació en la Alemania de los años 80 de la mano de, entre otros, los sociólogos Joseph Huber y Martin Jänicke. En el texto de Mol anteriormente citado se resumen las novedades de este nuevo discurso frente al ambientalismo en cuatro puntos. El primero de ellos, la centralidad de la ciencia y la tecnología modernas para

pensar cualquier reforma ecológica. El segundo, la compatibilidad de las dinámicas económicas y de mercado con la transformación ecológica de la sociedad. Es más, estos autores llegan a situar dichas dinámicas no ya como compatibles, sino como elemento clave y posibilitante. En tercer lugar, una reformulación del papel del Estado en la política ambiental, pasando éste a un segundo plano a favor de una política más descentralizada y participativa y a una mayor delegación de funciones en el mercado. Por último, una propuesta de incorporación/institucionalización de los movimientos sociales para que abandonen su postura de críticos exteriores y se conviertan en protagonistas de la reforma ecológica. Estos planteamientos serían el antecedente clave de la versión del desarrollo sostenible y de la ecología industrial que se hicieron populares en la década de los noventa.

Hoy sin embargo, y en concreto en EEUU, post-ambientalismo comienza a ser cada vez más sinónimo de ecomodernismo («Environmental movement in the United States», 2016). Es más, la cada vez más evidente emergencia climática, y la urgencia por encontrar soluciones a la misma, está teniendo como consecuencia que esta reactualización no declarada del discurso de la modernización ecológica, que también se hace conocer como ecopragmatismo, adquiera muy rápidamente gran cantidad de consenso entre los sectores tecno-progresistas que pretenden conciliar la solución al problema ecológico con el mantenimiento del *statu-quo*. De ahí la necesidad imperioso de estudiar y criticar este discurso, exponente de la heteronomía social y del imaginario capitalista, antes de que gane hegemonía social y se convierta en sinónimo único de ecología.

## El ecomodernismo

### *Breve historia de un discurso naciente*

En el año 2004 dos militantes del movimiento ambientalista estadounidense, cercanos al Partido Demócrata, publicaban el panfleto *The death of environmentalism* (Shellenberger & Nordhaus, 2004). Ted Nordhaus y Michael Shellenberger, los fundadores y líderes del movimiento ecomodernista, diagnosticaban el fin y la muerte del ambientalismo tal y como había existido y funcionado hasta ese momento. Su diagnóstico apuntaba a fundamentalmente dos causas de defunción. La primera, la imposibilidad de seguir pensando las cuestiones ecológicas al margen de problemas políticos y sociales más amplios, en concreto lo laboral-económico. El éxito del neoliberalismo, desde su análisis, habría sido el de instituirse como una cultura política exitosa que presenta una visión total y coherente de una sociedad deseable acompañada de los valores necesarios para materializarla. La segunda causa de muerte la atribuían a la emergencia climática. El cambio climático se alzaba como un problema transversal, no asimilable a la etiqueta de «problema ambiental» y, en ese sentido, como un reto necesitado de una rearticulación político-social total.

La necesidad de construcción de una alternativa política a la hegemonía neoliberal la presentaban como especialmente imperiosa atendiendo a su propia relectura del nacimiento y auge del ecologismo. Desde su punto de vista, muy influido por Inglehart (Buck, 2013), el auge de valores *post-materiales* en la sociedad había tenido como condición de posibilidad la relativa riqueza y seguridad proporcionada por las décadas del New Deal estadounidense. De este modo, la inseguridad económica y vital

creciente creada por el neoliberalismo, además de su violenta y explícita oposición, estaría en la base del debilitamiento y pérdida de consenso del ecologismo y sus propuestas entre la población.

Desde este punto de partida los padres del ecomodernismo se embarcaron en una incesante labor institucional y teórica que tendría como consecuencia una ampliación y refinamiento de su discurso y su práctica. En lo institucional se podría señalar varios hitos fundamentales. Por un lado, la fundación del *Breakthrough Institute* en 2003 que actúa como Think Tank y sede física del movimiento. Allí se llevan a cabo programas de formación para académicos jóvenes (*Breakthrough Generation*[8]), congresos y encuentros anuales[9], la publicación de una revista en papel y virtual[10], etc. Por otro lado, la participación en la construcción de una propuesta explícita de proyecto político que toma como eje conductor su idea de modernización ecológica, la *Apollo Alliance* (Apollo Alliance, 2008). Ésta propone que el gobierno estadounidense invierta 300 billones de doláres en un periodo de 10 años para, en colaboración con los sindicatos, refundar una suerte de New Deal que pueda producir empleos abundantes y seguros mediante la transformación del sistema energético de los EEUU hacia una matriz renovable. Se ha reconocido públicamente en esta propuesta la base del programa de renovación energética de la administración Obama, plan que la victoria de Trump ha puesto en la cuerda floja.

El periodo 2004-2015 fue también muy activo en lo teórico con la publicación de gran cantidad de libros, informes, artículos en prensa, artículos científicos e incluso con apariciones televisivas. A través de todos estos materiales y el corpus documental que conforman el ecomodernismo como propuesta teórico-institucional ha ido tomando forma y consistencia. Desde sus posiciones iniciales, más bien modestas y muy centradas en el contexto de EEUU, ha ido avanzando hacia la construcción de un marco teórico y práctico mucho más ambicioso e integral. Este periodo culminó con la gran presentación en público del movimiento, la publicación en abril de 2015 del *Manifiesto ecomodernista* (Asafu-Adjaye et al., 2015). Éste ha actuado a la vez como presentación de la corriente, elemento de difusión de la misma y síntesis ideológica. En lo que sigue se detallarán los elementos principales que integran la propuesta teórica del ecomodernismo tratando de justificar su inclusión dentro del marco del imaginario capitalista y su asimilación a los esfuerzos de heteronomía social. En cambio, por cuestiones de espacio, tan sólo se abordará una discusión crítica con su noción de Antropoceno, es decir, con su particular reformulación de la relación sociedad-naturaleza. Obviamente la ausencia de dicha discusión crítica con los planteamientos de otros ámbitos está lejos de significar un acuerdo con los mismos.

### *Principales propuestas teórico-prácticas*

El elemento aglutinador de toda la propuesta, que se encuentra en la base incluso de su nombre, es la defensa explícita del marco liberal-capitalista en su encarnación institucional actual: la democracia

8 http://thebreakthrough.org/generation

9 http://thebreakthrough.org/dialogue

10 http://thebreakthrough.org/journal

parlamentaria (Asafu-Adjaye et al., 2015, p. 8-10). Este marco se interpreta como el resultado de un proyecto moderno incontrovertido y libre de toda ambigüedad. Se viviría así en la sociedad más avanzada y libre de la historia de la humanidad. Es más, no solamente se defiende la inevitabilidad y deseabilidad de la extensión de dicho marco a todo el mundo (incluyendo sus niveles de producción y consumo, la industrialización, la mutación material y antropológica que implica, etc.), sino que se afirma de manera fuerte que cualquier propuesta política que no lo tome o como punto de partida o como objetivo está condenada al suicidio político. Desde su prisma hay que dejar toda crítica a la Modernidad para asumir que la misma es todavía un proyecto incompleto que necesita de una apuesta teórico-institucional decidida para extenderla a todo el mundo y refinarla en los lugares donde ya existe.

De ahí que sostengan que problemas tan graves como el cambio climático y la pérdida de biodiversidad, básicamente los dos ejes de la emergencia ecológica en su interpretación, no puedan asociarse a ningún proyecto político que niegue o cuestione dicho marco so pena de verse condenados a quedar por siempre sin resolver. Por tanto, se constata aquí una alineación explícita con la idea de capitalismo, y en concreto con la significación imaginaria social de la racionalidad económica del mercado. De igual modo es evidente el carácter heterónomo, en la interpretación de Castoriadis, de una propuesta que pugna por mantener básicamente intacto el marco social del mundo instituido.

De aquí se deduce de igual modo que el ecomodernismo se alinea con el marco mítico progresista que Castoriadis caracterizó como significación imaginaria social central. Su interpretación del desarrollo histórico de las sociedades occidentales como un proceso teleológico de refinamiento del modo de vida en la Tierra y su idea de que la abundancia material es la condición de posibilidad del florecimiento de los valores ecológicos les empuja a defender de manera explícita el crecimiento económico y el consumo (Swezey & McConagy, 2011). Es decir, a mantener el desarrollo como un imperativo y un destino (Nordhaus, Devi, & Trembath, 2016).

Ahora, dichas posiciones sostenidas desde una corriente que se autodenomina ecologista tienen necesariamente que pasar por la reformulación, crítica o negación de dos problemas clásicos dentro de la historia del ecologismo. El primero, el de los límites materiales al crecimiento. A partir de sus elaboraciones teóricas los ecomodernistas niegan que exista tal problema. En primer lugar porque señalan que la metodología de la huella ecológica es fundamentalmente incorrecta (Blomqvist et al., 2013) y que los materiales del planeta están lejos de agotarse. Es más, niegan que las metodologías que han augurado el pico de materiales y combustibles fósiles sean aplicables a escala planetaria (Nordhaus, Shellenberger, & Blomqvist, 2012).

Pero no sólo cualquier límite material al crecimiento está muy lejos de ser una realidad, sino que la dinámica de las sociedades actuales en el relato ecomodernista es precisamente la del inicio de la *desmaterialización de la economía*. En sus informes (Blomqvist, Nordhaus, & Shellenberger, 2015) defienden que ya al día de hoy el crecimiento y el desarrollo están comenzando a prescindir de la necesidad de un consumo intensivo de materiales y territorio, y que en el futuro tan sólo habrá que impulsar esta dinámica. En concreto señalan como elementos claves del proceso el aumento de la eficiencia tecnológica, la racionalización e industrialización de todos los procesos productivos y

reproductivos (en especial los agrícolas) y la urbanización generalizada del mundo. Esta urbanización se defiende con base a la creencia, eminentemente imaginaria, de que las ciudad son los espacios más eficientes en uso de territorio y recursos. De modo que el horizonte que dibuja el ecomodernismo sería el de un futuro en el que se podría contar con territorio y materias primas de sobra para continuar creciendo. Es más, la racionalización y concentración urbana serían de hecho la única vía para evitar el deterioro de todos los ecosistemas y hacer viables políticas de conservación en territorios que ya no sería necesario utilizar para crecer (imperativo irrenunciable para ellos) y que se podría elegir utilizar para conservar vida animal y vegetal (Asafu-Adjaye et al., 2015, pp. 25-27), (Blomqvist et al., 2015).

En estas propuestas subyace de nuevo de manera explícita el proyecto de racionalización ilimitada del imaginario capitalista, coincidiendo incluso la terminología utilizada. Además, en sus nociones de conservación, recogidas en los informes anteriormente citados, se observa muy bien una cierta continuidad con el tipo de relación con el territorio que era ya clásica en el ambientalismo. Una separación brusca entre el mundo humano y el natural que, de manera paradójica, se verá que tiene como resultado la desaparición de una naturaleza que se entiende como producto y creación de lo humano, es decir, como fundamentalmente parte del mundo de lo social.

El segundo problema clásico al que el ecomodernismo tiene que dar solución para proponer el mantenimiento y extensión del modo de vida actual es el energético. El imperativo básico de su proyecto en este aspecto es el acceso a fuentes de energía baratas y limpias (Caine et al., 2014), en el sentido reduccionista de no emisoras de gases de efecto invernadero. Para ello los ecomodernistas apuestan por dos vías. Por un lado, el desarrollo de energías renovables, elemento central de su propuesta desde los tiempos de la Apollo Alliance. Sin embargo, entienden que por sí mismas y en el momento actual estas fuentes de energía son insuficientes para sustentar su proyecto (Dirks et al., 2014). De ese modo, criticando el aumento en el uso del carbón que ha acompañado a la transición a las renovables en lugares como California o Alemania, su apuesta es utilizar la energía nuclear como complemento a las renovables. Propugnan que desde el ámbito de un ecologismo dispuesto a evitar el cambio climático es necesario la defensa de las centrales existentes, la mejora de la tecnología nuclear de fisión y la construcción de más centrales nucleares, especialmente en países del Tercer Mundo (Nordhaus, Lovering, & Shellenberger, 2014). De igual modo confían en que el desarrollo de la tecnología de fusión nuclear, desde su perspectiva viable y cercana en el tiempo con el suficiente apoyo al desarrollo tecnológico, hará que al territorio en abundancia se una energía prácticamente ilimitada.

Si se atiende a sus últimas publicaciones (Chhetri et al., 2016) la propuesta del ecomodernismo se podría resumir como una adaptación al cambio climático, basada en la racionalización y el desarrollo tecnológico, que construya un horizonte de crecimiento económico desmaterializado en un planeta con territorio, materiales y energía esencialmente inagotables para los fines humanos y compatible con el desarrollo de espacios de conservación animal y vegetal. Hasta este punto se han identificado ya todas las significaciones imaginarias sociales del imaginario capitalista en el discurso. No se ha realizado mención explícita a la significación de la omnipotencia técnica porque, de algún modo, una de las tesis de este artículo es que la misma es transversal y consustancial a toda la propuesta.

En la base de la posibilidad de sostener el proyecto ecomodernista como una alternativa viable, se encuentra precisamente la idea de que frente a la emergencia climática los seres humanos podrán desarrollar tecnologías que racionalicen y hagan más eficientes la vida humana en el planeta mediante la artificialización total del planeta. Pero, es más, en su propuesta se reproducirían todos los presupuestos imaginarios que anteriormente se describieron: la asunción de neutralidad de la técnica, la negación del carácter sistémico del entramado socio-histórico, la idea de potencia técnica absoluta y, con especial virulencia, la ilusión de omnipotencia política frente al mundo tecnológico. De hecho, tanto en sus informes (Aki et al., 2010) como en sus propuestas subyace la idea de que sería posible transformar los imaginarios y la constitución material del planeta exclusivamente mediante una acción político-institucional, en la mayoría de los casos asimilada al ámbito de lo estatal.

En lo que sigue se defenderá la hipótesis de que el ecomodernismo y su idea de Antropoceno sí que ha roto con el modo en que se ha venido conceptualizado la relación sociedad-naturaleza en el imaginario capitalista desde hace al menos dos siglos: la «naturaleza-objeto». Es más, se defenderá que en la base de dicha transformación se encuentra una exacerbación y dilatación del ámbito de aplicación de la significación de la omnipotencia técnica.

## Una exposición crítica del Antropoceno en la visión ecomodernista

En la base del proyecto teórico y la propuesta política del ecomodernismo se encuentra su particular re-formulación de la idea de Antropoceno (Shellenberger & Nordhaus, 2011), (Arias-Maldonado, 2015a). De hecho, no es casual que en las primeras líneas del Manifiesto *ecomodernista* se lea:

> Decir que la Tierra es un planeta humano resulta más cierto cada día. Los humanos fueron hechos por la Tierra y la Tierra es reformada por los humanos. Muchos científicos expresan esto diciendo que la Tierra ha entrado en una nueva era geológica: el Antropoceno, la edad de los humanos. (Asafu-Adjaye et al., 2015, p. 1)

La idea de Antropoceno nació en el seno de la geología y las «ciencias de la Tierra» con la intención de señalar que al día de hoy, atendiendo a la magnitud del impacto ambiental, el ser humano se había convertido en el principal agente de modificación de la superficie terrestre (Carrington, 2016). Sin embargo, para los ecomodernistas significa mucho más. Para el profesor de la Universidad de Málaga Manuel Arias-Maldonado, una de las personas que ha encontrado en esta nueva corriente un marco afín para el trabajo que venía realizando desde hacía ya algún tiempo, el Antropoceno es:

> a la vez una descripción del estado actual de las relaciones socionaturales, una cronología de los eventos que dieron lugar al mismo Antropoceno, una teoría con valor explicativo sobre cómo la sociedad humana se relaciona con la naturaleza, y una categoría epistémica que cada vez más enmarca el debate sobre el cambio climático global y sirve de guía para futuras investigaciones en ámbitos que aunque diferentes, están cada vez más interconectados .[11]

11 El artículo fue originalmente redactado en inglés. Todas las traducciones son propias.

(Arias-Maldonado, 2016, p. 4)

Es decir, en su formulación de Antropoceno conviven hasta tres dimensiones. Por un lado, la ya descrita anteriormente, la puramente geológica y biológica, en la que no se ahondará. En segundo lugar, un marco conceptual para el estudio de la evolución de la relación sociedad-naturaleza, y en concreto de las transformaciones de una y otra, del que se verá que el autor afirma poder deducir ciertos principios universales. Y, por último, un diagnóstico sobre el estado actual de la relación sociedad-naturaleza del que se deriva todo un *marco epistémico* desde el que pensar propuestas de transformación del mundo socio-histórico. En lo que sigue se realizará una exposición crítica de los dos últimos aspectos tomando como referencia la obra de Arias-Maldonado y bajo la hipótesis de que en sus trabajos se recoge de manera esencial la postura del ecomodernismo al respecto de esta cuestión. En dicho análisis se tratará de justificar la pertinencia y relevancia de hablar de una nueva significación imaginaria social, la de la «naturaleza-artefacto», que habría venido a sustituir a la «naturaleza-objeto» en esta reactualización del imaginario capitalista.

## *El Antropoceno como cronología de las relaciones sociedad-naturaleza*

Comenzando por la acepción cronológica de Antropoceno, Arias-Maldonado afirma que es un error entender la historia de los diferentes *regímenes socioecológicos*[12], su terminología para hablar de las distintas relaciones que se han establecido entre sociedades y culturas a lo largo de la historia, desde una separación estricta de lo natural y lo socio-histórico. De aquí se deduce una de las nociones centrales del discurso ecomodernista: *nunca en la historia humana ha existido una naturaleza al margen de las transformaciones que el mundo sociohistórico ha realizado sobre ella*, o dicho de otro modo, los dos ámbitos han conformado en todo tiempo una entidad *híbrida*.

Tal y como lo desarrolla Arias-Maldonado, a lo largo de la historia se han ido sucediendo distintos marcos culturales y simbólicos que han determinado el modo en que las sociedades miraban la naturaleza y se relacionaban con ella, en concreto mediando en sus impactos materiales sobre el mundo (Arias-Maldonado, 2016, p. 4). Sin embargo, para el autor malagueño estas diferentes construcciones culturales se reducen a un instrumento de legitimación y explicación de las diferentes realidades materiales que de facto se iban instituyendo previamente siguiendo una constante o ley universal. Este principio universal subyacente a la historia de las transformaciones de los regímenes socioeconómicos lo formula como «el impulso universal hacia una adaptación agresiva, que constituye un impulso característico de la especie[13]» (Arias-Maldonado, 2015b, p. 5).

De modo que se pueden separar dos aspectos en la propuesta. Por un lado, la descripción de la dinámica de imbricación entre la cultura y la naturaleza, y por otro lado, el principio universal

12 Historia de la que ha presentado su propia interpretación en su obra *Enviroment and society: socionatural relations in the Anthropocene* (Arias-Maldonado, 2015a)

13 Este texto también fue originalmente redactado en inglés. De nuevo las traducciones son propias.

subyacente. En lo primero en verdad su postura no se encuentra lejos de la de Castoriadis. La centralidad que éste otorgó a lo imaginario en sus análisis nunca fue sinónimo de un posicionamiento ingenuamente *culturalista* y *relativista*, que pretendiera negar cualquier tipo de trabazón e influencia del mundo natural en la institución de la sociedad. Para él dicha relación es fundante, aunque no de un modo determinista, y toma la forma de lo que denomina *apoyo*.

Existiría una primera fase en la que «[l]o histórico-social emerge en lo que no es lo histórico-social: lo presocial o lo natural» (Castoriadis, 1989, p. 71), del *primer estrato natural*. La relación con esta naturaleza entendida como *ser-así en sí*, terminología que llama la atención sobre la autonomía relativa del ámbito de lo natural con respecto de lo histórico-social, será pues una constante de toda institución de la sociedad en tanto que siempre *apoyada en este primer estrato natural*. Ahora, es una autonomía de lo natural relativa ya que la sociedad instituida tiene a su vez un efecto en ese primer estrato natural, modificándolo parcialmente en su autotransformación. El mismo Castoriadis (1989, p. 305) describe esa relación como sigue:

> La organización de este mundo se apoya en ciertos aspectos del primer estrato natural, allí encuentra puntos de apoyo, incitaciones, inducciones. Pero no es sólo constante repetición o reproducción; también puede describírsela como una «toma» parcial y selectiva. Lo que se «toma» sólo se toma en función y a partir de la organización del mundo que la sociedad ha planteado; sólo lo es en tanto *formado y transformado* en y por la institución social; y, por último, y sobre todo, esta formación-transformación es *efectiva*, figurada o presentificada en y por modificaciones del «mundo sensible»: de tal suerte que, finalmente, *aquello sobre lo cual* se da el apoyo resulta alterado por la sociedad por el hecho mismo del apoyo [...]. Pues la institución del mundo de las significaciones como mundo histórico-social es *ipso facto* «inscripción» y «encarnación» en el «mundo sensible» a partir del cual éste es históricamente transformado en su ser-así.

Y precisamente el modo en que la sociedad instituida lleva a cabo esta transformación es mediante la institución del *teukhein* (Castoriadis, 1989, p. 158-161).

Aunando todo lo anterior Castoriadis construye una noción particular y relevante de la forma que toma la relación entre las sociedades humanas y la naturaleza. En este sentido, es importante mencionar que:

> La «realidad natural» no es únicamente lo que resiste y no se deja hacer; también es todo aquello que se preste a transformación, que se deje alterar «condicionalmente» mediante sus «intersticios libres» y a la vez su «regularidad». Y estos dos momentos son esenciales. La «realidad» natural es indeterminada en un grado esencial para el hacer social; en ella es posible mover y moverse, transportar y desplazarse, separar, reunir. Incluso, en la escala macroscópica, existe la indeterminación misma (hay movimiento, poder-ser de otra manera, «materia» o «potencia» en el sentido aristotélico del término). Y esta indeterminación corre pareja con una determinación, con propiedades relativamente fijas y estables, y relaciones

> necesarias o probables: si...entonces..., condición para dar existencia de otra manera a lo que es. Esta resistencia y esta materialidad indisociables del «dato natural» permiten la instrumentación efectiva del teukhein y del hacer social en general. Pero la línea sobre la cual se manifiestan, dependen del hacer y del teukhein social. De tal suerte que, en cierto sentido, esta condición de posibilidad última se vuelve abstracta: la sociedad siempre tiene que ver con el «dato natural» en tanto siempre resistente y a la vez maleable; pero lo que es resistente y maleable y la manera en que lo es, sólo se da en correlación con el mundo social que en cada momento se considere. (Castoriadis, 1989, p. 305-306)

Por tanto, una naturaleza flexible y abierta a las modificaciones del quehacer humano del *teukhein* pero que mantiene un ámbito de autonomía irreducible que el ser humano no puede «ignorar o trasgredir sin poner forzosamente en peligro su existencia misma en tanto ser vivo» (Castoriadis, 1989, p. 116).

Desde este prisma la propuesta ecomodernista acertaría al llamar la atención sobre la imbricación del mundo social, el de las génesis de imaginarios, y las transformaciones del mundo material. Sin embargo, su pretensión de sustituir la idea de *adaptación* por la de *transformación de los ecosistemas* (o en muchos casos directamente por la de *ingeniería de ecosistemas*) sería esencialmente imaginaria por dos motivos fundamentales.

El primero porque supone reactualización de un discurso productivista que viene a proyectar transhistóricamente los valores de la sociedad contemporánea al grueso de la historia del metabolismo humano. Cuando Arias-Maldonado (2016, p. 10) afirma que:

> Desarrollar una genealogía de los *modos de habitación* [el modo en que el autor caracteriza las formas particulares de metabolismo humano] implica, en primer lugar, el reconocimiento de que la adaptación humana [agresiva y basada en la ingenería de ecosistemas] no es una elección, sino una necesidad [y por tanto no elegible ni criticable, como dirá en otros lugares]. Y en segundo, identificar los aspectos de la adaptación humana al medio que difícilmente podrían haberse desarrollado de algún otro modo (la dominación de las otras especies, la explotación de los recursos naturales, la migración a otros territorios, etc.)

Esta claramente afirmando que las formas de destrucción y transformación de la naturaleza que han caracterizado la relación con ésta desde el auge y hegemonización del imaginario capitalista son una componente esencial de la especie, es decir, que en toda sociedad humana la significación imaginaria social de la «naturaleza-objeto» habría formado parte del mundo instituido. Sin embargo, la antropología (Descola, 2012) nos advierte de que el grueso de sociedades humanas que han existido a lo largo de la historia han tenido formas diversas de relación con la naturaleza, formas en las que incluso muy a menudo se la entendía como un miembro más de la comunidad. Y más en general, este tipo de postura supondría una reificación del proyecto de racionalización del mundo, que desde el marco castoriadiano es una realidad radicalmente histórica, transitoria e imaginaria.

Es cierto que en varias ocasiones Arias-Maldonado complejiza su argumento de dos formas diferentes. Primero, afirmando que dicha adaptación agresiva es en principio compatible con un marco simbólico en el que no se reconoce explícitamente una objetualización de la naturaleza aunque ésta se practique *de facto*; y segundo, defendiendo que también puede ser fruto de un acción inconsciente. Con dichos matices pretendería desarticular una crítica como la anteriormente expuesta. Sin embargo, de aceptarse su tesis, no cabría más que aceptar también que no ha existido ningún grupo humano que haya vivido en un equilibrio sostenible con su medio, que no pueden desarrollarse culturas que busquen una simbiosis pacífica con la Tierra o, tal y como el mismo autor hace de forma explícita en sus trabajos, que no se puede criticar el capitalismo porque éste no es más que el medio más perfeccionado para satisfacer la esencia del modo de habitar universal y transhistórico humano (Arias-Maldonado, 2015b, p. 5). Estas afirmaciones son a todas luces insostenibles ya que de nuevo supondrían una reificación del mundo imaginario instituido hegemónico.

En conexión cercana con lo anterior aparecería el segundo elemento que convierte dicho principio universalista en profundamente imaginario. Éste supone que existe una continuidad esencial en los diferentes episodios que han constituido la historia de la transformación humana de la naturaleza. Así todo lo acontecido desde el neolítico hasta el surgimiento de la biología sintética no supondría más que una escalada lineal en la que los seres humanos habrían adquirido una capacidad cada vez mayor para convertir los elementos naturales en artefactuales, para artificializar el mundo.

Este paradigma, con ciertas diferencias de matiz, es el que comparten casi todos los teóricos que a día de hoy trabajan en la construcción del objeto teórico de la *bioartefactualidad*. La idea básica detrás del *bioartefacto* sería precisamente la de que tan pronto como un elemento natural se pusiera, intencional o no intencionalmente (Parente, 2014), al servicio de lo humano pasaría a transformar su estatuto ontológico en artefactual. Al basar su evaluación de lo que es natural y lo que es artefactual en un marco ontológico (Heyd & Lee, 2005), la conclusión lógica de estos autores es la de que no existe una diferencia esencial entre aquello que hicieron los primeros domesticadores y lo que se hace a día de hoy en los laboratorios de ingeniería genética. Así pues, esa continuidad marcaría precisamente que la artificialización del mundo habría sido ni más ni menos que el *leit-motiv* subyacente a toda la historia humana desde al menos el neólitico.

Tan pronto como se adopta un marco socio-histórico, y no ontológico, posturas de este tipo se desmoronan. Y es que, tal y como Castoriadis lo conceptualiza, la evolución socio-histórica viene marcada precisamente por las sucesivas *autoinstituciones* de la sociedad en las que ésta cambia sus prioridades, problemas, y proyectos. En concreto tanto él como otros tantos autores (Ellul, 2003), (Mumford, 1971), (Riechmann, 2005) han venido a asociar el proyecto de artificialización del mundo precisamente a las transformaciones simbólicas y materiales que vivieron las sociedades en el tránsito hacia la Modernidad. Así, concluyen, el momento en que la *autoinstitución* moderna de la sociedad se llevó a cabo marcó una gran *discontinuidad* con el mundo precedente. En dicha génesis ontológica/ socio-histórica casi todas las prácticas anteriores se resignificaron y quedaron insertas dentro de las coordenadas del imaginario capitalista. Es más, prácticas como las de la transformación agresiva del medio adquirieron en dicho marco una importancia y una escala sin precedentes a nivel histórico. Así pues la noción continuista en el proyecto de artificialización del mundo se nos presenta tanto en la

teoría como en sus usos prácticos como una mera coartada ideológica que permitiría continuar con dicho proyecto en un momento en que su escala y últimas materializaciones están levantado alarmas entre todos aquellos que mínimamente entienden sus implicaciones y los riesgos que lleva asociados. ¿O no es acaso curioso que a nadie se le hubiera ocurrido hablar de bioartefactos hasta la aparición de la ingeniería genética?

### *El Antropoceno como diagnóstico*

La segunda acepción relevante de Antropoceno que Arias-Maldonado aborda es la de éste como diagnóstico de la situación actual. El autor malagueño afirma que una manera de entender que a día de hoy se vive en el Antropoceno es aceptar que «la naturaleza ha dejado de existir como una entidad autónoma, excepto en el sentido trivial en el que aún sigue siendo la espina dorsal de la realidad física y mantiene algunos elementos de autonomía» (Arias-Maldonado, 2016, p. 7). Así hoy, en el horizonte de la *posnaturaleza*, la supuestamente ancestral naturaleza híbrida del mundo socionatural se visibilizaría con toda su potencia dejando obsoleta cualquier noción de naturaleza *per se*.

Esta idea no es en ningún caso novedosa y tiene como uno de sus antecedentes más populares el libro *El fin de la naturaleza,* de Bill McKibben (1990). La idea intuitiva sería la de que siendo a día de hoy el porcentaje del conjunto de ecosistemas que mantienen una independencia de las dinámicas socio-históricas humanas inferior al 25 % ha dejado de tener sentido hablar de una naturaleza al margen de lo social. Es más, en el marco de un cambio climático de origen antrópico cuyos efectos son cada vez más visibles parece no existir ya ecosistema alguno que no se vea afectado por la dinámica del mundo socio-histórico humano. Ahora, pasar de ahí a afirmar que la naturaleza ha perdido su autonomía en algún sentido es dar un paso bastante grande.

El debate a este respecto es complejo, pero se retomarán dos hitos críticos del mismo que son relevantes. Por un lado, las posturas de Keekok Lee (2005), para la cual la naturaleza no ha perdido su autonomía en ningún sentido relevante ya que ésta abarcaría hasta siete acepciones diferentes. Entre las mismas se incluiría el grueso del universo, las leyes naturales y todos los espacios del mismo planeta que de hecho el ser humano aún no ha llegado a transformar (los fondos abisales o el interior del planeta). En el ámbito de la corteza terrestre tampoco se podría hablar de pérdida de autonomía, sino únicamente de una mayor proliferación de bioartefactos que, como se vio anteriormente, al constituir elementos ontológicamente diferenciados no implicarían una merma de autonomía de la naturaleza.

Más sugerente, y libre de los problemas asociados a la noción de bioartefacto, es la postura de Jorge Riechmann en *Un mundo vulnerable* (2005, p. 97-134). En dicha obra éste, tras diferenciar cuidadosamente diferentes acepciones de naturaleza, pone el peso de su análisis en la naturaleza fundamentalmente orgánica y autónoma de la naturaleza-4. Esta naturaleza-4 correspondería a la naturaleza entendida precisamente como conjunto de ecosistemas fruto de un proceso de co-evolución de millones de años anterior e independiente del ser humano. Es más, el autor madrileño nos recuerda el riesgo intrínseco a modificar complejos entramados sistémicos en los que millones

de años han producido muy finos encajes de los elementos, encajes casi imposibles de igualar, reproducir o recrear por las acciones transformativas humanas. Esto es lo que condensa la Tercera Ley de la ecología en la formulación de Barry Commoner: *nature knows best* (la naturaleza es más sabia).

Así pues, cuando desde el ecologismo de corte autónomo se acepta que hoy se vive en un horizonte *posnatural*, inmersos en el Antropoceno, esta condición de híbrido socionatural de mundo de hoy se interpreta como novedosa, frágil, precaria y fruto del olvido del *apoyo* en la naturaleza en el sentido de Castoriadis. Es decir, de su análisis se deriva necesariamente un principio de precaución radical y una crítica del proceso que nos ha traído hasta esta situación que debería llevar a una limitación tremenda de la transformación técnica del mundo, sino a la abolición y el sabotaje de muchos de los elementos que componen hoy la forma del *teukhein* de la sociedad instituida. Esta necesidad de una transformación radical del mundo socio-histórico se deduce con especial intensidad en el marco de interpretaciones del ecologismo que van más allá de la mera cuestión de la supervivencia y siguen teniendo como objetivo el de construir una práctica autónoma que tome la re-articulación de la realidad material como la condición de posibilidad de una emancipación social efectiva[14].

Para ver como la postura del ecomodernismo a este respecto es fundamentalmente diferente es interesante, por ilustrativo, recuperar el relato que Arias-Maldonado realiza de esta pérdida de autonomía de la naturaleza (Arias-Maldonado, 2015a, p. 33-53). En su interpretación, la posición inicial del proceso es precisamente la animalidad del ser humano, indiscutible después de Darwin. Así en primera instancia para él no tendría sentido hablar de una diferencia ontológica entre el ser humano y la naturaleza, o entre lo social y lo natural. Sin embargo, tomando como base el principio universal que anteriormente se expuso, lo que el autor malagueño concluye es que la progresiva artificialización de lo natural que es consustancial al desarrollo humano va haciendo que material y simbólicamente el ser humano se separe de la naturaleza. Es decir, va a apareciendo una diferencia entre sociedad-naturaleza cuya raíz es histórica, no ontológica. Pero, y he aquí el salto interesante, a día de hoy dicha diferencia se habría agudizado tanto que la naturaleza habría quedado reducida a un mero conjunto de *bioartefactos.* Dentro de estos entrarían plantas y animales domesticados, carne de cañón para la ingeniería genética y la biología sintética, pero también ecosistemas a conservar, que tendrían como condición de posibilidad el ejercicio de la ingeniería ambiental por parte de las sociedades humanas. Es decir, se pasa de una «naturaleza-objeto» a una «naturaleza-artefacto» que comparte con los artefactos precisamente su carácter creado y gestionable.

En este punto el mundo natural, el social y sus interacciones quedan reducidos a meras entidades técnicas, «objetos culturo-naturales resultado de las prácticas y actividades sociales» (Arias-Maldonado, 2015b, p. 10). Y de ahí el autor malagueño deduce que «se debe dejar de entender la Naturaleza como una entidad afectada por la influencia dañina de un agente externo (la humanidad)» (Arias-Maldonado, 2015b, p. 11). Y es aquí donde gana especial relevancia el tipo de análisis que anteriormente se realizaba en torno a la omnipotencia técnica como significación imaginaria social en

14 Por ejemplo las posturas antidesarrollistas en las que se podría integrar la del del colectivo *Cul de Sac*, al que pertenezco, y que quedó condensada en nuestra aportación al volumen colectivo *La apuesta directa* (Estebaranz, 2015)

el análisis castoriadiano, ya que lo que aquí se ve es cómo en este nuevo discurso todos los elementos imaginarios que caracterizaban la relación técnica de las sociedades contemporáneas con el mundo abiótico pasan a proyectarse al mundo biológico.

La naturaleza se convierte simplemente en un objeto humano, en una manufactura más que puede verse sujeta al control total, el diseño y la gestión. Es más, el ecomodernismo ve en el Antropoceno la oportunidad y el deber[15] de «re-crear naturalezas y re-organizar socionaturalezas de modos que resulten beneficiosos para los seres humanos y no humanos» (Arias-Maldonado, 2016, p. 10). Si lo único que existen son estas entidades híbridas organizadas en un sistema socionatural, los problemas socioecológicos se reducen a problemas técnicos[16], a la búsqueda de una regulación interna correcta (es decir, a la racionalizacíon del imaginario capitalista) de dicho sistema mediante la utilización de una capacidad de control humana (de la *potencia*) que, cayendo en una hybris desatada, se supone total.

Este tipo de postura sería fruto de una confusión esencial, equiparar la capacidad humana para transformar la naturaleza con su capacidad para controlarla. Aunque el entramado tecno-científico contemporáneo ha demostrado una tremenda capacidad para modificar la naturaleza, la capacidad de control del ser humano sigue siendo, como siempre ha sido, muy reducida (Riechmann, 2016c). Así pues, la idea mistificadora de una técnica que nos permitiría dominar de manera absoluta el mundo natural da un salto mortal para abrir paso a la capacidad de re-crear la naturaleza, de transformarla a voluntad, de eliminarla como límite último. Una reformulación radical y muy peligrosa de la *hybris* que caracteriza el proyecto de sociedad heterónoma encarnado en el imaginario capitalista y que, en su pretensión de haber reducido la naturaleza a un artefacto seguirá olvidando la importancia del apoyo natural y el carácter esencialmente ecodependiente (Riechmann, 2016b) del habitar humano en la Tierra.

15 No entraré en detalles al respecto del aspecto moral, pero muy resumidamente de la separación histórica sociedad-naturaleza Arias-Maldonado deduce la excepcionalidad del ser humano como animal. Dicha excepcionalidad, que se traduce en una separación *de facto* pseudo-ontológica del resto de la naturaleza, se sigue el imperativo moral de actuar como *pastores de la Tierra* y de ejercer de manera responsable el poder de transformar y controlar el mundo.

16 El paso previo a esta proceso, la transformación de los problemas políticos en problemas técnicos, fue ya señalado y descrito por Ellul en *La edad de la técnica* (Ellul, 2003). Sería posible entender, en gran medida, este proceso como fruto de una dinámica análoga.

## Conclusiones

Recapitulando, en el desarrollo del artículo se ha mostrado como del trabajo de Castoriadis se puede extraer un marco de análisis de las transformaciones socio-históricas consistente y relevante. Éste rompe con cualquier idea teleológica en el seno de lo histórico, con la lógica determinista, dotando de un espacio privilegiado a los ámbitos de lo imaginario y la creación social. Así su tratamiento de problemas como la alienación o la emancipación constituyen referencias muy interesantes para pensar el mundo contemporáneo. Es más, el tratamiento castoriadiano del papel jugado por la técnica, los imaginarios que la rodean y las ideas mistificadoras que de ellas se derivan constituyen una crítica profunda y solvente del modo en que las sociedades modernas han transformado lo natural en una mera «naturaleza-objeto» y se han relacionado con ello. Es decir, constituye una referencia fundamental para crítica la ilusión de omnipotencia y control subyacente a la relación moderna con el mundo abiótico.

De ese modo se puede igualmente concluir que la dualidad entre el proyecto heterónomo del imaginario capitalista y el proyecto autónomo de la democracia substantiva descrita por Castoriadis sirve para ahonda en la dualidad existente en el interior del movimiento y la crítica ecologista. Ahí podríamos encontrar un ecologismo social radical, encarnación de la búsqueda de autonomía social, y una serie de corrientes heterónomas que no tienen como objetivo un replanteamiento crítico de las significaciones imaginarias sociales orientado a hacia una autoinstitución de la sociedad.

En el artículo se ha defendido la hipótesis de que el ecomodernismo es precisamente una de dichas corrientes heterónomas. Y esto porque su discurso recupera, reformula y defiende todas y cada una de las significaciones imaginarias sociales del imaginario capitalista. Pero yendo más allá, se puede concluir que en dicho discurso aparece una ruptura fundamental con la idea de «naturaleza-objeto» hasta ahora subyacente y condición de posibilidad del imaginario capitalista.

A través de una exacerbación del significante de la omnipotencia técnica las sociedades actuales han pasado a afirmar que los seres humanos tienen la capacidad de controlar y recrear los elementos naturales. Así el ecomodernismo está dando luz a una interpretación del Antropoceno que pretende abolir la separación entre sociedad y naturaleza, quedando ésta imaginariamente reducida a un conjunto de bioartefactos, de productos sociales sujetos a la creación y gestión por parte de los seres humanos. Esta noción se ha criticado tomando como base la noción castoriadiana de apoyo natural y la persistencia de una autonomía de la naturaleza especialmente relevante en su faceta ecosistémica. De hecho la conclusión es que la idea de Antropoceno del ecomodernismo sólo es posible desde el marco de la *hybris* y la ilusión de control que es consustancial a la hegemonía del imaginario capitalista en su discurso.

## Referencias

Aki, H., Arnold, Z., Bennet, G., Knight, C., Lin, A., Norris, T., … Zemel, A. (2010). *Where good technologies come from. Case studies in american innovation* (p. 35). Oakland, CA, EEUU: Breakthrough Institute.

Almazán Gómez, M. A. (2016). El Sistema Técnico en la obra de Jacques Ellul. Papeles. *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Social, 2016(133)*, 65-81.

Apollo Alliance. (2008). *The New Apollo Program. Clean energy, good jobs. An economic strategy for american prosperity* (p. 23). San Francisco, California, EEUU: Apollo Alliance.

Arias-Maldonado, M. (2015a). *Environment and society: socionatural relations in the Anthropocene*. Heidelberg: Springer. Recuperado a partir de http://site.ebrary.com/id/11031063

Arias-Maldonado, M. (2015b). The Anthropocenic Turn: Theorizing Sustainability in a Postnatural Age. *Sustainability, 8(1)*, 10. https://doi.org/10.3390/su8010010

Arias-Maldonado, M. (2016, abril 19). T*he future is now! Reframing Environmentalism in the Anthropocene* [info:eu-repo/semantics/preprint]. Recuperado 30 de septiembre de 2016, a partir de http://riuma.uma.es/xmlui/handle/10630/11207

Asafu-Adjaye, J., Blomqvist, L., Brand, S., Brook, B., Defries, R., Ellis, E., … Teague, P. (2015, abril). *Manifiesto ecomodernista*. Recuperado 2 de septiembre de 2016, a partir de http://www.ecomodernism.org/espanol/

Bacon, F. (2006). *Nueva atlántida*. (E. García Estébanez, Trad.). Tres Cantos, Madrid: Akal Ediciones.

Berlan, A. (2012). *La fabrique des derniers hommes: retour sur le présent avec Tönnies, Simmel et Weber.* Paris: La Découverte.

Blomqvist, L., Brook, B. W., Ellis, E. C., Kareiva, P. M., Nordhaus, T., & Shellenberger, M. (2013). Does the Shoe Fit? Real versus Imagined Ecological Footprints. *PLoS Biology, 11(11)*, e1001700. https://doi.org/10.1371/journal.pbio.1001700

Blomqvist, L., Nordhaus, T., & Shellenberger, M. (2015). Nature unbound. *Decoupling for conservation (p. 106).* Oakland, CA, EEUU: Breakthrough Institute.

Bookchin, M. (1999). *La ecología de la libertad: el surgimiento y la disolución de la jerarquía*. (M. G. Burello, Trad.). Móstoles, Madrid; Alozaina, Málaga: Nossa y Jara Editores; Colectivo los Almendros.

Buck, C. D. (2013). Post-environmentalism: an internal critique. *Environmental Politics, 22(6)*, 883-900. https://doi.org/10.1080/09644016.2012.712793

Caine, M., Lloyd, J., Luke, M., Margonelli, L., Moss, T., Nordhaus, T., … Trembath, A. (2014). *Our high-energy planet. A climate pragmatism project* (p. 27). EEUU: Breakthrough Institute y Consortium for Science, Policy & Outcomes (Arizona State University).

Carrington, D. (2016, septiembre 2). *Antropoceno: vivimos en una nueva era geológica marcada por las bombas nucleares y los pollos.* Recuperado 4 de septiembre de 2016, a partir de http://www.eldiario.es/theguardian/Antropoceno-cientificos-anuncian-oficialmente-geologica_0_554345136.html

Carson, R. (2010). *Primavera silenciosa.* (J. Ros, Trad.). Barcelona: Crítica.

Castoriadis, C. (1983). *La Institución imaginaria de la sociedad. Vol 1. Marxismo y teoría revolucionaria (Vol. 1)*. Barcelona: Tusquets.

Castoriadis, C. (1989). *La Institución imaginaria de la sociedad. Vol 2. El imaginario social y la institución (Vol. 2)*. Barcelona: Tusquets.

Castoriadis, C. (2006a). *Una sociedad a la deriva: entrevistas y debates (1974-1997)*. (S. Garzonio, Trad.). Buenos Aires: Katz.

Castoriadis, C. (2006b, febrero). *Reflexiones sobre el «desarrollo» y la «racionalidad».* Recuperado 28 de septiembre de 2016, a partir de http://www.fundanin.org/castoriadis7.htm

Chhetri, N., Lloyd, J., Nordhaus, T., Pielke Jr., R., Roy, J., Sarewitz, D., … Trembath, A. (2016). *Adaptation for a high-energy planet. A climate pragmatism project (p. 39)*. EEUU: Breakthrough Institute y Consortium for Science, Policy & Outcomes (Arizona State University).

Descartes, R. (2011). *Discurso del método.* (R. Frondizi, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.

Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura.* (H. Pons, Trad.). Buenos Aires; Madrid: Amorrortu.

Dirks, G., King, L., Laird, F., Lloyd, J., Lovering, J., Nordhaus, T., … Trembath, A. (2014). *High-energy innovation. A climate pragmatism project* (p. 43). EEUU: Breakthrough Institute y Consortium for Science, Policy & Outcomes (Arizona State University).

Ellul, J. (1980). *The Technological System*. (J. Neugroschel, Trad.). New York: Continuum.

Ellul, J. (2003). *La edad de la técnica*. Barcelona: Octaedro.

*Environmental movement in the United States*. (2016, septiembre 20). En Wikipedia, the free encyclopedia. Recuperado a partir de https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Environmental_movement_in_the_United_States&oldid=740418648

Erreguerena Albaitero, M. J. (2002). Cornelius Castoriadis: sus conceptos. En *Anuario de investigación 2001 Vol II (pp. 39-47).* México, D.F: UAM-X, CSH, Depto. de Educación y Comunicación. Recuperado a partir de http://bidi.xoc.uam.mx/tabla_contenido_libro.php?id_libro=32

Estebaranz, J. (Ed.). (2015). *La apuesta directa: debate libertario y ciclo político* (1. ed). Madrid: Enclave de Libros.

Frankel, B. (1990). *Los utópicos postindustriales*. Valencia, España: Alfons El Magnànim.

Heyd, T., & Lee, K. (Eds.). (2005). *Is nature autonomous? En Recognizing the autonomy of nature: theory and practice* (pp. 54-74). New York: Columbia University Press. Recuperado a partir de http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=908513

Jappe, A. (2016). *Las aventuras de la mercancía.* Logroño: Pepitas de Calabaza.

Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. (F. Giobellina Brumana & J. Bucci, Trads.). Buenos Aires; Madrid: Katz.

McKibben, B. (1990). *El fin de la naturalez*a. Barcelona: Ediciones B.

Meadows, D. H. (1972). *Los Límites del crecimiento: informe al Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad.* México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Mol, A. (1997). *Ecological modernization: industrial transformations and environmental reform.* En M. Redclift & G. Woodgate (Eds.), The International Handbook of Environmental Sociology. Cheltenham (UK): Edward Elgar Publishing. Recuperado a partir de http://www.elgaronline.com/view/9781858984056.xml

Mumford, L. (1971). *Técnica y civilización*. Madrid: Alianza Editorial.

Naredo Pérez, J. M. (2015). *La economía en evolución: historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico* (4a. ed. corr. y act). Madrid: Siglo XXI de España.

Nordhaus, T., Devi, S., & Trembath, A. (2016). *Energy for human development* (p. 39). Oakland, CA, EEUU: Breakthrough Institute.

Nordhaus, T., Lovering, J., & Shellenberger, M. (2014). *How to make nuclear cheap. Safety, readiness, modularity and efficiency* (p. 70). Oakland, CA, EEUU: Breakthrough Institute.

Nordhaus, T., Shellenberger, M., & Blomqvist, L. (2012). *The planetary boundaries hypothesis. A review of the evidence* (p. 42). Oakland, CA, EEUU: Breakthrough Institute.

Parente, D. (2014). El estatuto de los bioartefactos. Intencionalismo, reproductivismo y naturaleza1. *Revista de Filosofía (Madrid), 39(1)*. https://doi.org/10.5209/rev_RESF.2014.v39.n1.45621

Riechmann, J. (2005). *Un mundo vulnerable: ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*. Madrid: Los Libros de la Catarata.

Riechmann, J. (2016a). *El no actuar en aquellos días...* Madrid: Foro Transiciones.

Riechmann, J. (2016b). *Ética extramuros* (segunda edición revisada y ampliada de Interdependientes y ecodependientes). Madrid: Ediciones UAM.

Riechmann, J. (2016c, noviembre 8). *Sobre transformar y controlar.* Recuperado a partir de http://tratarde.org/sobre-transformar-y-controlar/

Santiago Muiño, E. (2015). *No es una estafa, es una crisis (de civilización)*. Madrid: Enclave de Libros.

Shellenberger, M., & Nordhaus, T. (2004). *The death of enviromentalism. Global warming politics in a post-enviromental world*. Breakthrough Institute.

Shellenberger, M., & Nordhaus, T. (2011). *Love your monsters: postenvironmentalism and the anthropocene*. United States: Breakthrough Institute.

Swezey, D., & McConagy, R. (2011). *Manufacturing growth. Advanced manufacturing and the future of the american economy* (p. 21). EEUU: Thid Way & Breakthrough Institute.

Weber, M. (2009). *La ciencia como profesión.* (J. Abellán García, Trad.). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva. Recuperado a partir de http://www.digitaliapublishing.com/a/83

# EL DISCURSO AMBIENTAL EN EL GOBIERNO DE LA "REVOLUCIÓN CIUDADANA"

**Pedro Alarcón**

**Universidad Central del Ecuador, Quito, Ecuador**

**pedroalarcon76@gmail.com**

**Renata Mantilla**

**Universidad Central del Ecuador, Quito, Ecuador**

**renatamantilla13@gmail.com**

Recibido: 24/09/2016

Aceptado: 03/11/2016

**Para citar este artículo:** Alarcón, P., Mantilla, R. (2017). El discurso ambiental en el gobierno de la "Revolución Ciudadana". *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales VII*, pp. 90 - 106. Recuperado en http://iberoamericasocial.com/el-discurso-ambiental-en-el-gobierno-de-la-revolucion-ciudadana/

**Resumen:** En la redacción de la Constitución Política de la República del Ecuador del año 2008 confluyeron diversos actores y movimientos de la sociedad civil que contribuyeron, además, a posicionar un modelo de discurso para abordar la relación sociedad-naturaleza. La iniciativa Yasuní-ITT epitomiza los fundamentos donde se asienta ese discurso como, por ejemplo, el reconocimiento de los derechos de la naturaleza. Cuando el gobierno, en el año 2013, decidió de manera unilateral dar por terminada la iniciativa se tornó evidente un cambio en la dirección del discurso ambiental. Como consecuencia de este viraje, sectores sociales representativos retiraron su apoyo al gobierno.

Los intentos teóricos que pretenden sustentar al ‘nuevo’ discurso del gobierno sugieren un tipo de prácticas en línea con la mercantilización de la naturaleza. En esta lógica, el discurso ambiental se concibe como una disputa de sentidos, una lucha semiótica por posicionar conceptos desde distintas perspectivas y se argumenta que el cambio del discurso ambiental del actual gobierno pretende justificar un modelo de desarrollo basado en el extractivismo.

**Palabras clave:** relación sociedad-naturaleza, iniciativa Yasuní-ITT, Buen Vivir, postdesarrollo, neoextractivismo

**Abstract:** Diverse actors and civil society’s movements converged in the 2008 Ecuadoran Political Constitution drafting. These factions also contributed to place a discourse model to approach the society-nature relationship. The Yasuní-ITT initiative epitomizes the foundations where this discourse rests, as the recognition of the rights of nature. In 2013 the government decided one-sidedly to terminate with the initiative unveiling the change of direction of the environmental discourse. As a consequence of the turn, representative social sectors revoked their support to government.

Theoretical attempts that pretend to sustain the ‘new’ governmental discourse suggest a kind of practices that go in line with the commodification of nature. Within this logic, the environmental discourse is understood as a dispute of meanings, a semiotic struggle to position concepts from distinct standpoints, and it is argued that the environmental discourse change attempts to justify a development model based on extractivism.

**Keywords:** society-nature relationship, Yasuní-ITT initiative, Buen Vivir, potsdevelopment, neo-extractivism

## Introducción: dos momentos en el discurso del actual gobierno

La creación del Ministerio del Ambiente del Ecuador, en 1996 durante el gobierno de Abdalá Bucaram, puede considerarse como un reconocimiento oficial a la creciente preocupación de la sociedad civil por asuntos relacionados con la destrucción de la naturaleza. Esta respuesta del Estado se enmarca, en líneas generales, en la gestión de los recursos naturales desde una perspectiva moderna que resalta la dialéctica sujeto (sociedad) – objeto (naturaleza) para colocar al ser humano por encima de la naturaleza otorgándole la capacidad de administrarla. Diez años después, en 2006, el Plan de Gobierno del Movimiento Alianza País 2007-2011 (Movimiento Patria Altiva y Soberana, 2006) se nutrió con propuestas de activistas ecologistas y grupos ambientalistas de la sociedad civil que contenían elementos radicales para repensar la relación sociedad-naturaleza desde una perspectiva alternativa a la dominante. Con estos planteamientos, dicho movimiento llegó al poder en enero de 2007 apoyado por una amplia coalición de sectores sociales aglutinados alrededor de un proyecto político autodenominado "Revolución Ciudadana".

La protección de la naturaleza se erigió como una de las prioridades al inicio de la gestión de Rafael Correa. El *Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010* (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, 2007), que se basó en gran medida en el plan de gobierno del Movimiento Alianza País, constituyó el primer documento oficial con los lineamientos de la nueva administración. En junio de 2007 el gobierno acogió la iniciativa Yasuní-ITT, una propuesta que se gestó años antes desde la sociedad civil y organizaciones ecologistas que planteaban dejar el petróleo bajo tierra, cuando se encontrara en zonas sensibles. En concreto, el gobierno ecuatoriano, a través de la iniciativa Yasuní-ITT, planteó renunciar a la explotación de las reservas estimadas en 846 millones de barriles del bloque petrolero 43, denominado Ishpingo-Tambococha-Tiputini (ITT), que se encuentra en el Parque Nacional Yasuní[5]. El parque fue creado en 1979 y desde 1989 está incluido en la red de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) como Reserva de Biosfera, por su excepcional diversidad biológica debida a numerosos grupos taxonómicos. Además, desde el año 2006 comprende la Zona Intangible Tagaeri Taromenane, en reconocimiento a que es territorio ancestral de estos pueblos no contactados.

La Constitución de 2008, redactada en la ciudad de Montecristi, recogió esta y otras demandas acumuladas de la sociedad ecuatoriana: además de prohibir expresamente las actividades extractivistas en zonas sensibles, consideró a la naturaleza como sujeto de derechos. Este hecho situó a la Constitución ecuatoriana, junto con la boliviana, dentro de una corriente progresista, desde el punto de vista ambiental, que, además, exige (re)pensar la dependencia de los recursos naturales no renovables. La propuesta de convivencia armónica entre ser humano y naturaleza constituye el pilar de la dimensión ecológica del Buen Vivir o *Sumak Kawsay* que fue presentado, de este modo,

5 A cambio de dejar el crudo bajo tierra, el Ecuador solicitó una compensación internacional, basada en "el principio de corresponsabilidad diferenciada" (Alberto Acosta, entrevista, 12 de febrero de 2016), "equivalente al menos a 3 600 millones de dólares correspondientes a la mitad del valor que el Estado obtendría en caso de explotación del petróleo" (Larrea, 2010, p. 8). El plazo para obtener dicha contribución internacional fue fijado en trece años y, en 2010, se suscribió un acuerdo con el Programa de las Naciones Unidas al Desarrollo (PNUD) con el fin de conformar un fondo para recibir las contribuciones internacionales a la par que el país se comprometía a dejar las reservas de petróleo del bloque 43 inexplotadas por la eternidad.

como alternativa al desarrollo convencional, como modelo de postdesarrollo. Estos hitos marcan un primer momento en el cual el gobierno priorizó un patrón alternativo de discursos y prácticas para abordar la relación sociedad-naturaleza.

Este primer momento tuvo su fin en agosto de 2013, cuando el gobierno decidió dar por terminada la iniciativa Yasuní-ITT, evidenciando el distanciamiento de distintos sectores de la sociedad civil que habían contribuido a posicionar la iniciativa y el modelo mismo de postdesarrollo. Entre otros sectores de la sociedad civil, los movimientos ecologistas más representativos, que en un inicio conformaron el apoyo a la coalición que accedió al poder en el 2007, retiraron explícitamente su apoyo al gobierno y pasaron a identificarse con una línea de oposición política. Durante la nueva etapa inaugurada a partir de la finalización de la iniciativa Yasuní-ITT, el gobierno estableció, dentro de su discurso ambiental, una jerarquía de conceptos que colocó al imperativo de erradicar la pobreza por encima de la protección de la naturaleza. De este modo, la iniciativa Yasuní-ITT se constituye también en un punto de inflexión, que marca el tránsito de un discurso en línea con una visión alternativa al desarrollo hacia uno que justifica un modelo de desarrollo económico convencional, ortodoxo.

Dentro de la 'nueva' propuesta de desarrollo que configura el discurso ambiental se torna necesario aprovechar la teoría de las ventajas comparativas, que, en su formulación neoclásica, propone que los países deben soportarse en sus ventajas naturales. Para el Ecuador esto representa la posibilidad de sustentar su desarrollo en la explotación y exportación de recursos naturales, en el extractivismo. Postulados neoclásicos y neoliberales argumentan que es posible una utópica convergencia con niveles más altos de desarrollo económico de otros países si se explota comparativamente (no necesariamente competitivamente) la posición de proveedor de materias primas dentro de la jerarquía de la división internacional del trabajo.

El modelo de desarrollo que el discurso del gobierno contribuye a configurar durante el segundo momento propuso una transformación económica liderada por el Estado, que garantice la erradicación de la pobreza. Se prevé que la base material sea provista por actividades extractivistas (petróleo y minería). Por tanto, uno de los retos del gobierno en el actual momento, en cuanto a su discurso ambiental, es el de conjugar dos construcciones filosófico-conceptuales que aparecen como categorías antitéticas: desarrollo y ambiente. Así, el discurso ambiental se concibe como una disputa de sentidos, una lucha semiótica por posicionar conceptos desde distintas posiciones de poder (Escobar, 1995). En esta lógica, el cambio del discurso ambiental del actual gobierno pretende justificar un modelo de desarrollo basado en la mercantilización de la naturaleza. Un aporte teórico para legitimar como objetivo nacional este modelo de desarrollo económico sería provisto por una entelequia teórica elaborada por el gobierno, denominada "biosocialismo republicano" (Ramírez, 2012).

El presente artículo se inserta en un debate académico más amplio sobre las distintas formas que tienen los gobiernos llamados "progresistas" de abordar la relación sociedad-naturaleza y posicionarla en sus discursos (Alarcón, 2014). Para el efecto se estudia el discurso oficial del gobierno de Rafael Correa, en Ecuador, durante dos momentos, marcados por diferentes conceptos de desarrollo y distintas concepciones de la naturaleza. Un primer momento prioriza los derechos de la naturaleza, en el marco de una alternativa postdesarrollista que, entre sus líneas principales propone la convivencia

armónica entre ser humano y naturaleza; mientras que el imperativo durante un segundo momento es utilizar una naturaleza mercantilizada y mercantilizable para sostener un modelo de desarrollo económico convencional. El hito que marca el cambio de discurso ambiental se ubica en la finalización de la iniciativa Yasuní-ITT.

## La construcción de un discurso ambiental

En tanto discurso político, que para su comprensión necesita involucrar no solo a sus autores sino también a organizaciones y instituciones que forman parte del proceso político (van Dijk, 1999, p. 14), el discurso ambiental se ha nutrido del debate teórico alrededor del concepto de desarrollo que, a su vez, ha contribuido a configurar. El metarrelato del desarrollo capitalista puede ser aprehendido desde un marco epistemológico liberal donde las categorías 'subdesarrollo' y 'desarrollo' no se consideran como antitéticas dentro un *continuum* civilizatorio impulsado por la tecnología (Alarcón, 2016); puesto que, en este imaginario moderno, la tecnología a la par de permitir el tránsito hacia el desarrollo constituye la llave para dominar la naturaleza, para usufructuar de los recursos naturales. Es en este marco, y durante la década de los años 80 del siglo pasado, que surge el desarrollo sostenible como capítulo del "discurso liberal del desarrollo" (Escobar, 1995). En condiciones históricas específicas de prevalencia del ámbito económico en la discusión sobre la relación sociedad-naturaleza, el desarrollo sostenible hizo explícita la necesidad de incluir una dimensión ambiental, a la par que los términos de su discurso coincidían en gran medida con aquellos expuestos por el discurso ambiental a través de su marco conceptual (Hajer & Fischer, 1999, p. 3). Se trataba, sin embargo, del ambiente como una categoría reduccionista adecuada a la modernidad que no necesariamente evocaba a la naturaleza pero sí a la potestad del ser humano de sacar provecho de los recursos naturales. Diversos instrumentos ratificados y aprobados en la Cumbre de la Tierra de Rio de Janeiro de 1992, como la Convención Marco sobre el Cambio Climático, constituyen narrativas modélicas o *master narratives* del discurso del desarrollo sostenible con la pretensión de configurar un cúmulo de prácticas tendientes a gestionar el ambiente; sin embargo, la categoría 'ambiente' emergió del desarrollo sostenible en su concepción inicial desligada de una dimensión política.

En este mismo contexto histórico, y para sellar la inclusión de una categoría asociada a la de naturaleza en la discusión sobre el desarrollo, emergió la Ecología Política. Esta disciplina, al integrar dimensiones políticas a la ecología, pretende proveer instrumentos para abordar "las causas de la degradación ambiental en países del Tercer Mundo" (Comas d'Argemir, 1999, p. 80) y analizar la gestión y el uso de los recursos desde las relaciones de poder. Aunque desde una perspectiva distinta, la inclusión de la ecología, en la conceptualización del paradigma de desarrollo capitalista puede rastrearse desde inicios del siglo pasado en movimientos conservacionistas y proteccionistas de los países llamados "industrializados". Dichos movimientos basaron su acción en preocupaciones por la vida silvestre y la creciente contaminación industrial y sobre este modelo se asentó un desarrollo teórico que fue incorporando nuevas preocupaciones, para luego aprehender modelos teóricos y prácticas aplicables a otras realidades y escalas de análisis. En este contexto, aparece en 1962 la obra de Rachel Carson *Silent Spring* o *Primavera silenciosa* (Carson, 1962) que se constituyó en un

relato al modo *barthesiano*, es decir, "internacional, transhistórico, transcultural" (Barthes, 1977, p. 65), sobre el desequilibrio que la acción del ser humano puede provocar en los ciclos naturales.

La narración denuncia los efectos nocivos del uso de pesticidas sintéticos, especialmente el dicloro difenil tricloroetano (DDT), utilizado para el control de enfermedades transmitidas por insectos vectores. *Primavera silenciosa* hace alusión a la eventualidad, en los Estados Unidos, de una primavera sin aves tras el daño definitivo que el DDT podría causar en sus funciones vitales y reproductivas. A través de referencias a herramientas usuales en las ciencias experimentales, la autora alerta sobre la acumulación y la prevalencia de las sustancias químicas utilizadas en los pesticidas sintéticos en los organismos vivos a lo largo de toda la cadena trófica: desde los insectos, como víctimas directas de los pesticidas, pasando por aves y peces, hasta llegar a los seres humanos. La obra, además de constituirse en un referente de divulgación científica que "popularizó la ecología moderna" y "encendió el movimiento ambientalista" (Griswold, 2012), marca un hito en la generación de un discurso ambiental en el sentido foucaultiano de configurar la realidad cotidiana, de establecer un tipo de orden social (Foucault, 2002). La creación de la Agencia de Protección Ambiental de Estados Unidos (EPA) en diciembre de 1970 habría sido una "respuesta" del Estado a *Primavera silenciosa*; durante 1972 la EPA canceló todos los registros de productos de DDT y prohibió su uso en los Estados Unidos (Paull, 2013, p. 2). La respuesta de la industria química ligada a la producción del DDT, que se sintió perjudicada por estas medidas, fue "más agresiva que lo que se hubiese anticipado" (Griswold, 2012) en contra del legado de Rachel Carson.

En línea con la esencia del discurso ambiental que emerge en gran medida como una crítica cultural a la sociedad moderna (Hajer & Fischer, 1999, p. 3), la denuncia de Rachel Carson pone de manifiesto los daños ecosistémicos asociados al uso de sustancias químicas manufacturadas por el ser humano para dominar a la naturaleza en una perspectiva anclada a la modernidad, donde la sociedad es el sujeto. Con esta crítica a un modo particular de relación entre sociedad y naturaleza, la autora del relato de *Primavera silenciosa* se torna en autora de un discurso ambiental en el sentido que describe Foucault (1992, p. 24), no como "el individuo que habla y que ha pronunciado o escrito un texto", sino "como principio de agrupación del discurso, como unidad y origen de sus significaciones, como foco de su coherencia". De todos modos, la ausencia de una "estrategia política decisiva" para hacer frente al problema tratado, ratifica la posición de la obra en el campo del discurso (Dobson, 1997, p. 59).

## El Ecuador actual: el discurso ambiental y las visiones de desarrollo

Aunque los planes oficiales de desarrollo prefiguran un modo específico de relación sociedad-naturaleza resultante de la aplicación del programa de acción política del gobierno, dichos documentos no se consideran como referentes de una ideología ecologista (Dobson, 1997, p. 23), ni tampoco de una ideología en particular. Entre otras razones, el fracaso en la implementación de la propuesta política (la misma iniciativa Yasuní-ITT) y, más aún, el cambio en el proyecto oficial de la forma de relacionamiento entre sociedad y naturaleza (o, al menos, su escasa claridad), hacen pensar en el ejercicio del gobierno actual desde el campo del discurso ambiental y no desde el campo de la

ideología ecologista.

El discurso ambiental del gobierno de Rafael Correa es planteado en un contexto social e histórico específico y refleja, a la vez que configura, elementos de la visión del desarrollo como proyecto nacional. Toda vez que la producción del discurso busca dar forma a la realidad a la que se refiere, el discurso ambiental busca proponer o plantear modos de pensar y concebir la relación sociedad-naturaleza. Del mismo modo que el discurso no pretende ser una descripción objetiva de la realidad pero sí el reflejo de una relación de poder, el discurso ambiental se concibe como una disputa de sentidos, una lucha semiótica por posicionar conceptos desde distintas posiciones de poder (Escobar, 1995).

Un primer momento de ese discurso, ligado a elementos como el otorgamiento de derechos a la naturaleza y la promoción de la iniciativa Yasuní-ITT, refiere a un modelo de postdesarrollo puesto que los elementos indicados cuestionan tanto "las bases conceptuales del desarrollo como las instituciones y las prácticas a través de las cuales éstas son legitimadas" (Gudynas, 2014, p. 65). Durante ese primer momento del discurso ambiental, el gobierno de Rafael Correa posicionó al Buen Vivir o *Sumak Kawsay* como modelo alternativo al del desarrollo convencional incluso mediante prácticas concretas como su inclusión en la Constitución de 2008.

En su dimensión ecológica, el Buen Vivir postula una relación armónica entre sociedad y naturaleza. Esta visión holística no deja de contraponerse al enfoque propio de la modernidad que ubica al ser humano en posición de dominio frente a una naturaleza que se presenta como un cúmulo de recursos aprovechables. Esta crítica a la modernidad, con orígenes rastreables en la cosmovisión indígena del *Sumak Kawsay*, sugiere una orientación alternativa al desarrollo en el modelo propuesto en la Constitución ecuatoriana de 2008. Mientras, el segundo momento del discurso ambiental del gobierno de Rafael Correa, cuyo elemento principal es la erradicación de la pobreza consistente con una elevación general del nivel de vida de la población, alude a un modelo de desarrollo convencional donde una matriz socioeconómica neoextractivista sería garante de la base material para optimizar el desempeño económico, reflejado en variables macroeconómicas, y para mejorar los indicadores sociales a manifestarse, por ejemplo, en el índice de desarrollo humano (HDI).

A su vez, esta configuración de las esferas económica y sociopolítica legitimaría la intensificación de la actividad extractiva de los recursos naturales en línea con lo que Svampa (2013) llama "Consenso de los *commodities*". Características similares de este patrón neoextractivista pueden observarse en otros países de la región regidos por gobiernos de la llamada '*pink tide*' que se beneficiaron temporalmente de los altos precios internacionales de las materias primas. Por otro lado, durante las fases del ciclo de los *commodities* caracterizadas por precios internacionales bajos, los gobiernos de los países dependientes de las exportaciones de recursos naturales se han visto urgidos a profundizar las actividades extractivistas para mantener los niveles de ingreso fiscal. En este marco, que resume la historia económica reciente del Ecuador, se revelan distintas desviaciones entre el discurso ambiental del gobierno y sus prácticas. La finalización de la iniciativa Yasuní-ITT en agosto de 2013 marca un hito que separa los dos momentos del discurso ambiental del gobierno de Rafael Correa. El anuncio del inicio de las actividades petroleras en el campo ITT ubicado en el Parque Nacional Yasuní, que

acompañó a la finalización de la iniciativa, evidenció la contradicción entre las prácticas del gobierno y elementos de su discurso ambiental que fueron plasmados en la Constitución del 2008, como el reconocimiento de los derechos de la naturaleza (artículo 71) y la prohibición expresa de llevar a cabo actividades extractivas de recursos naturales no renovables en áreas protegidas, así como en zonas declaradas como intangibles (artículo 407) (Asamblea Constituyente, 2008).

La "inundación" de leyes, decretos y otros instrumentos legales que siguió a la ratificación de la Constitución de 2008 promovió la concentración de poderes en el ejecutivo (Conaghan, 2016, p. 112) al intentar implantar efectivamente su carácter garantista de derechos no solamente en la esfera ambiental. En lugar de solventar las divergencias entre la praxis del gobierno y su propio discurso, las profundizó. La finalización de la iniciativa Yasuní-ITT ejemplifica una serie de desviaciones de la ruta trazada por el discurso ambiental, desde su anuncio hasta el final de un proceso[6], que tuvo como consecuencia el retiro definitivo del apoyo político de grupos inicialmente afines a las propuestas del gobierno y que contribuyeron a formular su discurso ambiental. En este contexto, el 'nuevo' discurso ambiental constituye un imperativo para legitimar la actividad extractivista en el centro del modelo de desarrollo propuesto, a la vez que pretende dar soporte teórico a este último. En este marco se identifica al "biosocialismo republicano" (Ramírez, 2012) como discurso funcional a un modelo de desarrollo convencional lineal donde la base financiera es provista por recursos naturales y el extractivismo comprende una fase inicial del mercadeo sistémico de la "naturaleza capitalista" (O'Connor, 1994). Si bien el discurso ambiental sugerido en el "biosocialismo republicano" procura no contradecir avances en el campo ambiental plasmados en la Constitución de 2008, las prácticas e instituciones que promueve recalcan la concepción del desarrollo desde un marco epistemológico liberal, como en la teoría de la modernización, que hace referencia a la dicotomía entre unos ideales de sociedad -tradicional y moderna- conectados "por medio de un proceso evolucionario continuo que sigue unas leyes generales" (Larrain, 1989, p. 87). En esta lógica, el proceso de desarrollo se considera como una transición hacia una sociedad moderna (industrializada) donde la sociedad tradicional (primario exportadora) atraviesa una serie de fases, como en la obra de Rostow (1961) L*as etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista*, hasta convertirse en una sociedad caracterizada por el consumo a gran escala.

La inserción de una sociedad tradicional primario exportadora, como la ecuatoriana, en la economía-mundo globalizada estaría marcada por la explotación "inteligente" (Ramírez, 2012, p. 26) de sus ventajas comparativas, que se convertirían (gracias al mismo proceso de evolución evocado en la teoría de la modernización) en ventajas competitivas. De todos modos, una visión de desarrollo que prioriza un modelo "hacia afuera", es decir que pretende sacar ventaja de su inserción en la globalización a través de la promoción de exportaciones de recursos naturales, guarda consistencia

6 Dado que el artículo 407 de la Constitución ecuatoriana prohíbe la extracción de recursos naturales no renovables en áreas protegidas y zonas intangibles, la decisión del gobierno de iniciar las actividades extractivistas no podía ser implementada sin antes cumplir con el requisito, establecido en el mismo artículo, de que la Asamblea Nacional declare de "interés nacional" a la extracción de petróleo del bloque ITT. Diversas organizaciones de la sociedad civil plantearon la necesidad de convocar a una consulta popular, ejerciendo un derecho garantizado en el artículo 103 de la Constitución. En representación de movimientos sociales y colectivos ciudadanos, el colectivo Yasunidos llevó a cabo la recolección de firmas a nivel nacional (para convocar a una consulta popular); sin embargo, en mayo de 2014, el Consejo Nacional Electoral (CNE) anuló el proceso de convocatoria alegando irregularidades en las firmas.

con los preceptos de apertura económica y predominio del mercado. El neoestructuralismo, que tácitamente acepta estos preceptos neoliberales, provee el marco teórico para abordar un modelo de desarrollo que promueve una integración selectiva en la economía mundo a través de ventajas competitivas con el objetivo de crear nichos de mercado (Kay & Gwynne, 2000, p. 58). Esta misma escuela de pensamiento sobre el desarrollo (el neoestructuralismo) propone una reconfiguración de las relaciones entre las esferas económica y política, que induce a reformular el rol del Estado en la transformación de la economía a favor de una intervención proactiva.

## Buen Vivir y biosocialismo republicano: hacia la mercantilización de la naturaleza

En la tipología que propone Gudynas (2014, p. 79) para las posturas del postdesarrollo: 1) "desarrollos alternativos" y 2) "alternativas al desarrollo", el Buen Vivir al que se refería el discurso ambiental del gobierno durante sus primeros años y hasta antes del 2013 se ubicó más cerca de la segunda opción. Tanto el Buen Vivir como el *Sumak Kawsay* corresponden a conceptos "construidos socialmente con aportes de instituciones y organizaciones sociales [… que] expresaban propuestas sociales en orden a formular alternativas a la crisis global (económica, política, cultural, civilizatoria) experimentada por la sociedad ecuatoriana a finales del siglo XX" (Cortez, 2014, p. 315). En tanto que planteamiento crítico, el Buen Vivir "coincide [con otras propuestas que emergen desde el sur global] no solamente en que el indicador del crecimiento económico carece de relevancia para el bienestar de la población, sino también en su preocupación por cuestiones ecológicas y propuestas para vivir en armonía con la naturaleza" (Peters, 2014, p. 139). Siguiendo la lógica de cuestionamiento al desarrollo, el discurso ambiental propuesto inicialmente por el gobierno incluyó elementos contrapuestos a la visión utilitarista de la economía neoclásica que se encuentran tanto en la Economía Social y Solidaria como en la Economía Ecológica.

La propuesta sugería trascender la racionalidad instrumental (medio-fin) que gobierna la relación sociedad-naturaleza tras "supeditarla a una racionalidad más integral de respeto al circuito natural de la vida humana" (Hinkelammert & Mora, 2009, p. 41) a la par que reconocía que "la economía humana es un subsistema de un sistema [bio]físico más amplio" (Martínez-Alier, 2009, p. 130). En este marco alternativo al desarrollo, el término 'naturaleza' se reinterpreta y se superpone al concepto reduccionista de 'medio ambiente', entendido como capital natural, dentro del cual los recursos naturales son considerados como un medio para alcanzar el crecimiento económico. El Buen Vivir fue introducido como concepto en la Constitución ecuatoriana de 2008, convirtiéndose así en una propuesta de Estado. A pesar de su institucionalización, o en parte debido a ésta, el contenido de la propuesta fue banalizado y se despojó de su "potencial crítico y transformador" (Peters, 2014, p. 140) inicial hasta convertirse en un concepto vago y polifónico. Cortez (2014, p. 316) argumenta que "la radical falta de consenso respecto al sentido, alcance y aplicación de los términos [Buen Vivir y *Sumak Kawsay*] se debe al diferente posicionamiento político de los actores (Estado, movimientos sociales e intelectuales) de cara a paradigmas de desarrollo que se quieren superar pero se siguen reproduciendo". Al constituirse en un "significante vacío" (Laclau, 2014, p. 256), el concepto de Buen Vivir se ha ido llenando con distintos significados.

El primer plan de desarrollo elaborado por el gobierno de Rafael Correa, el *Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010* (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, 2007) recoge propuestas clave del discurso ambiental como la necesidad de la convivencia armónica entre ser humano y naturaleza:

> […] entendemos por desarrollo la consecución del buen vivir de todos y todas, en paz y armonía con la naturaleza y la prolongación indefinida de las culturas humanas. El buen vivir presupone que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos se amplíen de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno -visto como un ser humano universal y particular a la vez- valora como objetivo de vida deseable. Nuestro concepto de desarrollo nos obliga a reconocernos, comprendernos y valorarnos unos a otros a fin de posibilitar la autorrealización y la construcción de un porvenir compartido. (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, 2007, p. 54)

Sin embargo, Cortez (2014, p. 337) argumenta que al utilizar conceptos como "libertades" o "capacidades" el plan hace referencia a una "narrativa económica y política que es incompatible con la perspectiva del Sumak Kawsay" a la vez que "recrea un discurso desarrollista o, también, neodesarrollista". En este sentido, el Buen Vivir como discurso en el *Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010* se aleja de una perspectiva crítica al desarrollo para alinearse con el enfoque del desarrollo humano que "no llega a poner en cuestión el presupuesto ontológico de la prioridad o dominancia del sujeto antropocéntrico" (Cortez, 2014, p. 338).

Por su parte, el *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013* (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, 2009), el segundo plan de desarrollo del gobierno de Correa, propone una diferenciación más estricta que el documento precedente entre los conceptos de Buen Vivir y *Sumak Kawsay*, asociando este último al pensamiento ancestral de los pueblos indígenas andinos que es "eminentemente colectivo". Desde esta perspectiva, "[…] alcanzar la vida plena [o *Sumak Kawsay*] es la tarea del sabio y consiste en llegar a un grado de armonía total con la comunidad y con el cosmos" (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, 2009, p. 32). Con esto, el plan busca resaltar la dicotomía entre la propuesta del Buen Vivir y la concepción individualista del pensamiento occidental. Sin embargo, Cortez (2014, p. 339) argumenta que "lo comunitario" es un punto más de convergencia con la perspectiva occidental. En la medida que una crítica al desarrollo implica necesariamente un cuestionamiento a ciertos puntales de la modernidad, el discurso del Buen Vivir en el *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013* marca distancia con la postura alternativa al desarrollo al recalcar la separación cartesiana moderna entre ser humano y naturaleza donde esta última está subordinada o es objeto de "manejo" por parte del sujeto antropocéntrico:

> […] sin actuar sobre las fuentes de la desigualdad económica y política no cabe pensar en una sociedad plenamente libre. El desenvolvimiento de tal sociedad depende del manejo sostenible de unos recursos naturales y productivos escasos y frágiles. El planeta no resistiría un nivel de consumo energético individual equivalente al de los ciudadanos de los países

> industrializados. El fin de la «sociedad de la abundancia» exige disposiciones individuales e intervenciones públicas que no ignoren las necesidades generales y cultiven proyectos personales y colectivos atentos a sus consecuencias sociales y ambientales globales. (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, 2009, p. 33)

Con estos elementos, el Buen Vivir al que hace referencia el plan guarda estrecha relación con el discurso liberal del desarrollo sostenible que "asume la existencia de una cultura económica dada", cuya construcción histórica se caracteriza por rasgos como "la expansión del mercado, la mercantilización de la tierra y el trabajo, […], la constitución de la economía como una esfera «real», autónoma, con sus propias leyes e independiente de «lo político», «lo social», «lo cultural»" (Escobar, 1995, p. 9).

La finalización de la iniciativa Yasuní-ITT en agosto de 2013 puso de manifiesto el vaciamiento del concepto de Buen Vivir en tanto alternativa al desarrollo y evidenció el alejamiento de la postura postdesarrollista del discurso ambiental que lo alude. El 'nuevo' discurso ambiental del gobierno, abiertamente neodesarrollista, hace referencia a narrativas del desarrollo liberal, como el desarrollo humano y el desarrollo sostenible, que asignan al crecimiento económico un lugar central dentro del paradigma. En tal modelo, la gestión de los recursos naturales y del medio ambiente se subordina y es funcional a la consecución del crecimiento económico y el bienestar material. Los elementos más relevantes de este 'nuevo' discurso ambiental que lo vinculan a un modelo de desarrollo convencional confluyeron en el llamado "biosocialismo republicano" (Ramírez, 2012), que, desde el gobierno, pretendió constituirse en un aporte teórico para posicionar su propuesta como un proyecto nacional. Las sucesivas alusiones del Presidente de la República a los "ecologistas infantiles" que simpatizan con la alternativa postdesarrollista y con la iniciativa Yasuní-ITT constituyen un paso previo para la legitimación de la propuesta neodesarrollista.

Dentro del marco epistemológico liberal, la propuesta –explicitada en los sucesivos planes de desarrollo del gobierno y en el "biosocialismo republicano"– contempla el proceso de desarrollo como un tránsito *rostowniano* desde una sociedad tradicional hacia una sociedad moderna: "el paso de un esquema primario exportador y extractivista a uno que privilegie la producción diversificada y ecoeficiente, así como los servicios basados en los conocimientos y la biodiversidad" (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, 2009, p. 329). Según el *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013* los "cambios en todo el ciclo económico: la producción, la reproducción, la distribución y el consumo" generados en dicho proceso de desarrollo cristalizarían una "nueva matriz productiva" (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, 2009, p. 329). La consecución de la nueva matriz productiva, o el cambio de la matriz productiva, se fue constituyendo en el "eje central del desarrollo nacional" (Cypher & Alfaro, 2016, p. 170) que el gobierno posiciona a nivel de Estado como proyecto nacional. Es así que el tercer plan de desarrollo del gobierno de Correa, el *Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017* (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, 2013) insiste en la necesidad de transición:

> […] pasar de una economía basada en recursos naturales finitos hacia una economía sustentada en recursos infinitos, mediante una apropiación científica, económica e industrial,

> del conocimiento que permita fortalecer las capacidades de la población ecuatoriana. (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, 2013, p. 62)

Esta narrativa contempla que la base material para la transformación de la matriz productiva sea provista por la explotación de los recursos naturales y, a pesar de ser presentada como una "ruta alternativa para generar riqueza y re-distribuirla" (Ramírez, 2012, p. 36), la narrativa prevé soportarse sobre la base de la naturaleza durante toda la transición e inclusive hasta la eventual consecución del cambio de la matriz productiva en la etapa denominada "sociedad del bioconocimiento" (Ramírez, 2012, p. 38):

> Si bien la acumulación de la riqueza, en primera instancia, va a depender de procesos extractivos, la estrategia busca que el impulso de nuevas industrias no contaminantes y la diversificación de las exportaciones basadas en bioproductos y servicios ecológicos, disminuyan significativamente la presión sobre el medio ambiente a largo plazo. (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, 2013, p. 69)
>
> […] cabe recordar que la mayor ventaja comparativa que tiene Ecuador es su biodiversidad, y la mayor ventaja competitiva que puede tener es saber aprovecharla a través de su conservación y la construcción de la industria de la bio y nano tecnología. En este sentido, la nueva estrategia está orientada a construir, en el mediano y largo plazo, bio-polis: una sociedad del «bio-conocimiento», de servicios eco-turísticos comunitarios y de productos agro-ecológicos». (Ramírez, 2012, p. 38)

Las etapas de transición desde la sociedad primario exportadora (sociedad tradicional) hasta la sociedad del bioconocimiento (sociedad moderna) imaginadas en el texto de Ramírez (2012) *Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano* coinciden con aquellas propuestas en la obra de Rostow (1961) *Las etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista* que resaltan la concepción liberal del desarrollo: "la sociedad tradicional, el periodo de las condiciones previas [al impulso inicial], el impulso inicial o despegue, la [marcha hacia la] madurez y el periodo de difusión en masa de bienes y servicios duraderos de consumo" (Rostow, 1961, p. 15). La etapa de creación de condiciones previas, que Ramírez (2012, p. 39) llama fase de transición, "no se plantea cambiar la matriz primario exportadora en lo que respecta al sostenimiento de la economía nacional, pero sí en lo concerniente a la redistribución de la riqueza que genera". Esta redistribución vendría dada por la inversión en política social. Entre las prioridades de esta etapa se cuentan "la sustitución selectiva de importaciones, el impulso al sector de eco-turístico, […], la inversión pública educativa en el extranjero para la formación de capacidades humanas (especialmente en ciencias básicas y bio-disciplinas), […] y el auspicio de una agricultura ecológica" (Cypher & Alfaro, 2016, p. 171). Ramírez (2012, p. 40) hace referencia al impulso inicial o despegue con una fase en la cual "el peso relativo de la nueva industria nacional se incrementa frente a la de base primaria". Está previsto, en esta fase, que las actividades extractivas (a las que el texto hace referencia como "industria de base primaria") se mantengan, "la generación de ingresos para la economía nacional mantiene una dependencia —aunque menor a la primera fase— de la extracción responsable y sustentable de recursos naturales no

renovables" (Ramírez, 2012, p. 41). De todos modos, "la prioridad en esta etapa es la consolidación de un sistema de educación superior de cuarto nivel y la inversión en investigación, desarrollo e innovación" (Cypher & Alfaro, 2016, p. 172). La etapa de madurez es aludida en Ramírez (2012, p. 41) como una fase en la cual "se consolida una estrategia de diversificación y sustitución de exportaciones". En esta fase, la inversión en ciencia y tecnología sería el centro de la innovación productiva que permitiría sustituir bienes exclusivamente dependientes de los procesos extractivos por otros de mayor valor agregado (Cypher & Alfaro, 2016, p. 172).

La idea de industrialización que subyace en el modelo del biosocialismo republicano no se aleja de la concepción filosófica liberal del desarrollo económico. Alice Amsden (2001, p. 2), quien estudió los procesos de industrialización exitosa en algunos países de Asia y de Latinoamérica propone una definición de desarrollo económico fundamentado en "activos basados en conocimiento" aplicable a la lógica del segundo momento del discurso ambiental del gobierno: "desarrollo económico es un proceso de transición desde un conjunto de activos basados en productos primarios, explotados por fuerza de trabajo no calificada, hacia un conjunto de activos basados en conocimiento, explotados por fuerza de trabajo calificada". Esta visión se complementa con el "uso racional y sostenible de la naturaleza" como "término" central del capitalismo usado para "autolegitimarse", aunque su lógica interna implica prácticas concretas de mercantilización de la naturaleza (O'Connor, 1994, p. 16). O'Connor (1994, p. 16) reconoce que el proceso de capitalización de la naturaleza, que implica su representación en formas susceptibles de ser comercializadas, es decir, que pueden venderse como factores de producción de artículos básicos, constituye una dinámica primaria del capitalismo, a la vez que argumenta que abre la posibilidad de la "expansión semiótica del capital" que abarcaría "el ámbito externo y explotable" de la naturaleza capitalizada para redefinirlo como un "stock de capital".

## Unas reflexiones finales

El imperativo planteado por Arturo Uslar Pietri en 1936 en su editorial "Sembrar el petróleo" (Uslar Pietri, 1936) publicado en el diario caraqueño Ahora del 14 de julio ha sido interpretado mayoritariamente por la sociedad ecuatoriana desde el inicio de la era petrolera en 1972 como la necesidad de diversificar la economía con una proactiva intervención del Estado (Alarcón, 2016). La expresión "sembrar el petróleo" ha devenido en un discurso utilizado ampliamente para referirse al uso de la renta en países con alta dependencia de recursos naturales. En este tipo de economías, donde las exportaciones de recursos naturales constituyen la mayor fuente de ingresos tanto fiscales como no fiscales de los gobiernos, uno de los tantos rostros de la dependencia se devela cuando la fluctuación de los precios internacionales de las commodities impacta en la estructura de las finanzas públicas. En este contexto, la transformación de la economía se considera como uno de los roles del Estado moderno (Evans, 1995; Wade, 2004), siendo el Estado la "única institución social con capacidad para lograr que intereses de grupos específicos aparezcan como de interés común de toda la sociedad" (Osorio, 2014, p. 71), es decir, para posicionar a nivel de la sociedad un proyecto nacional. A la par que el gobierno de Rafael Correa trata de promocionar el cambio de matriz productiva como un ideal que aglutina a la sociedad en su conjunto se tornó necesario mutar el discurso ambiental hacia uno

que justifica la mercantilización de la naturaleza y el modelo neodesarrollista que esto implica.

En un marco postneoliberal, el neoestructuralismo promueve la inserción selectiva en la economía mundial mediante la creación de ventajas comparativas a través de políticas sectoriales diseñadas por los gobiernos. Una vez aceptadas tácitamente de las reglas de juego de la globalización económica impuestas por el neoliberalismo, el neoestructuralismo trata de conjugar la estrategia de desarrollo endógeno defendida por los estructuralistas y la propuesta de desarrollo hacia fuera (basada en la explotación de ventajas comparativas) promovida por el neoliberalismo. Entonces, el neoestructuralismo se centra "en la idea de reestructurar el viejo paradigma desarrollista, pero a la luz –y en concordancia– de las señales que emite el neoliberalismo" (Sotelo, 2005, p. 20). En este sentido, el modelo desarrollista propuesto por el gobierno de Rafael Correa y explicitado en documentos oficiales, como los tres planes de desarrollo editados durante su periodo y el texto *Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano* (Ramírez, 2012), se enmarca en una perspectiva neoestructuralista. Sotelo (2005, p. 21) argumenta que el neoestructuralismo se cuenta entre "los paradigmas dominantes de la actualidad" en tanto que corresponde a "la superestructura ideológica, psicológica y cultural de la sociedad capitalista e imperialista contemporánea por más que a veces presenten «rasgos progresistas» en sus elucubraciones teóricas".

A su vez, el denominado biosocialismo republicano como epítome del discurso ambiental que configura, o es configurado por el modelo neodesarrollista, se encuentra cerca de cualquiera de los dos significados que Negri (2013, p. 20) anota para el término biocapitalismo:

> el primero indica un capitalismo industrial aplicado al desarrollo de las ciencias biológicas en general. El segundo se refiere a un capitalismo que para su valorización (es decir para sacar ganancias) ya ha involucrado a la totalidad de la sociedad. Inclusive (y algunas veces sobre todo) a la naturaleza, porque está incluida en lo social y en la producción de bienes y valores.

De todos modos, el cambio del discurso ambiental del gobierno de Rafael Correa, de la mano de la necesidad de legitimar ante la sociedad ecuatoriana una propuesta neodesarrollista, hace referencia a "una mutación lógica del *modus operandi* del capital como sistema abstracto" (O'Connor, 1994, p. 16), a una 'nueva' reconfiguración del capitalismo.

## Referencias

Alarcón, P. (2014). Panorámica ambiental en tiempos de extractivismo. *Enfoques Boletín de análisis, opinión e información de las carreras de sociología y de política de la Universidad Central del Ecuador. No. 8* (mayo), pp. 19-21.

——— (2016). *Sowing the Oil Revisited: The Coming-Back of the Developmentalist State?*. Ponencia presentada en el Primer Congreso Ecuatoriano de Ciencia Política. Quito: AECIP.

Amsden, A. (2001). *The Rise of "The Rest": Challenges to the West from the Late-Industrializing Economies*. Oxford: Oxford University Press.

Asamblea Constituyente (2008). *Constitución política de la República del Ecuador.* Montecristi.

Barthes, R. (1977). Introducción al análisis estructural de los relatos (1966). Niccolini, S. (coord.) *El análisis estructural.* (pp. 65-101). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Carson, R. (1962). *Silent Spring*. Boston: Houghton Mifflin Company.

Comas d' Agemir, D. (1999). Ecología Política y Antropología Social. *Áreas Revista internacional de ciencias sociales. No. 19,* pp. 79-100.

Conaghan, C. (2016). Ecuador Under Correa. *Journal of Democracy. 27 (3)*, pp. 109-18.

Cortez, D. (2014). Genealogía del sumak kawsay y el buen vivir en Ecuador: un balance. Endara, G. (coord.) *Post-crecimiento y buen vivir. Propuestas globales para la construcción de sociedades equitativas y sustentables*. (pp. 315-52). Quito: Friedrich-Ebert-Stiftung (FES-ILDIS).

Cypher, J. y Y. Alfaro (2016). Triángulo del neo-desarrollismo en Ecuador. *Problemas del desarrollo Revista latinoamericana de Economía*. 185 (47), pp. 163-86.

Dobson, A. (1997). *Pensamiento político verde*. Barcelona: Paidós.

Escobar, A. (1995). El desarrollo sostenible. Diálogo de discursos. Ecología política Cuadernos de debate internacional. No. 9, pp. 7-26.

Evans, P. (1995). *Embedded Autonomy: States and Industrial Transformation*. Princeton: Princeton University Press.

Foucault, M. (1992). *El orden del discurso (1970)*. Buenos Aires: Tusquets Editores.

——— (2002). *La arqueología del saber (1969)*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Griswold, E. (2012). *How 'Silent Spring' Ignited the Environmental Movement*. New York Times. 21 de septiembre.

Gudynas, E. (2014). El postdesarrollo como crítica y el buen vivir como alternativa. Delgado, G. (coord.) *Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*. (pp. 61-95). Ciudad de México: UNAM.

Hajer, M. y F. Fischer (1999). Beyond Global Discourse: The Rediscovery of Culture in Environmental Politics. Fischer, F. y M. Hajer (eds.) *Living with Nature. Environmental Politics as Cultural Discourse.* (pp. 1–20). New York: Oxford University Press.

Hinkelammert, F. y H. Mora (2009). Por una economía orientada hacia la reproducción de la vida. *Íconos. 33 (22)*, pp. 39-49.

Kay, C. y R. Gwynne (2000). Relevance of Structuralist and Dependency Theories in the Neoliberal Period: A Latin American Perspective. *Journal of Developing Societies. 16 (1)*, pp. 49-69.

Laclau, E. (2014). Lógicas de la construcción política e identidades populares. Coraggio, J. y J. Laville (coords.) *Reinventar la izquierda en el siglo XXI: hacia un diálogo Norte-Sur*. (pp. 253-65). Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.

Larrain, J. (1989). *Theories of Development: Capitalism, Colonialism, and Dependency.* Cambridge: Polity Press.

Larrea, C. (2010). Petróleo o conservación en el parque Yasuní: una opción histórica. *UASB Digital*. Noviembre, pp. 1-14.

Martínez-Alier, J. (2009). Hacia un decrecimiento sostenible en las economías ricas. *Revista de economía crítica. No. 8*, pp. 121-37.

Movimiento Patria Altiva i Soberana (PAIS). (2006). *Plan de gobierno de Alianza País 2007-2011*. Quito: Movimiento PAIS.

Negri, A. (2013). Biocapitalismo y constitución política del presente. Cerbino, M. e I. Giunta (coords.) *Biocapitaismo, procesos de gobierno y movimientos sociales*. (pp. 19-42). Quito: FLACSO, Sede Ecuador.

O'Connor, M. (1994). El mercadeo de la naturaleza. Sobre los infortunios de la nauraleza capitalista. *Ecología política Cuadernos de debate internacional. No. 7*, pp. 15-34.

Osorio, J. (2014). *Estado, reproducción del capital y lucha de clases: la unidad económico/*

*política del capital.* Ciudad de México: UNAM, Instituto de Investigaciones Económicas.

Paull, J. (2013). The Rachel Carson Letters and the Making of Silent Spring. *SAGE Open. 3(3)*, pp. 1-13.

Peters, S. (2014). Post-crecimiento y buen vivir: discursos políticos alternativos o alternativas políticas? Endara, G. (coord.) *Post-crecimiento y buen vivir. Propuestas globales para la construcción de sociedades equitativas y sustentables.* (pp. 123-61). Quito: Friedrich-Ebert-Stiftung (FES-ILDIS)

Ramírez, R. (2012). *Socialismo del sumak kawsay o biocapitalismo republicano.* Quito: Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación.

Rostow, W. (1961). L*as etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES). (2007). *Plan nacional de desarrollo 2007-2011*. Quito: SENPLADES.

——— (2009). *Plan nacional para el buen vivir 2009-2013.* Quito: SENPLADES.

——— (2013). *Plan nacional para el buen vivir 2013-2017.* Quito: SENPLADES.

Sotelo, A. (2005). América Latina: de crisis y paradigmas. La teoría de la dependencia en el siglo XXI. Ciudad de México: Plaza y Valdés.

Svampa, M. (2013). ‘Consenso de los commodities’ y lenguajes de valoración en América Latina. *Nueva Sociedad. No. 244*, pp. 30-46.

Uslar Pietri, A. (1936). *Sembrar el petróleo.* Ahora. 14 de julio.

van Dijk, T. (1999). *Análisis del discurso social y político.* Quito: Ediciones Abya-Yala.

Wade, R. (2004). *Governing the Market: Economic Theory and the Role of Government in East Asian Industrialization.* Segunda edición. Princeton: Princeton University Press

# CIENCIA POSNORMAL PARA UN MUNDO POSNATURAL: EL PROBLEMA DEL ARCO MINERO DEL ORINOCO

**Max José Gómez Liendo**

**Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Miranda, Venezuela**

**mjgomez@ivic.gob.ve**

Recibido: 30/10/2016

Aceptado: 11/12/2016

**Para citar este artículo:** Gómez, M. J. (2017). Ciencia posnormal para un mundo posnatural: el problema del Arco Minero del Orinoco. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales VII*, pp. 107 - 127. Recuperado en http://iberoamericasocial.com/ciencia-posnormal-para-un-mundo-posnatural-el-problema-del-arco-minero-del-orinoco/

**Resumen:** El objetivo de este artículo es analizar el problema post-normal creado con la aprobación, por parte del gobierno venezolano, de la Zona de Desarrollo Estratégico Nacional "Arco Minero del Orinoco" (Decreto 2.248), la cual representa 12% del territorio venezolano. Nuestro enfoque de análisis se basa en una articulación teórica entre la ciencia post-normal (Funtowicz y Ravetz, 2000), la epistemología del Sur (Santos, 2009) y la ética planetaria (Boff, 2001). Abordamos brevemente cada enfoque teórico y luego elaboramos una reconstrucción no exhaustiva de algunos eventos ocurridos durante un periodo de ocho meses después de la aprobación del Decreto para mostrar, al menos parcialmente, la complejidad del conflicto. Mostramos también una visión general de las perspectivas de diferentes actores (gobierno, activistas, académicos, comunidades indígenas) para ilustrar que las mismas no necesariamente se excluyen entre sí aunque su inteligibilidad recíproca pueda no ser tan sencilla. Si la ciencia posnormal constituye el marco de discusión para la ciencia del futuro o qué será de la ciencia, y si se podrá seguir llamando como tal a la resultante de la imbricación entre diferentes estilos epistemológicos y horizontes culturales, es una interesantísima cuestión que queda abierta como parte de los desafíos de un mundo posnatural.

**Palabras clave:** Ciencia posnormal, Mundo posnatural, Epistemología del Sur, Ética planetaria, Arco Minero del Orinoco.

**Abstract:** This paper goal is to analyze the post-normal problem created by the Venezuelan government's approval of the National Strategic Development Zone "Orinoco's Mining Arch" (Decree 2,248), which represents 12% of Venezuelan territory. Our analysis approach is based on a theoretical articulation between post-normal science (Funtowicz & Ravetz, 2000), South's epistemology (Santos, 2009) and planetary ethic (Boff, 2001). We briefly discuss each theorical approach and then we elaborate a non-exhaustive reconstruction of some events through eight months after the Decree's approval to show, at least partially, the conflict's complexity. We also show a general view of the different actors' perspectives (government, local and indigenous people, social movement activists, and investors) to illustrate that their interaction is not absolutely confrontational but some intelligibility could take place. If the post-normal science is the discussion's framework for the science of the future or what will become of science, and if we can still call itself the result of the overlap between different epistemological styles and cultural horizons, it is an interesting question that remains open as part of the challenges of a post-natural world.

**Keywords:** Post-normal science, Post-natural world, South epistemology, planetary ethic, Orinoco's Mining Arch.

*Nos enfrentamos a problemas modernos para los cuales*
*ya no hay suficientes soluciones modernas*
*Boaventura de Sousa Santos*

## Introducción

En un texto reciente, el sociólogo venezolano Edgardo Lander puntualiza las cuatro tendencias globales que caracterizan la preocupante situación planetaria que vivimos:

> la crisis ambiental (no solo el calentamiento global) que está destruyendo las condiciones que hacen posible la vida; la creciente concentración de la riqueza y el poder a niveles nunca antes conocidos en la historia; la militarización acelerada del planeta (la guerra permanente, la vigilancia global, las guerras con aviones no tripulados o drones); la disminución de los derechos que las luchas populares habían conquistado en la democracia liberal, en la medida en que los sistemas políticos formalmente democráticos y las organizaciones internacionales están cada vez más pervertidos por su sumisión a los intereses del capital. (2014, p. 271-272)

La persistente creencia en el crecimiento económico ilimitado como la vía para ampliar la base material del progreso humano, desconociendo la presión sobre los llamados recursos naturales en que esto se traduce y la profundización de desigualdades en el reparto de esta supuesta riqueza, ha traspasado los límites biofísicos del planeta[5].

Si desde 1972, con la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano, realizada en Estocolmo (Suecia), se establece una preocupación mundial sobre la problemática ambiental y si ésta problemática, a poco más de cuatro décadas, aún no ha sido resuelta sino que se ha profundizado, es porque tal situación tiene un correlato directo en la insuficiencia de un patrón de conocimiento dominante y la ausencia de un diálogo con otros. La preocupante situación planetaria que vivimos es, entonces, causa y producto de una crisis epistemológica.

Esta crisis se plantea como una omisión de la diversidad de experiencias y expectativas sociales existentes y posibles. La visión, los sonidos, el gusto, el tacto, el olor, la estética, la sensibilidad ética, las escalas de valores, lo cualitativo, las formas, los sentimientos, las motivaciones, las intenciones, la conciencia, el espíritu quedan anuladas en una racionalidad represiva que reduce la razón a técnica, instrumentalizando nuestras relaciones y concepciones del mundo, organizando así la vida social en contra de la naturaleza (Bookchin, 1999 en Velasco Páez, 2014).

5 Los debates en torno al devenir de la humanidad como fuerza geológica son ilustrativos de esta cuestión y, por tanto, los marcos conceptuales interpretativos construidos para abordar este asunto revelan la dimensión política de los procesos epistemológicos llevados a cabo. Para un acercamiento al tema de los límites planetarios véase Rockström *et al* (2009) y Steffen *et al* (2015a); para comprender la trayectoria de la llamada 'Gran Aceleración' y el concepto de Antropoceno véase Steffen *et al* (2015b) y para una crítica a la narrativa que este concepto genera véase Malm y Hornborg (2014).

En este marco, la propuesta de una *ciencia posnormal*, desarrollada por Silvio Funtowicz y Jerome Ravetz (2000) nos parece importante en, al menos, tres sentidos: uno, abre caminos hacia la democratización del conocimiento, advirtiendo el fin de la verdad científica absoluta (Boada, 2000); dos, permite avanzar en estudios retrospectivos de cómo se dieron o suprimieron debates en torno a problemas y/o participaciones posnormales como, por ejemplo, las semillas modificadas genéticamente o la agroecología (Martínez Alier, 2000); y tres, involucra en la discusión a diversos agentes hasta hace poco ignorados por los expertos científicos y las administraciones gubernamentales (Hidalgo, 2000).

El presente trabajo persigue, entonces, dos propósitos: por un lado, explora la propuesta de la ciencia posnormal y se plantea articularla teóricamente con la epistemología del Sur (Santos, 2009) y la ética planetaria (Boff, 2001); por otro, analiza, a la luz del propósito anterior, el problema posnormal generado por la firma del Decreto 2,248, de fecha 24 de febrero de 2016, publicado en Gaceta Oficial 40,855 mediante el cual se crea la Zona de Desarrollo Estratégico Nacional "Arco Minero del Orinoco" (en adelante, AMO)[6].

Para el primer propósito comenzaremos revisando el trabajo de Funtowicz y Ravetz, ahondando en los aspectos que nos parecen importantes, para proseguir con la articulación teórica que nos proponemos. Ello requerirá comentar brevemente en qué consiste cada uno de esos planteamientos y poder hacer, en el proceso, las respectivas conexiones. En el caso del segundo propósito, partiremos con un breve contexto del surgimiento del Decreto, en qué consiste el mismo y realizaremos, a poco más de ocho meses de su firma, una reconstrucción no exhaustiva de algunos acontecimientos. Esto permitirá transmutar nuestra discusión teórica en una *herramienta analítica* que nos acerque a la complejidad de la situación y aporte algunos elementos en aras de comprender los desafíos que implican los problemas posnormales.

## Urgencias, incertidumbres y valores en conflicto: la ciencia posnormal

Para Funtowicz y Ravetz (2000) la ciencia evoluciona en la medida que sea capaz de dar respuesta a los principales desafíos de cada momento histórico. De las cuatro tendencias globales que mencionamos al inicio del trabajo se desprenden dos problemáticas centrales: el riesgo ambiental y la equidad entre los pueblos. "Reconocer a los sistemas naturales reales [y también a los sociales] como complejos y dinámicos" (p. 23), implica moverse hacia una ciencia donde la impredictibilidad, la incompletud y la pluralidad de perspectivas legítimas constituyen su base de acción.

> El modelo para la argumentación científica ya no es la deducción formalizada sino el diálogo interactivo. La nueva ciencia paradigmática ya no puede permitir que sus explicaciones no se relacionen con el espacio, el tiempo y el proceso; la dimensión histórica, incluyendo la reflexión humana sobre el cambio pasado y futuro, se transforma en una parte integrante

6 La Gaceta Oficial puede ubicarse, consultarse en línea y/o descargarse a través del siguiente enlace: http://www.tsj.gob.ve/es/web/tsj/gaceta-oficial

> de la caracterización científica de la naturaleza y de nuestro lugar en ella. (Funtowicz & Ravetz, 2000, p. 24)[7]

En este diálogo interactivo, la ciencia aplicada a temas políticos no puede obviar los valores en conflicto que se presentan en los procesos de decisión para la resolución de problemas. Fuera del laboratorio, y nos atrevemos a decir que también dentro de él, "el científico es un ciudadano como cualquier otro" (Funtowicz & Ravetz, 2000, p. 29). La especificidad de su conocimiento no implica supremacía sobre otros tipos, igualmente legítimos y necesarios. Su capacidad de abstracción sobre la incertidumbre y los valores ha creado un universo de hechos incuestionables que empiezan a ser puestos en tensión por el alcance global y la complejidad estructural de los riesgos que enfrentamos. Aunque esto no es afirmado por Funtowicz y Ravetz, lo anterior no significa la desmaterialización de la vida, sino el reconocimiento de su significación cultural[8].

"Los aspectos sociales de la ciencia están transformándose en la medida en que sus practicantes pierden el carácter de expertos exclusivos" (Funtowicz & Ravetz, 2000, p. 29-30): la insuficiencia de la *expertise* para resolver por sí misma los grandes problemas que nos aquejan no significa la inutilidad del conocimiento científico, sino la necesidad de reinventar su práctica social y sus estructuras intelectuales a la luz de nuevos desafíos.

> La ciencia no siempre puede proporcionar teorías basadas en experimentos para explicarlos y predecirlos y frecuentemente en el mejor de los casos sólo logrará modelos matemáticos y simulaciones computacionales, que son esencialmente no testeables. Sobre la base de tales inputs inciertos, deben tomarse decisiones bajo condiciones de urgencia. En consecuencia, como la ciencia no puede proceder sobre la base de predicciones fácticas, apelará tan sólo a pronósticos políticos. (Funtowicz & Ravetz, 2000, p. 30-31, cursivas en el original).

Apelar a pronósticos no torna irrelevante el rol de los científicos, lo redefine en aras de asegurar la calidad de la información que proporciona como base para la toma de decisiones políticas. En este sentido, la evaluación de dicha calidad ya no recae únicamente en una comunidad cerrada de pares, ni se restringe a los productos finales de su actividad, debe incluir ahora el proceso epistemológico en sí y en última instancia a las personas, es decir, abrir y extender la comunidad de pares a todos lo que ponen algo en juego en un determinado problema (Funtowicz & Ravetz, 2000, p. 35-36).

Un problema posnormal es definido, entonces, como aquel donde "los hechos son inciertos, los valores están en disputa, lo que se pone en juego es alto y las decisiones son urgentes" (Funtowicz & Ravetz, 2000, p. 36). Estos atributos son contrarios a los que, hasta el momento, se caracterizaron

7 Véase también el trabajo de Luis Damiani (2016) para una introducción al debate entre las perspectivas internalistas y externalistas en los estudios sociales de la ciencia.

8 Si diferentes formas de conocimiento no pueden coexistir, sino que una se impone al resto de las otras, asumiéndose como la única forma válida y permisible, el carácter democrático de nuestras sociedades modernas se vacía de sentido. Los asuntos epistemológicos no pueden desvincularse de contextos políticos y culturales (Feyerabend, 1978 en Lander, 2016).

como los rasgos tradicionales de la ciencia, a saber, su certeza y su neutralidad valorativa.

La estrategia científica para abordar tales problemas es diseñada y explicada por medio de un diagrama heurístico (ver figura 1), donde el eje de las abscisas representa el nivel de incertidumbre y el de las ordenadas lo que está en juego, dividiendo el plano en tres regiones: el área de la ciencia normal aplicada, el nivel de la consultoría profesional y la ciencia posnormal (Funtowicz, 1993, p. 42-43).

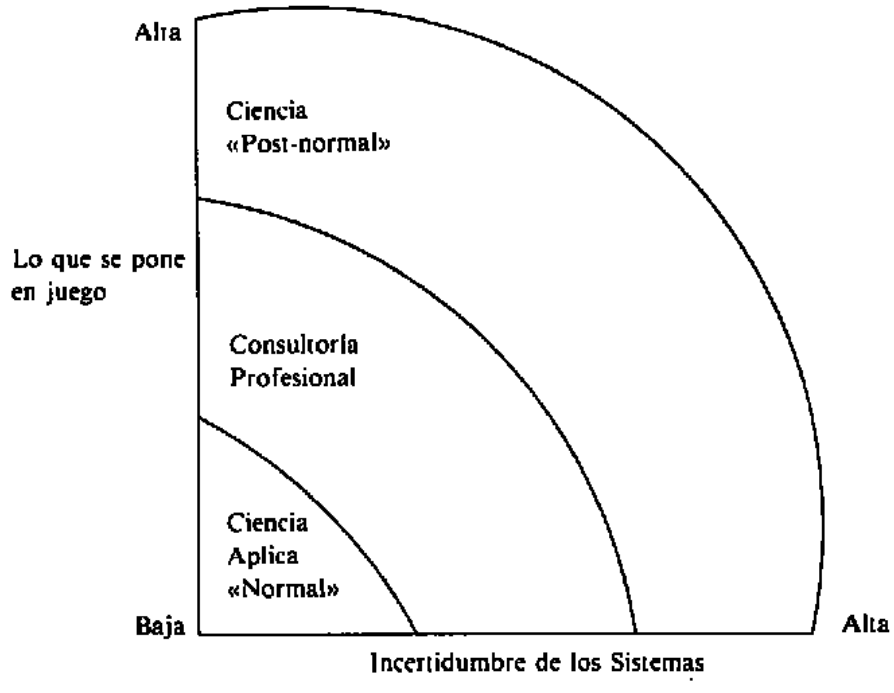



**Figura 1.** Diagrama heurístico de los tres tipos de ciencia

**Fuente:** Funtowicz (1993: 42)

En el área de la ciencia normal aplicada, el caso de la 'revolución verde' es sintomático: se pretendía resolver los problemas de la agricultura tropical campesina sobre la base de la aplicación de conocimientos científicos de las zonas de agricultura templada, ignorando condiciones sociales y consecuencias socio-ecológicas. Como resultado de las críticas a tal insensibilidad epistemológica, diversos actores, más allá de los científicos, los financistas y usuarios directos, empiezan a ser incorporados como participantes legítimos en los procesos de decisión (Funtowicz & Ravetz, 2000, p. 41).

De lo anterior puede desprenderse la idea de la imposibilidad de asumir a la ciencia aplicada como ciencia normal, toda vez que la información por ella generada será usada por diversos actores con consecuencias diferenciadas tanto para ellos como para los no usuarios, directa o indirectamente afectados por una determinada resolución y, por tanto, la comunidad de pares debe extenderse indefectiblemente. Si el científico es un ciudadano incluso dentro del laboratorio, lo que está en juego está presente desde el momento de la formulación del proyecto de investigación. Aunque ésta cuestión no es abordada en detalle por Funtowicz y Ravetz, la respuesta que ofrecen reside en el nivel bajo de ambos ejes, lo que traduce la incertidumbre a un asunto de carácter técnico.

En la medida en que ambos ejes vayan aumentando su nivel, entraremos al campo de la consultoría profesional. Allí, de entrada, hay una tensión entre los roles tradicionales del científico y las demandas de los solicitantes de un determinado servicio. El elemento personal, o el 'juicio de los expertos', sustituyen los datos experimentales, siendo necesario asegurar la calidad de los propios asesores. Sin embargo, dado que el 'conocimiento personal' es tan diverso como los distintos intereses de distintas

personas, abogar por el privilegio epistemológico de algún actor resulta problemático (Funtowicz & Ravetz, 2000, p. 44-46).

Quién establece los términos de la conversación, dada la urgencia en la decisión, no es transparente en el trabajo de Funtowicz y Ravetz, aunque puede inferirse que el uso de los aspectos técnicos de la ciencia como pruebas acerca de la calidad de expertos particulares, hace de los mismos el tamiz por el cual se toma una resolución. En otros términos, es la misma inquietud que se formula Joan Martínez Alier (2000) al preguntar "si esas comunidades extendidas de evaluadores incluyen a todos por igual" (p. 15)[9] y, como él mismo adelanta, está es una cuestión relevante para estudios posteriores.

Los niveles más altos de ambos ejes lo constituyen las incertidumbres epistemológicas o éticas, siempre presentes en nuestro acercamiento a las problemáticas ambientales globales. Son los terrenos de la ciencia posnormal, donde la "ignorancia de la ignorancia" es una actitud peligrosa que debe evitarse a toda costa (Funtowicz & Ravetz, 2000, p. 48-49). Aquí se invierten los términos de la ciencia tradicional aplicada a temas políticos: los 'hechos duros' se han transformado en *inputs* científicos 'blandos' y los 'valores blandos' en compromisos 'duros' que determinarían el éxito de las políticas que se lleven a cabo para la resolución de un problema (Funtowicz & Ravetz, 2000, p. 51).

Ciertamente, las incertidumbres epistemológicas y éticas no implican una parálisis, incluso en los casos en que aparecen agentes como las generaciones futuras, las otras especies y el ambiente planetario en su totalidad. Recordemos que las decisiones son cada vez más urgentes. Lo importante es tener presente, al menos, dos cuestiones que nos parecen centrales: por un lado, que el diálogo posnormal en contextos de incertidumbre y valores en conflicto involucra a un número creciente de instituciones y movimientos sociales y culturales cada vez más amplios; por otro, que un número de temas no tradicionales (la ética, la interculturalidad, la justicia socio-ecológica e intergeneracional, entre otros) empiezan a entrar en el foco de atención de la ciencia, reinventando sus prácticas sociales y estructuras intelectuales[10].

> La calidad se transforma en el principio organizador de la ciencia posnormal porque el viejo ideal de verdad ya no es sostenible o relevante. Dado que ningún experto particular puede proporcionar certeza para las decisiones políticas, ningún experto puede pretender un monopolio de la sabiduría o de la competencia para su perspectiva especial. La forma de diálogo que está surgiendo en relación a los grandes problemas se basa en el reconocimiento de una pluralidad de perspectivas legítimas, cada una de ellas con sus poderes básicos, compromisos especiales [...] Su meta no debería establecer qué voz única está en lo

9 Esta inclusión debe ser sustantiva y no meramente formal, trascendiendo la idea liberal de *tolerancia*: no se trata de la tolerancia como indulgencia que un sujeto A experimenta frente a un sujeto B, C o D, como si se tratara de un favor que el tolerante (A) hace a los tolerados (B, C o D), perdonando la "inferioridad" del otro que agradecería, entonces, la "bondad" del tolerante. Lo que una tolerancia "posliberal" demanda es el *respeto* al que es diferente y no su negación por ese hecho. En el diálogo interactivo entre unas y otras experiencias sociales, conocemos, comprendemos y resolvemos juntos los problemas que nos aquejan (Freire, 2014, p. 25-26).

10 El texto de Hebe Vessuri (2000), *La ciencia y sus culturas*, puede ser leído, a la luz de este planteamiento, como *La ciencia y sus transiciones*, toda vez que, como ella muy bien apunta "la ciencia, como producto cultural en sí misma, es una parte integrante fundamental del caleidoscopio multicultural y está en constante e imprevisible transformación" (párr. 21).

> 'correcto', mostrando a los otros como inevitablemente 'errados'. Antes bien, los temas políticos en juego deben ser negociados y mediados. (Funtowicz & Ravetz, 2000, p. 73)

## Ausencias y presencias: la epistemología del Sur

Si la ciencia posnormal, al ser ciencia con la gente, implica una epistemología política, la propuesta de Boaventura de Sousa Santos también reivindica ese aspecto, en un sentido mucho más politizado que el de Funtowicz y Ravetz, al entender por epistemología del Sur

> la búsqueda de conocimientos, y de criterios de validez del conocimiento, que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido victimizados, explotados y oprimidos por el colonialismo y el capitalismo globales. (2009, p. 12)

La exclusión sistemática de estos conocimientos es lo que él ha llamado epistemicidio y, por tanto, las acciones encaminadas a recuperar estos saberes no son únicamente un acto de justicia social, sino también de justicia cognitiva. No puede haber una sin la otra.

Sucintamente, lo que nos interesa resaltar de su propuesta, en este trabajo, es la crítica a la razón metonímica por medio de una sociología de las ausencias y sus ecologías. El siguiente pasaje es ilustrativo:

> La razón metonímica está obcecada por la idea de totalidad bajo la forma de orden. No hay comprensión ni acción que no se refiera a un todo, el cual tiene primacía absoluta sobre cada una de las partes que lo componen. Por esa razón, hay sólo una lógica que gobierna tanto el comportamiento del todo como el de cada una de sus partes. Hay, pues, una homogeneidad entre el todo y las partes y éstas no tienen existencia fuera de la relación con la totalidad. Las variaciones posibles del movimiento de las partes no afectan al todo y son vistas como particularidades. La forma más acabada de totalidad para la razón metonímica es la dicotomía, ya que combina, del modo más elegante, la simetría con la jerarquía. La simetría entre las partes es siempre una relación horizontal que oculta una relación vertical. Esto es así, porque, al contrario de lo proclamado por la razón metonímica, el todo es menos y no más que el conjunto de las partes. En verdad, el todo es una de las partes transformada en término de referencia para las demás. Por ello, todas las dicotomías sufragadas por la razón metonímica contienen una jerarquía. (Santos, 2009, p. 103-104)

Uno de los ejemplos más eficaces, por su repercusión planetaria, para entender esta crítica está en la relación dicotómica entre países desarrollados y subdesarrollados. El todo de esta relación es la idea de desarrollo que aparece como totalidad bajo la forma de orden, homogeneizando el todo con las partes y produciendo la inexistencia de otras experiencias sociales. Está contracción del presente, como la llama Santos, impide ver cómo una de las partes, en este caso los llamados países industrializados, se transformó en término de referencia para las demás y cómo existen, aquí

y ahora, otras relaciones más allá de la idea totalizante del desarrollo[11].

De igual manera, el capitalismo como totalidad bajo la forma de orden económico y la modernidad como totalidad bajo la forma de orden civilizatorio son, también, ejemplos de cómo opera la razón metonímica. En este último caso, la conquista y colonización de América fundó la relación dicotómica entre civilización y barbarie que ha estado como telón de fondo en las "actualizaciones" de esta razón dominante.

Éste es el marco en el que la *sociología de las ausencias* viene a demostrar, mediante sus investigaciones, que "lo que no existe es, en verdad, activamente producido como no existente, esto es, como una alternativa no creíble a lo que existe" (Santos, 2009, p. 109). Para el caso que aquí nos concierne, una de las preguntas fundamentales a formular sería ¿qué existe en los saberes más allá de su relación dicotómica con el conocimiento[12]?, ¿qué existe en los valores en conflicto más allá de sus relaciones antagónicas en el marco de un problema posnormal?

La contracción del presente que realiza la razón metonímica, y que la sociología de las ausencias viene a combatir, opera por medio de cinco lógicas que producen la inexistencia de otras experiencias sociales: uno, la *monocultura del saber* o la constitución de la ciencia moderna y de la alta cultura en criterios únicos de verdad y de cualidad estética; dos, la *monocultura del tiempo lineal* o la idea según la cual la historia tiene un sentido y una dirección única y conocida; tres, la *lógica de la clasificación social* que asume algunos atributos como "insuperablemente inferiores" y, por tanto, naturaliza las diferencias jerarquizadas; cuatro, la *lógica de la escala dominante* como totalidad bajo la forma de un orden universal y global; y cinco, la *lógica productivista* o la monocultura de los criterios de productividad capitalista, donde el crecimiento económico es un objetivo racional incuestionable (Santos, 2009, p. 110-112).

A cada una de estas lógicas, Santos (2009) contrapone una ecología o "práctica de agregación de la diversidad a través de la promoción de interacciones sustentables entre entidades parciales y heterogéneas" (p. 113). Frente a la primera lógica de producción de la inexistencia, la *ecología de los saberes* resalta que la búsqueda de credibilidad para otros conocimientos no científicos no implica el descrédito de la ciencia, sino su utilización contrahegemónica, creando nuevas formas de relacionamiento entre unos y otros, sin que esto signifique atribuir igual validez a todos los tipos de

11 Una interesantísima crítica postestructuralista sobre el desarrollo, devenida ya en un clásico de referencia mundial, es el texto de Escobar (2012 [1995]); para uno de los primeros trabajos colectivos críticos en torno al desarrollo véase la obra compilada por Wolfgang Sachs (1996 [1992]). Recientemente, y a la luz del llamado giro a la izquierda ocurrido en varios países latinoamericanos durante la primera década del presente siglo, el Grupo de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo de la Fundación Rosa Luxemburgo (Lang & Morkani, 2011) retomó la idea de ir más allá de éste; por último, el trabajo coordinado por Santos (2011 [2002]) es ilustrativo de la multiplicidad de formas de producción existentes fuera de la relación con la totalidad bajo la forma de orden económico capitalista.

12 Asumir las palabras conocimiento y saber como sinónimos, más allá de ser el significante de procesos sociales y culturales diferenciados, rompe con la mirada común de asociar conocimiento con lo científico, ergo, lo moderno y el saber a lo ancestral, lo no moderno. Esa mirada supone que el saber es un episteme que se consumaría como conocimiento en la ciencia que lo haría desaparecer como tal, planteando una división maniquea entre lo que todavía no es científico y lo que lo es definitivamente, como si el saber fuera "un almacén de materiales epistemológicos" (Foucault, 2006, p. 310) cuya razón de ser reside en su potencial uso y apropiación por parte de la ciencia (Canino y Gómez, 2016). Nótese que esta distinción dicotómica entre conocimiento y saber es otra expresión de la razón metonímica (la ciencia como totalidad bajo la forma de orden cognitivo), de allí la importancia de la pregunta que aquí formulamos.

saber. Se trata, entonces, de una discusión pragmática entre criterios de validez alternativos que no descalifique de entrada lo que no se ajuste al canon epistemológico del conocimiento científico (Santos, 2009, p. 115-116).

¿Es la ciencia posnormal un uso contrahegemónico de la ciencia?, ¿el diálogo posnormal es un diálogo pragmático? Provisionalmente, podemos afirmar, por un lado, que si bien la propuesta de Funtowicz y Ravetz no está tan politizada como la de Santos, en el sentido de hacer o no explícita la relación entre poder y saber, el ejemplo de la economía ecológica como ciencia posnormal, al "no pretender neutralidad ética, ni indiferencia con respecto a las consecuencias políticas de sus argumentos" (Funtowicz & Ravetz, 2000, p. 71), implica una actitud del científico diferente a la estándar que al reconocer una diversidad de perspectivas legítimas, reinventa sus estructuras intelectuales.

Ahora bien, qué tan contrahegemónica es, o no, la ciencia posnormal dependerá, si lo establecemos en los términos que define Santos para su epistemología del Sur, de qué tanto denuncia y confronta la violencia, la explotación y la opresión del capitalismo y el colonialismo global en, al menos, los dos desafíos que Funtowicz y Ravetz reconocen como las tareas colectivas más grandes de nuestro tiempo: el riesgo ambiental global y la equidad entre los pueblos.

Por otro lado, el diálogo que promueve la ciencia posnormal es, desde el lugar de enunciación de Funtowicz y Ravetz (2000), un diálogo eminentemente pragmático. A diferencia de Santos, no se proponen la búsqueda de criterios de validez para los conocimientos subalternizados, sino cómo asegurar y mantener la calidad de la información científica en contextos de "mezcla y combinación de destrezas, en parte técnicas y en parte personales" (p. 74), para enriquecer la comprensión de un determinado problema.

Frente a la monocultura del tiempo lineal, la *ecología de las temporalidades* recupera y da a conocer la diversidad de prácticas y sociabilidades portadoras de códigos temporales diferentes al canon temporal de la modernidad capitalista occidental, propiciando un nuevo tipo de sapiencia que Santos (2009) denomina como multitemporalidad. Un ejemplo emblemático de lo anterior sería la heterogeneidad de prácticas agrícolas que van desde las perspectivas ecológicas hasta las controvertidas "revoluciones verdes" del agrobusiness.

El desafío para la ciencia posnormal sería, en este punto, reconocer que lo que se pone en juego son valoraciones del más amplio espectro y, en el caso de los problemas de riesgo ambiental, la diversidad de códigos temporales de los distintos actores es una variable fundamental que no puede ser obviada en el diálogo pragmático entre distintas formas de conocimiento: pensemos, por ejemplo, en los proyectos mineros y las tensiones entre, al menos, una temporalidad económica (en cuánto tiempo se recuperará la inversión realizada), una temporalidad ecológica (cuánto tiempo tomó la constitución de un determinado ecosistema) y una temporalidad política (cómo y en cuánto tiempo se pueden remediar los impactos ocasionados).

Ante la lógica de la clasificación social, la *ecología de los reconocimientos* propone articular el principio de igualdad y el principio de diferencia, abriendo espacios para la posibilidad de la equidad

(la igualdad-en-la-diferencia)[13]. Al dilatar el presente, la sociología de las ausencias, por medio de esta ecología, ensancha la cantidad de experiencias sociales existentes y demanda una no tan sencilla inteligibilidad recíproca (Santos, 2009, p. 120-121). Este punto, nos parece, es el nudo gordiano de toda reflexión teórico-práctica sobre la articulación de conocimientos.

Las dos últimas ecologías, la *ecología de las transescalas* y la *ecología de las productividades*, reivindican la defensa del lugar como ventana a una pluralidad de aspiraciones sociales que amplían la "conversación de la humanidad" (Dewey, 1969 en Santos, 2009, p. 122). En ese proceso, las iniciativas situadas no necesariamente son un proyecto coherente pero que, sin embargo, resaltan por una concepción amplia de la "economía", al incorporar otras dimensiones de la vida social como la participación democrática, la sustentabilidad ambiental, la equidad racial, étnica y cultural, y la solidaridad transnacional.

Esta sociología, y sus respectivas ecologías, convierten las ausencias en presencias y este proceso requiere tanto de imaginación epistemológica como de imaginación democrática:

> La imaginación epistemológica permite diversificar los saberes, las perspectivas y las escalas de identificación, análisis y evaluación de las prácticas. La imaginación democrática permite el reconocimiento de diferentes prácticas y actores sociales. Tanto la imaginación epistemológica como la imaginación democrática tienen una dimensión deconstructiva y una dimensión reconstructiva. (Santos, 2009, p. 125-126)

## Del cuidado al holismo: la ética planetaria

La ciencia posnormal está transversalizada por una preocupación ética. El asegurar y mantener la calidad de la información que suministra, así como el reconocimiento de la pluralidad de personas que ponen algo en juego y la necesidad de entrar en diálogo con ellas son algunos rasgos que evidencian dicha preocupación. En esta sección, articularemos la propuesta de Funtowicz y Ravetz con los planteamientos de Leonardo Boff, concretamente, aquellos relacionados a los imperativos mínimos para hablar de una ética mundial.

Para Boff (2001) *ethos* es el conjunto de intuiciones, valores y principios que orientan las relaciones humanas con la naturaleza, la sociedad, las alteridades con uno mismo y con el sentido trascendente de la existencia que, para él, es Dios. "Toda ética nace de una nueva óptica" (p. 18).

El primero de estos imperativos es una *ética del cuidado* como "razón cordial que respeta y venera el misterio que se cela y se desvela en cada ser del universo y de la Tierra" (Boff, 2001, p. 75). Aquí lo interesante es la conversión de lo incierto como misterio de la vida y, por tanto, susceptible de respeto y veneración. Qué tanto hay de sustrato teológico en la formulación e implementación del

13 Esta *problemática de la alteridad* ya había sido planteada por el lingüista francés de origen búlgaro Tzvetan Todorov: "¿cómo podemos aceptar al otro, que es distinto a nosotros, como igual y como diferente? (1984 en Escobar, 2005, p. 123). De igual manera, las reflexiones críticas de Levinas sobre Heidegger demandan una ética de la diferencia no presente en la ontología de éste. Para un acercamiento a este debate, desde la perspectiva modernidad/colonialidad, véase Maldonado-Torres (2007).

principio de precaución constituye un interesantísimo campo para la investigación.

La *ética de la solidaridad* se fundamenta en tres aspectos: su carácter óntico y político (todos los seres son seres-de-relación y por ello están inter-retro-conectados y son recíprocamente solidarios), su visión ecocéntrica (la biosfera es un patrimonio común para toda la vida) y su disposición subjetiva, ampliando la personalidad jurídica a plantas, animales, ríos, ecosistemas, paisajes y enriqueciendo el concepto de democracia como una biocracia y una cosmocracia donde todos los elementos de la vida componen los distintos niveles de la sociabilidad humana (Boff, 2001, p. 77-79).

Por su parte, la *ética de la responsabilidad* (como capacidad de respuesta, *responsum*) aborda tres ámbitos, a saber, la responsabilidad respecto al medio ambiente, la responsabilidad ante la calidad de vida de todos los seres y la responsabilidad generacional (Boff, 2001, p. 80-81).

En la *ética del diálogo* es donde se establece el principio de la reciprocidad, esto es, el mutuo reconocimiento de diferentes sujetos como interlocutores válidos y responsables del acto comunicativo[14].

La ética de la compasión y la liberación como "[...] la actitud de sufrir con el padecimiento del otro y de participar de sus luchas de liberación" (Boff, 2001, p. 84) resalta el carácter político de la propuesta de Boff que, cabe destacar, está situada entre la teología de la liberación y la ecología profunda. Este punto puede resultar problemático para una ciencia posnormal toda vez que ésta nunca se ha asumido como una práctica de activismo político, más si como una epistemología política. El diálogo posnormal ya implica la toma de posición por parte de cada uno de los que ponen algo en juego, incluido el científico que en todo momento es, también, un ciudadano. En ese sentido, posicionarse es un acto fundamentalmente político: qué se investiga, cómo se investiga, por qué se hace, para qué se hace, para quién o para quiénes y desde dónde se hace.

Por último,

> La perspectiva [ética] holística no consiste en la suma de todos los puntos de vista (que siempre son la vista de un punto), sino en la capacidad de ver la transversalidad, es decir, la capacidad de detectar las inter-retro-relaciones de todo con todo. Economía, gestión y cálculo tienen que ver con filosofía, arte y religión. Nada existe en yuxtaposición o desvinculado del todo. Las partes están en el fondo, y el todo, como en un holograma, se refleja en cada parte. Adaptabilidad, versatilidad, asociación, aprendizaje continuo, regeneración, reciclaje y sinergia son algunas de las características de la perspectiva holística. (Boff, 2001, p. 86)

Estas características son necesarias para el desenvolvimiento pragmático de la ciencia posnormal en el diálogo y la participación que ella fomenta. Su objetivo fundamental, en ese contexto donde la impredictibilidad, la incompletud y la pluralidad de perspectivas legítimas constituyen su base de

14 "Cuando dos personas o más se encuentran a dialogar, a conversar, a cambiar impresiones sobre cosas, hay, en cierto modo, dos mundos, dos cosmovisiones, dos o más forjadores de constelaciones que se confrontan. No es la misma visión del mismo mundo lo que entra en diálogo, son diferentes aproximaciones, interpretaciones, intereses los que entran en juego en la conversación. Son dos o más historias vivientes las que entran en contacto" (Canino y Gómez, 2016, p. 102).

acción, ha de ser el buscar lo transversal en la heterogeneidad de miradas sobre un tema y detectar cómo esas ópticas pueden relacionarse, o no, las unas con las otras.

## Un problema posnormal en pleno desarrollo: el Arco Minero del Orinoco

El pasado mes de febrero el gobierno venezolano, en un evento frente a 150 empresas internacionales, activó el Motor Minero como parte de un programa económico para "superar" el rentismo petrolero y fortalecer el aparato productivo, reactivando así el flujo de divisas que ingresarían al país ante la caída de los precios del barril de petróleo[15].

En esa dirección, se firmó el decreto de creación del AMO con el objetivo de estimular sectorialmente las actividades asociadas a los recursos minerales en el país, "con criterio de soberanía, sustentabilidad y visión sistémica" (Decreto 2,248, artículo 1). La Zona "creada" abarca una superficie de 111,843 kilómetros cuadrados (un 12% del territorio nacional, ver figura 2), dividida en cuatro áreas según su "potencialidad económica" en diamantes (color perla), oro (amarillo), hierro (marrón) y coltán (azul). Sin embargo, a pesar de lo indicado en el decreto, se desconocen los términos de las negociaciones, así como los criterios de soberanía, lo que constituiría una amenaza a nuestra diversidad biocultural.

**Figura 2.** Mapa del AMO

**Fuente:** Correo del Orinoco (26-02-2016)[16]

Esto ha suscitado diferentes reacciones en diversos sectores sociales (activistas[17], académicos[18],

15 Presidente Maduro activó el Arco Minero del Orinoco. Alba Ciudad. 24-02-2016. Recuperado de: http://albaciudad.org/2016/02/arco-minero-del-orinoco/ [Consultado el 25 de febrero de 2016].

16 La Agenda Económica Bolivariana Avanza. Las potencialidades mineras del país garantizan independencia económica. *Correo del Orinoco*. 26-02-2016. Recuperado de: http://www.correodelorinoco.gob.ve/tema-dia/potencialidades-mineras-pais-garantizan-independencia-economica/ [Consultado el 01 de marzo de 2016]. Nótese la diferencia en el tamaño de la superficie indicado en el mapa versus el estipulado en el decreto. La diferencia está en la zona verde en la esquina inferior izquierda de la imagen, el Proyecto Especial Ikabaru, que no está contemplado en el decreto de creación del AMO: cómo aparece en este mapa o por qué no está en el decreto son algunos de los aspectos opacos y complejos de la discusión sobre este mega proyecto extractivo. Para un análisis detallado del AMO y los dilemas del mismo para el proyecto país del actual gobierno nacional véase Terán Mantovani (2016a, 2016b).

17 Colectivos luchan por detener ecocidio por explotación del "Arco Minero". *Aporrea*. 29-03-2016. Recuperado de: http://www.aporrea.org/actualidad/n288079.html [Consultado el 29 de marzo de 2016]

18 Un exhorto al Gobierno Nacional Bolivariano: "Detener el ecocidio minero en la cuenca del Orinoco es urgente".

comunidades indígenas[19], por nombrar algunos) en rechazo a este proyecto. Cada uno de estos agentes, en términos de lo expuesto por Funtowicz y Ravetz, ponen algo en juego y sus compromisos valorativos entran en conflicto con los de aquellos que respaldan el AMO[20].

Desde finales de febrero hasta el momento de escribir estas líneas han ocurrido una serie de acontecimientos, de los cuales resaltamos los siguientes:

- El 8 de marzo, mediante Decreto 2,265 publicado en Gaceta Oficial 40,864, el Ejecutivo Nacional crea la Comisión Presidencial de Desarrollo Ecosocialista y Salvaguarda de los Derechos de los Pueblos Indígenas en la Actividad Minera, como órgano consultivo y asesor, multidisciplinario e interinstitucional.

- El 30 de marzo se realizó un foro público en la Universidad Nacional Experimental de las Artes (UNEARTES), siendo éste el primer espacio donde se plantea abiertamente la disputa de valores en torno al AMO. Allí se dio lectura a un manifiesto que sería entregado al día siguiente en la sede de Petróleos de Venezuela, Sociedad Anónima (PDVSA)[21].

- El 31 de marzo se concreta la concentración frente a la sede de PDVSA y se hace entrega del Manifiesto del Poder Popular por la Vida Plena[22].

- Dos meses después, el 31 de mayo, se realizó una concentración en las inmediaciones del Tribunal Supremo de Justicia (TSJ) para entregar un recurso contencioso administrativo de nulidad contra el AMO. Este evento evidenció algunas tensiones entre los propios grupos opuestos a este mega proyecto extractivo[23].

- El 7 de junio el Presidente Maduro crea el Ministerio del Poder Popular para el Desarrollo Minero Ecológico. Si esta medida, por demás polémica al suponer que la actividad minera es ecológica,

*Rebelión*. 19-04-2016. Recuperado de: http://www.rebelion.org/noticia.php?id=211312 [Consultado el 20 de abril de 2016]; Comunicado ecofeminista versus el extractivismo minero en la Orinoquia. *Rebelión*. 02-06-2016. Recuperado de: http://www.rebelion.org/docs/212954.pdf [Consultado el 05 de junio de 2016].

19 Pueblos indígenas rechazaron el Arco Minero del Orinoco propuesto por Maduro: piden evitar un etnocidio. *NTN24 Venezuela*. 5-05-2016. Recuperado de: http://www.ntn24.com/noticia/pueblos-indigenas-rechazaron-la-mineria-ilegal-y-el-arco-minero-del-orinoco-propuesto-por-maduro-99878 [Consultado el 06 de mayo de 2016]

20 Cooperativistas suman apoyo al Arco Minero del Orinoco. *Nueva Prensa de Guayana*. 18-05-2016. Recuperado de: http://www.nuevaprensa.com.ve/node/11364 [Consultado el 21 de mayo de 2016]; UCAB Guayana: Arco Minero atenta contra el ambiente y despojar nuestros recursos. *Correo del Caroní*. 02-06-2016. Recuperado de: http://www.correodelcaroni.com/index.php/economia/item/45747-ucab-guayana-arco-minero-atenta-contra-el-ambiente-y-despojar-nuestros-recursos [Consultado el 05 de junio de 2016]; Más de 180 comunidades indígenas participarán en desarrollo del Arco Minero del Orinoco. *Agencia Venezolana de Noticias*. 03-08-2016. Recuperado de: http://www.avn.info.ve/contenido/m%C3%A1s-180-comunidades-ind%C3%ADgenas-participar%C3%A1n-desarrollo-del-arco-minero-del-orinoco [Consultado el 4 de agosto de 2016]. El caso de la Universidad Católica Andrés Bello, núcleo Guayana, es interesante: aun cuando manifiesta abiertamente una preocupación ambiental, su manifiesto es una hoja de ruta que puede ser interpretada como una serie de recomendaciones al gobierno, dentro de las cuales la creación de "un ministerio específico" para el área minera fue materializada por el Ejecutivo Nacional.

21 Apagar el Motor Minero: problema de vida o muerte. *Aporrea*. 31-03-2016. Recuperado de: http://www.aporrea.org/actualidad/n288200.html [Consultado el 04 de abril de 2016]

22 Entregan Manifiesto Popular contra el Arco Minero en PDVSA La Campiña. *Aporrea*. 01-04-2016. Recuperado de: http://www.aporrea.org/energia/n288251.html [Consultado el 04 de abril de 2016]

23 Se concretó la concentración ante el TSJ contra el Arco Minero. *La izquierda diario*. 02-06-2016. Recuperado de:http://www.laizquierdadiario.com.ve/Se-concreto-la-concentracion-ante-el-TSJ-contra-el-Arco-Minero?id_rubrique=5442 [Consultado el 5 de junio de 2016]

responde a las críticas realizadas para el momento u a otros intereses en disputa es otro aspecto opaco y complejo de la discusión (para una hipótesis al respecto ver nota 16, *supra*)[24].

- Una semana después, la Asamblea Nacional (de mayoría opositora al gobierno nacional) aprueba un acuerdo en el cual rechaza y desconoce el Decreto 2,248[25].

- A poco menos de un mes de dicho acuerdo, el mismo parlamento aprueba el 12 de julio, en primera discusión, el proyecto de Ley y reforma parcial del Decreto 295 con rango y fuerza de Ley de Minas[26]. Este hecho llama la atención por, al menos, dos razones: por una parte, parece ser un punto de encuentro entre los polos político-partidistas del país, en lo que pudiéramos llamar un *consenso extractivista*; y, por otra, resulta una decisión contradictora al acuerdo que desconoce y rechaza el AMO: lo que se esperaría del parlamento es el fortalecimiento inmediato de la legislación ambiental nacional y no sólo la posible reforma del marco jurídico que regula la actividad minera, toda vez que el rechazo está dirigido a un proyecto mega minero.

- El 21 de junio el juzgado de sustanciación de la sala político-administrativa del TSJ admite "cuanto ha lugar en derecho" el recurso de nulidad incoado, abriéndose el proceso de investigaciones por parte del máximo ente judicial para poder tomar una decisión al respecto[27].

- El 05 de agosto, en un acto realizado en la sede del Banco Central de Venezuela (BCV) ante empresas nacionales e internacionales que participarán en el proyecto, el Estado firmó una serie de convenios y decretos para dar inicio formal a la actividad extractiva en la zona del AMO[28].

- Tres días después, la Asamblea Nacional instaló una Comisión Mixta para investigar el AMO. La misma está presidida por el diputado de la Mesa de la Unidad Democrática (MUD)[29] Américo de Grazia y conformada por las comisiones permanentes de Ambiente, Recursos Naturales y Cambio Climático, Energía y Petróleo y Pueblos Indígenas[30].

- El 15 de agosto se realizó un pancartazo informativo en la ciudad de Mérida contra el proyecto del AMO. La actividad resalta por ser de las pocas que hasta el momento se han realizado fuera de

---

24 Presidente Maduro crea el Ministerio para el Desarrollo Minero Ecológico. *Correo del Orinoco*. 07-06-2016. Recuperado de: http://www.correodelorinoco.gob.ve/economia/presidente-maduro-crea-ministerio-para-desarrollo-minero-ecologico/ [Consultado el 08 de junio de 2016]

25 AN niega al ejecutivo autorización constitucional para explotación del Arco Minero. *Asamblea Nacional*. 14-06-2016. Recuperado de: http://www.asambleanacional.gob.ve/noticia/show/id/15519 [Consultado el 15 de junio de 2016]

26 AN aprobó reforma parcial del decreto 295 de la Ley de Minas. *Panorama*. 12-07-2016. Recuperado de: http://www.panorama.com.ve/politicayeconomia/AN-aprobo-reforma-parcial-del-decreto-295-de-la-Ley-de-Minas-20160712-0102.html [Consultado el 15 de julio de 2016].

27 Admitida demanda de Nulidad contra el Arco Minero del Orinoco. *Aporrea*. 21-06-2016. Recuperado de: http://www.aporrea.org/actualidad/n292679.html [Consultado el 23 de junio de 2016]

28 60% de las ganancias del Arco Minero serán invertidas en desarrollo social. *Agencia Venezolana de Noticias*. 05-08-2016. Recuperado de: http://www.avn.info.ve/contenido/60-ganancias-del-arco-minero-ser%C3%A1n-invertidas-desarrollo-social [Consultado el: 06 de agosto de 2016].

29 Coalición de partidos políticos en oposición al actual gobierno, donde resaltan organizaciones derechistas como Primero Justicia, Voluntad Popular, Vente Venezuela y organizaciones socialdemócratas como Acción Democrática.

30 AN instaló Comisión Mixta que investigará Arco Minero. Analítica. 08-06-2016. Recuperado de: http://www.analitica.com/economia/an-instalo-comision-mixta-que-investigara-arco-minero/ [Consultado el 10 de agosto de 2016].

Caracas[31].

- A mediados del mes de septiembre el sociólogo venezolano Emiliano Terán Mantovani publica un expediente que recoge parte de las luchas contra el AMO[32], lo que se traduce en un importante insumo para nuclear a más organizaciones e individualidades en torno a un disenso por la vida plena (en contraposición al *consenso extractivista* al que hacíamos mención anteriormente).

- El 26 de agosto el gobierno nacional, en un acto celebrado en el Palacio de Miraflores, firmó nuevos acuerdos por el orden de los 5,500 millones de dólares para continuar con la puesta en marcha del desarrollo del AMO[33]. Este monto, sumado al de los acuerdos firmados a inicio de mes da un total de 10,000 millones de dólares invertidos hasta la fecha.

- Un mes después, el portal de noticias *Efecto Cocuyo* publica un reportaje donde indica que dos de las empresas nacionales que firmaron acuerdos con el gobierno, a saber, Faoz Corp y Ecomine, pudieran ser empresas de maletín, lo que podría significar una potencial estafa a la nación. ¿Cómo llegan estas empresas a firmar acuerdos de tal magnitud con el gobierno nacional? ¿Cuáles son los criterios que toma en cuenta el Estado venezolano para realizar estas negociaciones? ¿Cómo opera la inteligencia financiera de los decisores en esta materia? Estas y otras interrogantes se suman al listado de cuestiones medulares que continúan siendo opacas para la población del país[34].

- Para finales de ese mes, la Plataforma contra el Arco Minero, una de las organizaciones que se opone al proyecto, y accionante del recurso de nulidad introducido en la máxima instancia judicial del país, activa una campaña para la adhesión de firmas al recurso, con el fin de darle impulso al mismo y exhortar al TSJ a que se pronuncie[35].

- Finalmente, el 27 de octubre, la sala político-administrativa del TSJ declara improcedente el recurso contencioso administrativo de nulidad contra el AMO, argumentando la falta de "pruebas suficientes" presentada por las y los accionantes del mismo[36]. Este fallo insta a redefinir y repensar las estrategias, tácticas y mecanismos de articulación implementados por la heterogeneidad de grupos e individualidades que rechazamos el proyecto.

---

31 Mérida le dijo ¡No al Arco Minero! *Aporrea.* 17-08-2016. Recuperado de: http://www.aporrea.org/poderpopular/n295587.html [Consultado el 20 de agosto de 2016]

32 Expediente. Las luchas contra el mega-proyecto del Arco Minero del Orinoco. Insumo básico para organizaciones sociales y ciudadanía en general. Netwar y movimientos *antisistèmicos* [Blog]. 23-09-2016. Recuperado de: http://forajidosdelanetwar.blogspot.com/2016/09/expediente-las-luchas-contra-el-mega.html [Consultado el 24 de Septiembre de 2016]

33 Nuevos acuerdos con transnacionales en el Arco Minero del Orinoco. *La izquierda diario*. Recuperado de: http://www.laizquierdadiario.com.ve/Nuevos-acuerdos-con-transnacionales-en-el-Arco-Minero-del-Orinoco [Consultado el 29 de Agosto de 2016]

34 Tía y sobrino firmaron contratos millonarios con el Gobierno para explotar Arco Minero. *Efecto Cocuyo*. 25-09-2016. Recuperado de: http://efectococuyo.com/economia/tia-y-sobrino-firmaron-contratos-millonarios-con-el-gobierno-para-explotar-arco-minero [Consultado el 26 de Septiembre de 2016].

35 Adhiérete y apoya el Recurso de Nulidad por Inconstitucionalidad del decreto 2,248 sobre el Arco Minero. *Aporrea*. 30-09-2016. Recuperado de: http://www.aporrea.org/pachamama/n297894.html [Consultado el 05 de octubre de 2016]

36 TSJ declara improcedente recurso para anular el Arco Minero del Orinoco. *El Estímulo*. 28-10-2016. Recuperado de: http://elestimulo.com/elinteres/tsj-declara-improcedente-recurso-para-anular-el-arco-minero-del-orinoco/ [Consultado el 29 de Octubre de 2016]

La urgencia por tomar decisiones es más que evidente. Hasta el momento, los compromisos valorativos 'duros' que ha tomado el Gobierno están reivindicando intereses empresariales (económicos) y, al menos en lo que se desprende de las declaraciones oficiales, intereses políticos (soberanía e independencia, aunque se siguen desconociendo los términos de los contratos firmados) y sociales (inversión en programas sociales). Los intereses ecológicos (sustentabilidad y sostenibilidad) y culturales (autodeterminación y derecho al territorio) están siendo desplazados, a pesar de, o quizás por, su tenue enunciación en los discursos de los voceros del Ejecutivo Nacional.

Lo que está en juego es altísimo: alta rentabilidad económica para los inversores, relegitimación del gobierno nacional y fortalecimiento de su base de apoyo popular, y la justicia social, ambiental, cognitiva e intergeneracional que reclaman los diversos movimientos que se han pronunciado en contra. La "ignorancia de la ignorancia" de los riesgos ambientales, incluso globales, que implica un proyecto extractivo de este tipo, denota una profunda irresponsabilidad política por parte de quienes están tomando las decisiones.

Dado el fallo del TSJ, la Comisión Presidencial constituye un espacio fundamental, por no decir vital, para el diálogo posnormal[37]. No sólo hay que asumir los desafíos pragmáticos que este diálogo en condiciones de urgencia supone, sino también los desafíos éticos, políticos y epistemológicos que se presentan en este proceso de articulación de conocimientos (Gallopin & Vessuri, 2006, p. 36).

Transparentar las discusiones, en cada uno de estos espacios, es crucial si, como podemos apreciar, lo que está puesto en juego para cada uno de los actores es trascendental. Cabe resaltar que, si algunos de estos actores (las empresas extranjeras) se articulan a una escala de intereses distinta al ámbito nacional y si, como argumentan los distintos grupos sociales opuestos al AMO, los impactos de esta actividad serán transfronterizos, no es osada la articulación teórica que aquí nos planteamos entre una *ciencia posnormal* llamada a extender la comunidad de pares y a garantizar la calidad de los inputs científicos que suministra, una *epistemología del Sur* encargada de recuperar y visibilizar la diversidad de experiencias y expectativas sociales presentes y posibles, y una *ética planetaria* que en el intercambio de aproximaciones, interpretaciones e intereses, delinee un horizonte de sentido democrático amplio, mediante la conformación de espacios para la constitución de un gobierno de la vida y por la vida, lo que Boff llamaría una biocracia.

El acercamiento aquí realizado nos permite concluir que el Arco Minero del Orinoco es un *problema posnormal*, como lo sigue siendo la Faja Petrolífera del Orinoco y el conjunto de los proyectos extractivos en el país y en la región latinoamericana. Si entendemos la *ciencia posnormal* como un ir más allá de la ciencia (que no quiere decir descrédito) en el abordaje de estos problemas globales en su alcance y complejos en su estructura, cabe la pregunta que se hace Marylin Strathern (1992) sobre si no hemos entrado, acaso, a una época definida por el hecho de estar "más allá de la naturaleza", esto es, una crisis de su identidad, de su significado: la transformación discursiva de su materialidad a

37 Este órgano consultivo y asesor, multidisciplinario e interinstitucional, está integrado por los vicepresidentes sectoriales del área social y económica, respectivamente; por las autoridades ministeriales con competencia en las áreas de ecosocialismo y aguas, minería, pueblos indígenas, planificación; el Consejo Nacional de Derechos Humanos y demás autoridades, expertos y/o voceros de organizaciones de base que la coordinación de dicha comisión considere pertinentes.

través de la historia, por medio de factores culturales, sociales, económicos y políticos (en Escobar, 1999, p. 274)[38].

Consideramos que, en la preocupante situación planetaria que vivimos, lo mismo le está ocurriendo a la ciencia. El "algo" que ponen en juego los distintos actores son formas de hacer, sentir, pensar, ser y vivir diferentes entre sí. Ello no quiere decir que sean mutuamente excluyentes aunque su inteligibilidad recíproca pueda no ser tan sencilla. Si la ciencia posnormal constituye el marco de discusión para la ciencia del futuro o qué será de la ciencia, y si se podrá seguir llamando como tal a la resultante de la imbricación entre diferentes estilos epistemológicos y horizontes culturales, es una interesantísima cuestión que queda abierta como parte de los desafíos de un mundo posnatural.

38 En ese sentido, el marco analítico que Arturo Escobar (1999) llama regímenes de naturaleza permite analizar, cómo, distintos actores, en constante interacción, ponen en tensión sus representaciones mentales sobre la naturaleza, dando forma a diversos paisajes que, en su propuesta, y con fines analíticos, el define como orgánicos, capitalistas o tecnonaturales. Cada uno de estos regímenes es abordado por distintas formas de conocimiento: la antropología del conocimiento local para el primer caso, el materialismo histórico para el segundo y los estudios culturales de ciencia y tecnología para el tercero (p. 284-286; Gómez, 2015). Este punto es importante para la articulación teórica que aquí realizamos y para el análisis del AMO que se desprende del mismo, pues otro foco importante del diálogo posnormal está en el "prestar atención al significado de los diseños y a los planes técnicos de nuestros artefactos que producen consecuencias lógicas y temporalmente previas a sus usos corrientes" (Winner, 1983; para una discusión sobre el diseño de mundos o *diseño ontológico* véase Escobar, 2016). Qué tecnologías serían utilizadas, cómo están diseñadas y que impactos generarían son algunas de las preguntas que deben ponerse en discusión.

## Referencias

Boada, M. (2000). Presentación. Epistemología política: ciencia con la gente, en: Funtowicz, S. & Ravetz, J. *La ciencia posnormal. Ciencia con la gente* (p. 7-9). Barcelona: Icaria Editorial.

Boff, L. (2001). *Ética planetaria desde el Gran Sur*. Madrid: Editorial Trotta.

Canino, M.V. & Gómez, M. (2016). La ciencia entre razones y afectividades: una comprensión compleja, en: Canino, M. V. (coord.), *La ciencia y su papel en la Venezuela del siglo XXI* (p. 95-110). Caracas: Ediciones IVIC.

Damiani, L. (2016). La crítica a la epistemología internalista desde la perspectiva externalista del conocimiento científico, en: Canino, M. V. (coord.), *La ciencia y su papel en la Venezuela del siglo XXI* (p. 77-94). Caracas: Ediciones IVIC.

Escobar, A. (1999). *El mundo postnatural: Elementos para una ecología política anti-esencialista, en: El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea.* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Escobar, A. (2005). *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia.* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Escobar, A. (2012 [1995]). *La invención del desarrollo*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca (Primera edición en inglés, Princeton: Princeton University Press).

Escobar, Arturo (2016). *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Foucault, M. (2006). *La arqueología del saber*. México D.F.: Siglo XXI Editores.

Freire, P. (2014). *Pedagogia da autonomía. Saberes Necessários à practica educativa*. São Paulo: Paz e Terra.

Funtowicz, S. & Ravetz, J. (2000). *La ciencia posnormal. Ciencia con la gente.* Barcelona: Icaria Editorial.

Funtowicz, S. (1993). *Gestión de riesgos ecológicos y la noción de ciencia posnormal* [entrevista], Ecología Política, 4, p. 41-47.

Gallopin, G. & Vessuri, H. (2006). *Science for sustainable development. Articulating knowledges*, en: Guimarães Pereira, Â.; Guedes Vaz, S. y Tognetti, S. (eds.), Interfaces between science and society. United Kingdom: Greenleaf Publishing Ltd.

Gómez, M. (2015). Una aproximación a las contribuciones de Arturo Escobar a la ecología política. *Ecología Política, 50*, p. 100-105.

Hidalgo, C. (2000). Prólogo a la edición argentina, en: Funtowicz, S. & Ravetz, J. *La ciencia posnormal. Ciencia con la gente* (p. 17-21). Barcelona: Icaria Editorial.

Lander, E. (2014). Un planeta en crisis. El papel de las formas hegemónicas de producción de conocimiento, en: Carosio, A.; Banko, C. y Prigorian, N. (coords.), *América Latina y el Caribe. Un continente, múltiples miradas* (p. 271-284). Caracas: CLACSO-CELARG.

Lander, E. (2016). Algunas interrogantes en torno a los retos de la producción de conocimiento en la actual coyuntura, en: Canino, M. V. (coord.), *La ciencia y su papel en la Venezuela del siglo XXI* (p. 17-32). Caracas: Ediciones IVIC.

Lang, M. y Mokrani, D (comp.). (2011). *Más allá del desarrollo. Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo*. Quito: Fundación Rosa Luxemburgo / Ediciones Abya Yala.

Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto, en: Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (comps.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (p. 12-167). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Malm, A. & Hornborg, A. (2014). The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative, *The Anthropocene Review, 1*, p. 62-69.

Martínez Alier, J. (2000). Prólogo a la edición española, en: Funtowicz, S. & Ravetz, J. *La ciencia posnormal. Ciencia con la gente* (p. 11-16). Barcelona: Icaria Editorial.

Rockström, J. et al (2009). A safe operating space for humanity, *Nature, Vol. 461|24,* Septiembre.

Sachs, W. (comp.) (1996 [1992]). *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. Perú: PRATEC (Primera edición en inglés, Londres: Zed Books).

Santos, B. (coord.) (2011 [2002]). *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica (Primera edición en portugés en 2002, Brasil: Editora Civilizaçao Brasileira).

Santos, B. (2009). *Una epistemología del Sur*. México: CLACSO-Siglo XXI Editores.

Steffen, W. et al (2015a). Planetary boundaries: guiding human development on a changing planet, *Sciencexpress, enero*. Recuperado de: http://science.sciencemag.org/content/early/2015/01/14/science.1259855 [Consultado el 15 de febrero de 2015].

Steffen, W. et al (2015b). The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration, *The Anthropocene Review, 2*, p. 81-98.

Terán Mantovani, E. (2016a). Las nuevas fronteras de las commodities en Venezuela. *América Latina en Movimiento*. 08-03-2016. Recuperado de: http://www.alainet.org/es/articulo/175893 [Consultado el 10 de marzo de 2016].

Terán Mantovani, E. (2016b). El Arco Minero del Orinoco en la encrucijada de la Revolución Bolivariana. *Aporrea*. 24-04-2016. Recuperado de: http://www.aporrea.org/contraloria/a226785. html [Consultado el 28 de abril de 2016].

Velasco Páez, F. (2014). Crisis civilizatoria y crisis ecológica. Nuevas relaciones epistemológicas como claves de las vías de superación, en: Carosio, A.; Banko, C. y Prigorian, N. (coords.), *América Latina y el Caribe. Un continente, múltiples miradas* (p. 245-253). Caracas: CLACSO-CELARG.

Vessuri, H. (2000). La ciencia y sus culturas, *Revista Internacional de Ciencias Sociales, Vol. 53 (N° 168)*, pp. 179-185.

Winner, L. (1983). *¿Tienen política los artefactos?* (Versión castellana de Mario Francisco Villa). Organización de Estados Iberoamericanos. Recuperado de: http://www.oei.es/salactsi/winner.html [Consultado el 08 de abril de 2016].

# ARTÍCULOS DE TEMÁTICA LIBRE

# LAS LIMITACIONES TEÓRICAS RESPECTO A LA VIOLENCIA DE GÉNERO CONTRA LAS MUJERES:

## APORTE DESDE EL FEMINISMO DESCOLONIAL PARA EL ANÁLISIS EN MUJERES DE AMÉRICA LATINA

**Fabiana Rivas Monje**

**Observatorio de Equidad en Salud según Género y Pueblo Mapuche, Universidad de La Frontera, Temuco, Chile.**

**fabiana.rivas.monje@gmail.com**

Recibido: 28/10/2016

Aceptado: 20/11/2016

**Para citar este artículo:** Rivas, F. (2017). La limitaciones teóricas respeto a la violencia de género contra las mujeres: aporte desde el feminismo descolonial para el análisis en mujeres de América Latina. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales VII*, pp. 129 - 153. Recuperado en http://iberoamericasocial.com/las-limitaciones-teoricas-respecto-a-la-violencia-de-genero-contra-las-mujeres-aportes-desde-el-feminismo-descolonial-para-el-analisis-en-mujeres-de-america-latina/

**Resumen:** El presente artículo propone una serie de reflexiones teóricas y analíticas respecto a comprender la violencia de género contra las mujeres de América Latina a partir de los planteamientos y aportes del feminismo descolonial. Se expone cómo los feminismos nacidos en el norte global, Europa y Norteamérica, emergen como elaboraciones discursivas coloniales y universalistas, definiendo las categorías de "mujer" y "género" como principales y generalizables para todas las mujeres. Siendo utilizados como marcos de referencia teórica para comprender las realidades sociales y las problemáticas de los países "tercermundistas", en este caso la violencia de género hacia las mujeres en Abya Yala. En este sentido, el objetivo es abordar el análisis de la violencia de género contra las mujeres desde una perspectiva descolonizadora atingente a las realidades socio-territoriales y geopolíticas de las mujeres latinoamericanas y de pueblos originarios, mujeres subalternas para el discurso feminista hegemónico. Tomando como referencia y lugar de enunciación la experiencia personal del ser mujer y vivir en la Región de la Araucanía, como parte de un ejercicio descolonizador en la producción de conocimiento se utiliza como ejemplo el caso de las violencias vivenciadas por mujeres mapuche en el territorio regional.

**Palabras clave:** violencia de género contra las mujeres; feminismo descolonial; América Latina; sistema moderno colonial de género; colonialidad del género.

**Abstract:** This article proposes a series of theoretical and analytical reflections on understanding gender violence against women in Latin America from the ideas and contributions of decolonial feminism. It exposes how global feminisms born in northern Europe and North America, emerge as discursive colonial and universalist elaborations, defining the categories of "woman" and "gender" as principal and generalizable to all women. Being used as theoretical frames of reference to understand the social realities and problems of the "third world" countries, in this case gender violence against women in Abya Yala. In this sense, the objective is to address the analysis of gender violence against women from a decolonizing perspective concerning the socio-territorial and geopolitical realities in Latin American women and indigenous peoples, subordinate to the hegemonic feminist discourse. Taking as a reference the personal experience of being a woman and living in the region of Araucania, as part of a decolonization exercise in the production of knowledge, the case of violence experienced by Mapuche women in the regional territory is taken as an example.

**Keywords:** Gender violence against women; descolonial feminism; Latin America; modern colonial gender system; gender coloniality.

## A modo de introducción[5]

La complejidad del fenómeno de la violencia de género contra las mujeres (en adelante VGCM) adquiere relevancia tanto científica como social, cultural, económica y política. Se parte de la premisa de que la violencia afecta a todas las mujeres por el hecho de ser mujeres (Muñoz, 2011; La Barbera, 2011), y que no puede ser explicada o analizada a completitud sólo por la condición de género subordinado (Muñoz, 2011). Así, se entiende por violencia a aquellos actos y/o amenazas de fuerza verbal o física, sea en el hogar o espacio público, incluyendo los actos perpetrados y/o tolerados por el estado, que generan miedo, inseguridad, dolencias físicas, psicológicas, emocionales y sociales, en la vida de las mujeres, y que impiden lograr la equidad, la justicia y la paz, perpetuando la subordinación femenina (Femenías & Soza, 2009; Huacuz, 2009).

Huacuz (2009), plantea que el discurso sobre las prácticas y representaciones sociales sobre el tema pareciera encontrarse en un estado estacionario, basado en ofertas analíticas débiles y desarticuladas propuestas epistemológicas para la deconstrucción del mismo. En este sentido, se ha evidenciado la diversidad de tipos de violencia que se puede ejercer sobre las mujeres: física, sexual, psicológica, económica, simbólica, moral, espiritual y estructural; hay un importante avance en la sistematización de datos y estadísticas mundiales y nacionales sobre el fenómeno. Se conocen los problemas para denunciar, procesar y punir en los casos, lo complejo que es nominar la violencia, y lo casi imposible que es desentrañarla de los hábitos arraigados de la vida comunitaria y familiar de todos los pueblos del mundo (Segato, 2003).

Si bien, hay una importante cantidad de investigaciones teóricas y empíricas que abordan el fenómeno de la violencia desde la perspectiva del género y la interseccionalidad, muchas de ellas no logran abarcar en su análisis un tratamiento no fragmentado de la opresión, y no consideran el legado colonial de los países latinoamericanos que sigue operando y permeando las relaciones sociales, y los ámbitos de lo simbólico, político, económico y cultural. Desde ahí, que el fenómeno requiere ser revisitado con planteamientos analíticos complejos y atingentes a las realidades socio-territoriales del continente.

Desde la época de la Ilustración, el feminismo en su devenir histórico-político ha cuestionado este sistema de relaciones y orden social, cultural, político y económico, en una resistencia a la reproducción de la dominación patriarcal, tanto desde la sociedad civil, organizaciones de base y movimientos sociales, como desde la academia. De allí, la categoría "género" impulsada desde el feminismo académico en la década de los sesenta, con la pretensión de diferenciar las construcciones sociales/culturales de la biología, se ha erigido como la construcción de una categoría política en la lucha histórica del orden político de las mujeres. Lo que históricamente dio paso a los estudios científicos y académicos sobre la mujer y los estudios de género, así como también a un abanico de enfoques y posicionamientos teóricos y políticos al respecto. Sin embargo, el concepto/categoría

5 Artículo producto del proyecto de investigación FONDECYT Nº 01130542 "Violencia de género y sus representaciones sociales en el territorio wenteche e la Región de La Araucanía", financiado por la Comisión Nacional de Ciencia y Tecnología de Chile CONICYT. Años 2013-2015. Alojado en el Observatorio de Equidad en Salud, según Género y Pueblo Mapuche de la Universidad de La Frontera, Temuco.

género, proviene desde occidente[6] (John Money, 1955; Robert Stoller, 1968), y es utilizado desde ese lugar de enunciación simbólico y desde el feminismo hegemónico tradicional.

Los planteamientos y reflexiones "otros" han quedado en espacios reducidos pues quienes han estado produciendo esta información y conocimiento han sido feministas subalternas, desde el feminismo negro, chicano, comunitario, autónomo y descolonial, quedando bajo y siendo invisibilizadas por el feminismo occidental que opera de manera hegemónica. Este feminismo que produce pensamiento y que ha pensado la opresión en base a la clasificación binaria del sexo/género, se encuentra en una posición de privilegio en cuanto a clase y raza, lo que también se ha expresado en un privilegio de alcance epistémico.

Es entonces que desde la subalternidad se comenzó a pensar la opresión en un intento de superar la unidimensionalidad de esta y la universalización del "concepto" mujer, pues la teoría feminista occidental hegemónica es una teoría unidimensional que pone en el centro la opresión de género, y universaliza esto para las demás sociedades como condiciones de cualquier cultura y tiempo de la historia, estas son cuestiones que se ponen en tensión. Esta producción teórica tiende a pensar la opresión de las mujeres basándose en una identidad universal y unidimensional: el género, produciendo una sujeta mujer procedente de la modernidad y desde el propio feminismo: es la idea de la "mujer blanca" o en condiciones de "blanquitud" generalizada. No sólo en una cuestión biológica sino pensando en una estructura que produce la idea de raza como clasificación social en relación a la construcción y justificación de relaciones jerárquicas de poder. El feminismo occidental y sus programas se han asentado en el concepto de género y opresión de "la mujer", y esto ha implicado que en realidad se esté hablando de un grupo específico de mujeres que no se encuentra en una opresión por clase, raza y/o sexualidad. Desde ahí, que en general las políticas derivadas y las estrategias elaboradas responden a la liberación particular de ese grupo de mujeres, y mientras el movimiento feminista ha obtenido reivindicaciones a lo largo de las luchas históricas, su mirada ha estado ausente sobre la clase y raza de las "otras" mujeres en subordinación, en este sentido, la "liberación" ha sido a costa de aquellas-otras mujeres que el programa feminista no ha tomado en cuenta.

Un cambio en la interpretación de las desigualdades desde el feminismo negro, hizo emerger a la Interseccionalidad como uno de los enfoques más integrales para abordar adecuadamente las realidades y situaciones de vida (Expósito, 2012). Sin embargo, desde las veredas de la subalternidad del sur y los feminismos otros, han sido variadas las críticas hacia este enfoque por su incapacidad de abordar las opresiones de una manera no fragmentada. Desde los aportes y reflexiones de María Lugones (2005; 2008; 2010; 2012), se propone entender las opresiones no como interseccionales sino "co-constituyentes", discutiéndose formas de entender las relaciones de género en el continente desde la colonialidad del género, y pensar el poder global desde lo que ella denomina el Sistema moderno/colonial de género.

6 "Occidente" no corresponde meramente a un territorio sino más bien a una construcción ideológica de la expansión europea colonial, tomando forma a partir de la invasión de América, a raíz de ello, Occidente encarnó la expansión de una europidad sin territorio (Gargallo, 2014).

En función de lo anterior, se plantea la siguiente interrogante ¿Cuáles son los aportes teóricos-analíticos del feminismo descolonial a la reflexión y comprensión del fenómeno de la VGCM de América Latina? Preguntar por estos aportes como una apuesta teórico-metodológica para analizar las violencias, permite una apertura de enfoques poco utilizados, constituyéndose en un posicionamiento que puede ser relevante para acercarse a la compresión de la problemática y que permite ampliar las miradas tradicionales, eurocentradas y unitarias, hacia un enfoque no fragmentado desde la teorización feminista descolonial.

## Violencia de género contra las mujeres: Antecedentes conceptuales y teóricos

De acuerdo a la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (1996), los estudios e investigaciones en la materia permiten afirmar que toda violencia cometida contra una mujer posee alguna característica que la define como violencia de género, esto quiere decir, que estos tipos y manifestaciones de violencia se vinculan directamente a la distribución desigual de poder y las relaciones jerárquicas y asimétricas entre mujeres y varones, promoviendo el dominio como forma de socialización. Se postula que lo que diferencia a estos tipos de violencia de otras formas de agresión/coerción, es que el factor de riesgo es el sólo hecho de ser mujer (CEPAL, 1996). En este sentido, pareciera ser que se presenta una tendencia a asumir y generalizar que todas las mujeres vivencian violencia sólo por la condición de género y que dichas experiencias de violencia pueden generalizarse independiente del contexto.

Por otro lado, hasta hace sólo unas décadas la VGCM era minimizada y/o "autorizada" en muchos estados al no intervenir mediante regulaciones por medio de medidas legales y/o educativas. Los argumentos recaían en que era un problema privado/doméstico que no se enmarcaba dentro de las labores y competencias del estado. Sin embargo, de un tiempo a esta parte la violencia se comienza a analizar y entender como una de las prácticas sociales más comunes, generalizadas y reproducidas al interior de las sociedades.

La violencia de género presenta una direccionalidad clara, en la mayoría de los casos es ejercida por hombres contra mujeres y niñas (Sagot, 2000), y trasciende todas las dimensiones de la vida social, es decir, es independiente de la raza, la clase socioeconómica, edad, religión, entre otros, y está entrelazada con la violencia estructural. Sin embargo, existen relevantes impactos diferenciados de acuerdo a las posiciones de las sujetas en estas dimensiones, los contextos situados y las experiencias personales de cada mujer.

> Este tipo de violencia no es el resultado de casos inexplicables de conducta desviada o patológica. Por el contrario, es una práctica aprendida, consciente y orientada, producto de una organización social estructurada sobre la base de la desigualdad. En ese sentido, la violencia […] es el resultado de las relaciones desiguales de poder y es ejercida por los que se sienten con más derecho a intimidar y controlar. (Sagot, 2000, p. 13)

En este sentido, el uso de violencia contra las personas que tienen menos poder no sólo es uno de los

medios de control y opresión más fuertes sino una expresión explicita de dominación y subordinación basada en el género (Sagot, 2000), y su co-constitución con otras dimensiones de opresión que operan en la cotidianidad y construcción identitaria de las y los sujetos.

Muñoz (2011), advierte que pocos son los estudios que profundizan en el vínculo entre las formas de violencia contra las mujeres latinoamericanas, y aquellas formas de violencia que nos remiten al legado colonialista de nuestro continente. Esto sugiere, que parte de los estudios feministas no profundizan en la complejidad y heterogeneidad de las mujeres latinoamericanas como "categoría de análisis". Sanford (2008, 2009, citada por Muñoz, 2011), destaca que el contínuum de la dominación colonial ha enmarcado la relación entre el estado y los pueblos originarios latinoamericanos, particularmente a las mujeres indígenas, en los límites de la violencia directa y la expropiación territorial. Por ende, las mujeres indígenas tienden a conceptualizar la violencia como un fenómeno que está inextricablemente ligado a la violencia y al terror de estado. Desde el punto de vista de la co-constitución –abordado adelante-, las mujeres indígenas han sido objeto de violencias co-constituyentes en el plano individual como colectivo históricamente, viéndose atrapadas en un entramado complejo de violencias generado por las co-constituciones y fusiones de ideologías culturales, raciales y heterosexistas.

Por otro lado, desde los feminismos hegemónicos -haciendo énfasis en el carácter heterogéneo del conjunto de corrientes teóricas y movimientos políticos feministas-, se encuentran los planteamientos del feminismo clásico o tradicional (ubicados dentro de lo que se conoce como Primera y Segunda Ola [7], un marco de referencia conceptual generalizado para comprender los fenómenos que interpelan a las mujeres latinoamericanas. Provenientes de los preceptos de la Ilustración, se centran principalmente en las diferencias entre mujeres y hombres como jerarquía de un sexo por sobre otro, el derecho a propiedad, a voto y a educación, para luego centrarse en las desigualdades sociales, sexuales, la familia y los derechos sexuales y reproductivos. Estos feminismos se encontraban ligados a los movimientos de izquierda de los años sesenta, al socialismo y la democracia, negociando cambios legislativos y normativos. Las mujeres pioneras eran mujeres blancas de clase media y alta que provienen en su mayoría de Estados Unidos y Europa.

El feminismo como teoría y movimiento social recorrió un largo camino para llegar a definir la VGCM como un problema social y político, ya que la visión patriarcal imperante la consideraba como un acto normal y necesario, anclado en la naturaleza diferente de los sexos (De Miguel, 2005). Las feministas del siglo veintiuno y parte del movimiento del veinte, estaban absortas en "otros graves problemas" centrados en las causas de la degradación de la condición femenina, por lo que el tema de la violencia aparece principalmente en el ámbito público (De Miguel, 2005). La primera ola y en especial la segunda, se enfocan en la discriminación y subordinación de género como categoría principal de opresión, limitándose a los problemas, experiencias y necesidades de las mujeres blancas de clase media-alta de occidente. Así emerge una construcción estereotipada de las mujeres del tercer mundo, invisibilizando autonomías, diferencias, cosmovisiones propias y discriminaciones múltiples (Sckmunck, 2013).

7 Momentos/etapas históricas más destacadas del feminismo, según las cronologías del feminismo estadounidense y europeo.

En cuanto al enfoque o perspectiva de género, entendido como la propuesta de análisis que examina y reflexiona sobre la subjetividad de mujeres y hombres en diferentes sociedades, sus posiciones en las relaciones de poder, acceso a servicios o beneficios y las repercusiones de dichos factores en su desenvolvimiento en la vida cotidiana (Medina, Camacaro & Torres, 2011), suele ser utilizado en la elaboración y diseño de políticas públicas y programas, al ser promovido desde la ONU, organismos internacionales, convenciones y Conferencias Mundiales sobre La Mujer. Los estados adhirieron a sus políticas incluir la perspectiva de género para la eliminación de la violencia y la discriminación. Sin embargo, en la praxis, sólo se considera la diferencia hombre/mujer – femenino/masculino, en programas y políticas exclusivos para mujeres, o exclusivos para mujeres indígenas, utilizando conceptos binarios y sesgados. En cuanto al tratamiento de la violencia, generalmente se basa en la atención a la víctima y al agresor de manera parcial y olvidando a posteriori, los puntos en común y/o las diferencias que se presentan en el fenómeno utilizando visiones reducidas o de exclusividad a la victimización (Alonso y Castellanos, 2006).

Estos marcos[8] han sido institucionalizados por la academia y la institucionalidad política, desconociendo la complejidad de la VGCM como un fenómeno multidimensional, por lo cual se hace necesario acceder a la problemática desde un lugar distinto, un lugar de enunciación que emerge desde los territorios/experiencias y que dé cuenta de las particularidades de cada situación y contexto particular, vinculando las situaciones de violencia con la herencia colonial que construyó los relacionamientos sociales en el continente. Sigue presentándose una representación dominante que afirma que la VGCM es causada por la desigualdad estructural entre mujeres y hombres, y que debe combatirse con el fomento a la igualdad de género (López & Peterson, 2011). Esta representación deja de lado la discusión y el tratamiento de la intersección/co-constitución del género con las demás categorías de discriminación, tendiendo a ocultar los problemas de "otras" mujeres, estas subordinaciones tienden a ser invisibilizadas, a tener lugar en "los márgenes", en circunstancias complejas.

En las mujeres latinoamericanas, la violencia parte desde un entramado complejo que no puede ser analizado en su totalidad por variables o categorías aisladas, sino que es necesario un enfoque integrador que asuma las estructuras de dominación como múltiples/simultáneas y con mirada atenta a la herencia colonial que rige las relaciones sociales. Si bien es cierto que todas las mujeres están sujetas a opresión de género, una multiplicidad de otros factores relacionados a sus identidades sociales son "diferencias que marcan la diferencia" en la forma en que diversos grupos de mujeres experimentan la violencia (La Barbera, 2011). Adquiere sentido entonces, indagar en cómo la situación social de las mujeres y la percepción de su propia identidad, inciden en sus procesos de conceptualización de la violencia. En este sentido, no se debe abordar ni intentar comprender la combinación de identidades como una suma que incrementa la carga de las mujeres, sino como una "carga" que produce experiencias sustantivamente diferentes.

8 Especialmente el enfoque/perspectiva de género.

## Desde los feminismos hegemónicos: "la mujer" como sujeto universal y el "género" como principal categoría de análisis en los estudios sobre violencia

Desde el inicio del feminismo occidental[9], el género es la primera desigualdad que se contempla, y la primera categoría de discriminación a la que se hace alusión, ocupando un lugar predominante en los estudios sobre mujeres y violencia. El género ha sido la desigualdad históricamente más institucionalizada y ha sido fundamental como marco para comparar otras desigualdades (Lombardo & Bustelo, 2010, citadas por Expósito, 2012).

Desde hace años, las ciencias sociales se han dedicado a investigar qué es lo inherente y qué es lo obtenido en las diferencias femeninas y masculinas, y lo que se ha comprobado es que el estatus femenino sí es variable de unas culturas a otras, pero se presenta una constante: la subordinación política, cultural, social y económica de las mujeres a los hombres[10].

Durante la década de los setenta, las mujeres de grupos privilegiados dentro del movimiento feminista deseaban que se luchara contra la opresión de género, pues su aproximación a las diferencias de raza y de clase se reducía a considerar dichos factores como secundarios en la organización social, privilegiando así al género como categoría de análisis (Sánchez, 1995). En este sentido, Sueli Carneiro (2001), argumenta que desde un punto de vista feminista anti-racista, se debe incorporar al género como una "variable teórica" que no puede ser disociada de los otros ejes de opresión como el racismo, pues en las sociedades latinoamericanas este es un elemento constitutivo que cruza las jerarquías de género y de clase.

En lo que se refiere a categorías identitarias, como la categoría "mujer", el feminismo occidental ha sido criticado por construir a la mujer del tercer mundo como una "otra", pasiva, victimizada, y homogeneizada, en lugar de un sujeto activo como la mujer occidental, educada y liberada (Mohanty, 1994, citada por López y Peterson, 2011). Es relevante explorar las complejas relaciones que configuran el concepto, pues es generalizada la tendencia a seguir asumiéndolo como homogéneo. Debe realizarse una deconstrucción, considerando en el análisis de las causas estructurales de la VGCM las propias asimetrías de poder dentro del "concepto mujer". Estas asimetrías en las relaciones de poder son claves, pues se erigen como construcciones sociales de jerarquización de algunos tipos de mujeres por sobre otras, en relación a su clase social, raza y grupo étnico, por ejemplo. Esto quiere decir, que las mujeres que viven una situación social de opresión múltiple experimentan la violencia de manera muy distinta: *el sujeto femenino no es jamás una categoría homogénea.*

> El movimiento de liberación de la mujer hegemónico ha apuntado a que las mujeres consigan lo que tiene el hombre blanco, universalizando el término "mujer" sin conciencia de conocimiento de la colonialidad del género. Pero el punto de partida excluyó a las indígenas del mundo, ya que querer lo que quiere el hombre blanco requiere una asimilación a la

9 Algunas autoras clásicas del feminismo occidental: Mary Wollstonecraft, Lucrettia Mott, Emmeline Pankhurst, Betty Friedan, Kate Millett, entre otras.

10 Las feministas comunitarias postulan que en el contexto de Abya Yala se generó un entronque patriarcal (Julieta Paredes)/ refuncionalización patriarcal (Lorena Cabnal), entre el patriarcado original-indígena y el patriarcado occidental colonial de alta intensidad, donde las mujeres latinoamericanas se encuentran en un entramado histórico de dominaciones.

> Colonia y al eurocentrismo que presupone un abandono de prácticas, creencias, lenguajes, concepciones de comunidad y relaciones con lo que constituye el cosmos. (Lugones, 2012, p. 4)

Desde los feminismos otros se han originado interesantes debates, reflexiones y críticas, tanto desde organizaciones de base como desde sectores académicos, sobre la universalidad del género como eje que regula las políticas de igualdad, y la consideración de que la desigualdad de género tiene distintas acepciones que hay que integrar para responder a la heterogeneidad de las situaciones que viven las mujeres (Expósito, 2012), criticando el esencialismo y universalización de la categoría "género" y de la sujeta "mujer". En este sentido, se ha presentado históricamente una colonialidad discursiva desde los feminismos occidentales, entendiéndola como aquella práctica académica del feminismo occidental sobre las mujeres del tercer mundo que tiene repercusiones en sus vidas y luchas (Mohanty, 2008, p. 1, citada por Espinosa, 2009, p. 42), generando un estado de mudez y subrepresentación de las mujeres subalternas latinoamericanas, quienes muchas veces se siguen limitando a asumir y aplicar marcos de teorización y comprensión provenientes del norte global y su privilegio de alcance epistémico. Queda bastante que hacer en dicho terreno, pues las posibilidades de ejercicio de crítica y autocrítica encuentran baja recepción en los estrechos y restringidos contextos de producción y praxis política feminista del tercer mundo (Espinosa, 2009). Ya que no debe olvidarse que –como bien lo recuerda Ochy Curiel (2009, citada por Espinosa, 2009), hay un origen mayormente burgués, blanco/mestizo, urbano, etnocentrista y heteronormativo en el feminismo latinoamericano, que:

> […] se ha construido a partir de la dislocación del conocimiento de su localidad geocultural, con teoremas venidos de realidades ajenas […] Paradójicamente, esta disfunción del aparato conceptual de las feministas conduce al final a un desconocimiento de lo que le es verdaderamente particular a América Latina [...]. (Mendoza, 2008, p. 175, citada por Espinosa, 2009, p. 45)

El pensamiento feminista occidental sigue asentándose en el pensamiento categorial que separa las dimensiones de la vida social en conceptos/categorías de análisis útiles para sus pretensiones universalistas, parte de la colonialidad del saber como la universalización de la racionalidad tecno-científica, la pretensión de neutralidad objetiva y la generalidad del método científico como único modelo válido para la generación y construcción de conocimiento, negando los saberes otros y epistemes que no emergen de las lógicas eurocentradas. Se genera entonces una des-validación de los saberes y conocimientos de las culturas originarias, tradicionales o ancestrales, una violencia epistémica y una dependencia académica de los países de la región latinoamericana y la periferia, que actúan como receptores y replicadores del conocimiento validado-universal proveniente del sistema-mundo del norte global.

En este sentido, aproximarse a la VGCM sólo desde el género –como categoría de análisis unidimensional, no proporciona información suficiente para comprender su experiencia, pues

interrelacionado-fusionado a este, operan los demás sistemas mayores de opresión que se construyen en un entramado los unos a los otros, y que se combinan para determinar la posición social de una persona de manera simultánea, múltiple, *co-constituyen*te. Se asume que un marco de análisis que incluya y entrelace las múltiples estructuras de opresión contra las mujeres, permite avanzar en la construcción de un enfoque integral y una lectura no-fragmentada de la realidad y de la violencia, y en el caso del continente su vinculación al legado colonial. En este sentido, presuponer que las categorías de opresión son separables, es aceptar los preceptos fundamentales del racismo como de la opresión de género (Lugones, 2005).

A pesar de la dominación colonial del saber, se presentan esfuerzos y alternativas de resistencia frente a la hegemonía del conocimiento occidental, que van en pos de la deconstrucción del carácter universalista y naturalista de la sociedad moderna-capitalista-colonial. Entre las principales expresiones, siguiendo a Lander (2000) están las múltiples vertientes de los feminismos, el cuestionamiento de la historia europea como la "Historia Universal", la exigencia de "abrir las ciencias sociales", los aportes de estudios subalternos de la India y de intelectuales africanos, y el amplio espectro de la perspectiva poscolonial y descolonial.

## Desde el Feminismo descolonial para acercarse a la violencia de género contra mujeres latinoamericanas

El feminismo blanco occidental hegemónico desde su lugar de enunciación privilegiado, se ha limpiado históricamente de sus privilegios de raza y de clase, respondiendo únicamente a la opresión de género de un grupo determinado de mujeres: blancas, de clase media-alta y del norte global. Su "solidaridad" feminista ignora la colonialidad del poder-saber-ser, la racialización de la población, del trabajo y del género, haciéndose cómplice de la Colonia y de su sistema de género (Lugones, 2012).

En respuesta a las tendencias marcadas del feminismo blanco, es que emergen las apuestas de mujeres y colectivos de mujeres que interpretan y pretenden comprender la opresión desde su multidimensionalidad. Son las mujeres racializadas del *black feminism*, mujeres de color, el feminismo autónomo latinoamericano, el feminismo indígena, el feminismo materialista francés y postestructuralista. Junto a los aportes de la teoría descolonial, son las dos fuentes que dan lugar al pensamiento y postura del feminismo descolonial, aquel que se manifiesta atento a la mirada y accionar eurocentrado y fragmentado de la razón feminista, y que promueve por tanto, una descolonización –poder, saber, ser- y una praxis superadora de la primacía del género y de la sujeta "mujer". Desde aquí, del posicionamiento tanto teórico como político del feminismo descolonial y antirracista, es que se apunta a la formación, investigación y construcción de conocimiento y de saberes en contra del accionar del feminismo occidental, blanco y burgués (Espinosa, 2013), que actúa como reproductor de la colonialidad.

En palabras de Ochy Curiel:

> Una posición descolonial feminista implica entender que tanto la raza como el género han sido constitutivas de la episteme moderna colonial; no son simples ejes de diferencias, sino

> que son diferenciaciones producidas por las opresiones, que a su vez, produjo el colonialismo, y que continúa produciendo en la colonialidad contemporánea. (Curiel, 2014, p. 55)

Siguiendo a Espinosa (2014), el feminismo descolonial[11] es un movimiento en pleno crecimiento y maduración que se auto proclama revisionista de la teoría/propuesta política del feminismo por su sesgo claramente occidental, blanco y burgués. Sus aportes de pensamiento como la co-constitución, el sistema moderno colonial de género, la colonialidad de género, entre otros, se encuentran en construcción y con la mirada atenta a que no existe un origen común en la opresión/dominación de las mujeres del norte y sur global, ya que "las mujeres" de la América colonizada no eran consideradas humanas y por lo tanto no estaban dotadas de género[12]. "Todos estos análisis aun en elaboración ayudan a completar la complejidad del problema de la opresión haciendo cierta la hipótesis de Lugones de una codeterminación y de que todo feminismo que no sea antirracista es racista" (Espinosa, 2014, s.p.).

Con el devenir de colonización-colonialidad se impusieron en el continente –a fuerza de sangre y genocidio, una manera de ver el mundo y formas de relacionamiento entre las y los sujetos de acuerdo al paradigma occidental, primero al ser definidos como bestias y luego permeando hasta nuestra cotidianidad las relaciones en relaciones de dominación y jerarquías asimétricas, fracturando las cosmovisiones de los pueblos y civilizaciones existentes en el territorio, el dominio de la otredad se erige como el modo de relacionamiento entre las/los *hoy* seres humanos de Abya Yala. La violencia contra las mujeres surge de esta dominación colonial-patriarcal del norte global sobre el territorio –y su entronque con los patriarcados originales de los pueblos originarios siguiendo a las feministas comunitarias, donde las mujeres latinoamericanas sufrimos violencias co-constituyentes precisamente porque no somos "iguales" a las mujeres en condiciones de "blanquitud", y de quienes su solidaridad feminista no alcanza ni nos representa, y precisamente porque el contexto que edificó lo que conocemos hoy como cotidianidad proviene de la Colonia impuesta.

La colonialidad que construye y erige las relaciones sociales de todos/as los/as sujetos/as en las periferias se "potencia" con el sistema económico capitalista en un insidioso maridaje que día a día violenta desde distintas veredas y manifestaciones a la diversidad de mujeres subordinadas. No es sólo la violencia de pareja/ex pareja, como se aborda en Chile, sino, todo un sistema de estructuras que oprime los cuerpos desde la Colonia hasta nuestros días. Desde aquí adquiere sentido incluso cuestionar el mismo concepto de VGCM, entendiendo al género como una categoría colonial que no guardó sentido/relación para con los habitantes del continente durante mucho tiempo. Es un interesante debate y reflexión respecto a cómo pensamos, cómo entendemos y nos referimos a la violencia que nos interpela diariamente desde nuestra propia realidad situada. Más que violencia de género, las mujeres latinoamericanas son/somos sujetas de violencias co-constituyentes en lo privado y público desde generaciones. En este sentido, pensar la violencia desde el feminismo descolonial permite

11 Concepto acuñado por la feminista María Lugones.

12 Como concepto colonial-moderno referido sólo a aquellos/as dotados/as de humanidad. Para Lugones esta jerarquía dicotómica entre humano y no humano es central para la modernidad colonial (Lugones, 2011).

avanzar en la construcción de resistencias múltiples y situadas frente a la colonialidad en sus distintas formas, descolonizar las instituciones y la identidad nacional impuesta y fundada con el genocidio de los/as habitantes originarios, entrelazar vínculos y estrategias desde la autodeterminación, y reconocernos.

## De la interseccionalidad a la co- constitución

Como marco teórico conceptual, la interseccionalidad difiere de aquellos enfoques tradicionales sobre el género, pero no es una teoría nueva. Surge de las experiencias de colectivos y de mujeres feministas afrodescendientes de Estados Unidos, como Kimberlé Crenshaw (1989; 1995), Patricia Hill Collins[13] (1990), Colectiva Río Combahee[14][15] (1977), entre otras. Posteriormente fue adoptada y trabajada por feministas de países del sur y "en desarrollo", y luego en formulación de programas y políticas públicas desde la institucionalidad.

Kimberlé Crenshaw, jurista feminista afrodescendiente, publica en 1989 un artículo que es referente incuestionable en los temas de interseccionalidad, "*Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*", donde elabora una crítica desde el feminismo negro, cuestionando la "tendencia a tratar la raza y el género como categorías de experiencia y análisis mutuamente excluyentes" (Crenshaw, 1989, p. 57)[16]. Además de esto, plantea que las mujeres negras son excluidas de la teoría feminista y también de la política antirracista, ya que ambos discursos se erigen sin reflejar la interacción de la raza y el género.

> Estos problemas de exclusión no pueden resolverse por la simple inclusión de las mujeres negras en las estructuras analíticas establecidas. Esto porque la experiencia interseccional es mayor que la suma del racismo y del sexismo, y cualquier análisis que no tome en consideración la interseccionalidad no puede afrontar suficientemente la manera particular en la que las mujeres negras están subordinadas. (Crenshaw, 1989, p. 58)[17]

Enfoques de género, como enfoques legalistas, abordan la discriminación sobre la base de diversos factores que se afectan entre sí, pero de forma aditiva, agregando peso a la carga de la desigualdad sin reconocer la unicidad del fenómeno que ocurre en el nexo donde se cruzan los distintos tipos de

13 Propone el concepto "Matriz de Dominación", que consiste en sistemas de opresión separados e interconectados. La raza, la clase y el género constituyen sistemas que caracterizan las experiencias de las mujeres negras dentro de una matriz generalizada de opresión.

14 Grupo feminista negro de la ciudad de Boston, cuyo nombre proviene de la acción guerrillera dirigida por Harriet Tubman, en 1863. Acción que liberó a más de 750 esclavos y es la única campaña militar en la historia norteamericana planeada y dirigida por una mujer.

15 Una de las primeras expresiones organizativas del feminismo negro, constituido por lesbianas, feministas de "color" y del "tercer mundo" (Curiel, 2007). En 1977, publican su Primera Declaración, un manifiesto que ellas mismas denominan como "una declaración negra feminista", donde hacen directa alusión a la interseccionalidad, como la simultaneidad y eslabonamiento de lo que ellas identifican como sistemas mayores de opresión (Curiel, 2007).

16 Traducción propia.

17 Traducción propia.

discriminación.

Desde las veredas de la subalternidad feminista, se identifican y reconocen límites en este intento por comprender la opresión múltiple. En este sentido, la Interseccionalidad es una forma provisoria de referirse al modo en que las y los sujetas/os experimentan sus vivencias de opresión/dominación múltiples. Reproduce nuevamente el pensamiento categorial, que nombra, define, enumera y jerarquiza de acuerdo al lugar de enunciación de donde proviene. "La preocupación por la intersección de categorías de diferencia está destinada al fracaso si no toma en cuenta las fronteras que existen dentro de cada categoría" (Nnaemeka, 2008, p. 82).

Siguiendo a Yuderkys Espinosa (2014), la tradición occidental de interpretación de mundo sigue siendo una herencia en el movimiento feminista latinoamericano, es por ello que aún no se ha logrado abandonar el tratamiento fragmentado de la opresión, el intento por superar este abordaje ha llevado a proponer una serie de distintas metáforas descriptivas para intentar comprender cómo se articulan, imbrican, interseccionan, eslabonan o entroncan lo que se entiende por distintas dimensiones de opresión. En esta labor aún se está comenzando, pues implica reconstruir epistemológicamente todo lo que se ha sostenido hasta ahora para explicar el por qué y cómo de la opresión.

> Raza, género y sexualidad se co-constituyen. El paso de la colonización a la colonialidad en cuestión de género centra la complejidad de las relaciones constitutivas del sistema global capitalista de poder (dominación, explotación). En los análisis y prácticas de un feminismo descolonial, "raza" no es separable ni secundaria a la opresión de género sino co-constitutiva. (Lugones, 2012, p. 134)

En esta misma línea, la interseccionalidad está limitada en comprender la opresión, por un lado porque emerge desde el campo restrictivo del derecho sin deshacerse de la lógica liberal y eurocentrada que lleva intrínsecamente, abordando nuevamente al género y la raza como lógicamente separadas, y creando así un nuevo sujeto: *la mujer negra*. "El solapamiento o intersección de opresiones es un mecanismo de control, de reducción, de inmovilización, de desconexión" (Lugones, 2012. p. 69). Finalmente, no es una cuestión de categorías sino de *seres*, la interseccionalidad sigue anclada al pensamiento categorial de occidente, donde la imposición deshumanizante colonial es vivida por seres que no son ni pueden ser describibles como una sumatoria/unión de categorías (Lugones, 2012). En este sentido, la interseccionalidad se presenta como una teoría crítica que busca mostrar la invisibilidad de un grupo de personas sometidas (mujeres negras), para luego intentar desarrollarse como un tipo de arreglo específico para el desarrollo de políticas públicas y gubernamentales particulares (Espinosa, 2014). Sin embargo, para Lugones la interseccionalidad no puede ser más allá de una teoría crítica si no da paso a una propuesta de acción, continúa reproduciendo la lógica categorial dominante, un entrecruzamiento de categorías separadas, cuando en realidad, se presentan como fusionadas, co-constituyentes, en el sentido de que las divisiones sociales se interceptan, habiendo diversos sistemas de poder que son autónomos e irreductibles entre sí. Si bien la interseccionalidad es capaz de evidenciar la ausencia, no pretende ni logra desmontar aquello que la produce, dando paso a instalar una nueva presencia cargada de especificidad.

> En tanto, el sujeto de privilegio queda en su mismo lugar sin ser cuestionado, sin que se le asiente un solo golpe. No es casualidad que esto haya derivado en este recorrido ya que el sistema que logra armar Crenshaw se da dentro del lenguaje y la lógica institucional. (Espinosa, 2014, p. 29)

Avanzar en demostrar la multidimensionalidad de la opresión y la imposibilidad de fragmentarla, debe ser desde una apuesta antirracista, anticapitalista, anti-heteronormativa y descolonial. Se debe comprender que en la realidad social vivida se experimenta una fusión/co-constitución, una relación de interdependencia entre nuestras vidas y la opresión/resistencias que nos constituyen, no una sumatoria de categorías definidas desde la ideología dominante. La interseccionalidad como tal, por tanto, al asentarse en esa forma de producir pensamiento, finalmente no es capaz de cuestionar cómo ni por qué se erigen categorías compartimentadas de opresión, ni genera tampoco propuestas de acción que apunten a desmontar la lógica insidiosa de la colonialidad sobre los cuerpos de las mujeres subalternas.

> Creo que la colonialidad del género nos muestra grados de opresión mayores y complicidades mayores que la interseccionalidad. Llamo "colonialidad del género" precisamente a la introducción con la Colonia de un sistema de organización social que dividió a las gentes entre seres humanos y bestias. (Lugones, 2012, p. 4)

## Del sistema sexo/género hacia un sistema moderno colonial de género

Gayle Rubin (1975-1998) en su ensayo "*El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo*", comienza parafraseando una interrogante que hizo Marx en su momento, cuestionándose entonces, ¿qué es una mujer domesticada?: Una mujer es una mujer, sólo se convierte en domesticada-mercancía-objeto en determinadas relaciones de dominación. En respuesta a cuáles serían estas relaciones, Rubin acuña el "Sistema sexo/género", entendido como el "conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen estas necesidades humanas transformadas" (Rubin, 1998, p. 3). A través del sistema sexo/género, Rubin expone cómo las mujeres han sido traficadas históricamente por el sólo hecho de ser mujeres, como depositarias de la reproducción, y cómo además se ha impuesto la heterosexualidad como norma y constructo social del deseo sexual hacia el otro sexo, invisibilizando y negando otro tipo de relaciones sexuales que no encajan dentro de los mandatos de la heteronormatividad.

Este concepto, ya tradicional y ampliamente utilizado desde diversos lugares de enunciación tanto feministas como no feministas, se ha convertido en una herramienta casi infaltable para cuando de género y/o de mujeres se habla. Sin embargo, como es ya "costumbre" los conceptos y teorías provenientes de occidente no son capaces de abarcar, comprender, interpretar ni hablar "en nombre de" las realidades situadas de lo que han definido como periferias. La universalización de la racionalidad científica como parte de la colonialidad del saber, permea todos los ámbitos de

producción de conocimiento tanto en el norte global como en los países periféricos, negando otras epistemes y miradas de sociedad y de mundo. De allí, que las concepciones y construcciones teóricas occidentales son incapaces de abordar las situaciones de exclusión y subordinación de la otredad, de las mujeres subalternas y racializadas de los países "foráneos". Es lo que sucede con la categoría mujer, la categoría género y el sistema sexo/género cuando no implican un compromiso político de subvertir las situaciones de opresión, sino que son utilizados como meros tecnicismos con usos asépticos que traen consigo una serie de consecuencias negativas, como la reafirmación de ciertas opresiones y la invisibilización de otras.

En respuesta y contraparte a la colonialidad del saber, María Lugones invita a pensar en la cartografía del poder global desde lo que llama el Sistema Moderno/Colonial de Género, donde realiza una investigación nutrida, por un lado, de los marcos de análisis aportados por los feminismos de mujeres de color –de donde proviene la interseccionalidad, y por otro lado, del marco introducido por Aníbal Quijano correspondiente al concepto de la colonialidad del poder. Intenta hacer visible lo instrumental de este sistema de género moderno/colonial en el sometimiento tanto de mujeres como hombres de color en todos los ámbitos de la existencia (Lugones, 2008). Siguiendo a Quijano (2000), el patrón de poder capitalista eurocentrado y global está organizado alrededor de dos ejes: la modernidad y la colonialidad del poder, sin embargo, en sus análisis asume un enfoque patriarcal y heterosexual sobre las relaciones y disputas de sexo y de género. Para Lugones:

> Entender los rasgos históricamente específicos de la organización del género en el sistema moderno colonial de género (diformismo biológico, la organización patriarcal y heterosexual de las relaciones sociales) es central a una comprensión de la organización diferencial del género en términos raciales. (Lugones, 2008, p. 78)

Identifica al diformismo biológico, al heterosexualismo y al patriarcado como característicos del lado claro/visible de la organización colonial moderna del género, mientras que aquel lado oculto/oscuro se refiere a la violencia descarnada y extrema, donde los cuerpos de mujeres y hombres fueron reducidos a la animalidad, al sexo forzado con los colonizadores blancos y a la explotación laboral más profunda que muchas veces les llevó a trabajar hasta la muerte (Lugones, 2008). A través del Sistema moderno colonial de género se manifiesta cómo el género es una construcción reservada sólo para aquellos/as dotados/as de humanidad (hombre blanco europeo y mujer blanca europea al servicio de la reproducción), mientras que en los/las habitantes originarios de Abya Yala reducidos a la bestialidad, no hay género, sino diformismo sexual. "Como el capitalismo eurocentrado global se constituyó a través de la colonización, esto introdujo diferencias de género donde, anteriormente, no existía ninguna" (Lugones, 2008, p. 86). Así como lo exponen Oyeronke Oyewumi (1997-2015) y Allen Funn (1986) en alusión a las sociedades Yoruba y a los pueblos originarios de lo que es ahora Estados Unidos. Y como también lo expone Bacigalupo (2003) respecto al pueblo mapuche en Chile, planteando que con la irrupción ideológica, política, económica y cultural occidental, las relaciones de género se reconfiguraron de acuerdo a los preceptos de masculinidad/feminidad de la cultura española occidental y sus relaciones e identidades de género, a los prejuicios coloniales respecto de las calidades inferiores del sexo/género femenino y las suposiciones sobre la sexualidad femenina

(Bacigalupo, 2003).

Los procesos de entramado del sistema moderno/colonial de género con la colonialidad del poder vienen de larga data hasta nuestros días, el proyecto de desenmascaramiento de esta colaboración insidiosa permitiría rechazarla en sus múltiples formas que atraviesan todas las dimensiones de la vida social. Desde la postura feminista descolonial se realiza la crítica respecto a la colonización del saber y del conocimiento desde las academias blancas del norte global, recibiendo las teorías y planteamientos provenientes de, pero a través de una crítica y praxis contrahegemónicas para con los discursos "blanqueados" respecto a la historia y que se limpian además de la raza como estructura transversal de opresión de las relaciones sociales. Es la propia academia la que se ha limpiado de la crítica descolonial, continuando con la reproducción de los mandatos eurocentrados coloniales, manifestando una suerte de pleitesía incondicional para con los paradigmas y sistemas categoriales de occidente construidos para la dominación, y a través de los cuales no es posible reconocernos.

> Necesitamos entender la organización de lo social para así poder hacer visible nuestra colaboración con una violencia de género sistemáticamente racializada para así llegar a un ineludible reconocimiento de esa colaboración en nuestros mapas de la realidad. (Lugones, 2008, p. 99)

Se utilizan conceptos, paradigmas y teorías sociales provenientes desde la hegemonía del pensamiento euro-usa-centrado, para interpretar realidades situadas permeadas por las relaciones desiguales y jerárquicas de poder engendradas en el sistema moderno/colonial de género, sin dar cuenta de las particularidades únicas de cada contexto y sujeto/a, negando realidades y formas de experimentar las co-constituciones de la violencia. En este sentido, conceptos como "género", "sistema sexo/género" y "la mujer" -no sólo en el fenómeno complejo de las violencias- emanadas desde el norte global, reproducen aquello que Walter Mignolo identifica como la diferencia cultural que sirve para ocultar la diferencia colonial (2003-2010).

## Relaciones de género y violencias co-constituyentes hacia mujeres subalternas: el caso de las mujeres mapuche en La Araucanía[18]

Las distintas formas de ser mujer en el mundo indígena están conformadas por las construcciones particulares de género de los pueblos a los que pertenecen, por las diversas realidades socioterritoriales de cada uno de ellos, así como por las adecuaciones en relación con la sociedad dominante, es por ello, que las mujeres indígenas no constituyen un grupo homogéneo, sino que presentan una gran diversidad de situaciones, necesidades y demandas (Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe, 2013). Siguiendo a Mohanty (1991, citada por Sánchez, 1995), lo que comparten las mujeres del "Tercer Mundo" –en este caso las mujeres mapuche- no es sólo la raza o el género, sino un contexto de lucha y oposición a la explotación económica y a las estructuras racistas, coloniales,

18 El concepto mapuche –gente de la tierra- es plural en sí mismo, al hacer referencia a un pueblo.

imperialistas y sexistas que las oprimen.

Abocándose a las violencias contra mujeres mapuche, se debe destacar que existen "vacíos de información" e insuficientes acercamientos analíticos (González, 2003), mientras que la situación de discriminación e inequidad de la que son víctimas se expresa en casi todos los ámbitos de su vida. La "invisibilidad analítica" de las mujeres mapuche es particularmente evidente en los documentos que hacen referencia a los derechos de las mujeres en Chile, por cuanto estos tienden a no hacer mención de las mujeres indígenas, obviando así la diversidad cultural y/o la diferenciación de género basada en la etnicidad/pertenencia a pueblo originario.

El encuentro colonial que ocurrió entre españoles y mapuche en el S.XVI sucedió con un telón de fondo ideológico ligado a términos raciales y de discriminación de género, que tenía procedencia en el pensamiento ortodoxo cristiano de la época (Bacigalupo, 2003). Se transformó la organización del *Lof* (comunidad) y de la vida comunitaria, introduciendo otras formas de relaciones entre lo femenino y lo masculino, en relaciones de dominación. Es decir, que con la colonización se impuso también el patriarcado (Sckmunck, 2012).

Siguiendo a Bacigalupo (2003), las identidades de género en la sociedad mapuche de los tiempos coloniales no se abocaban sólo a hombre/mujer, y muchos actos sexuales eran aceptados, la sexualidad era algo que se realizaba, no un resultado natural biológico: el género se hacía y se actuaba. Por otro lado, la mujer en la cosmovisión mapuche desempeña un papel fundamental en el mantenimiento del *Kimvn* (conocimiento tradicional), y en la recuperación y fortalecimiento de la educación autónoma.

Desde aquí, y asumiendo una postura descolonizadora atenta a la colonialidad y apelando a mi lugar de enunciación y posicionamiento como mujer, feminista y mestiza de La Araucanía[19], adquiere relevancia rescatar los relatos de las propias protagonistas de su historia de opresiones co-constituyentes. Desde 2014 he tenido la oportunidad de trabajar con mujeres mapuche urbanas y campesinas[20] en distintos contextos de rescate y conversación. Para ellas primeramente la violencia se conceptualiza desde lo económico, desde el despoje y expropiación territorial del estado chileno, y luego desde la segregación y discriminación racial por parte de las/los winkas[21]. Desde sus voces, ellas mismas han sido objeto de discriminaciones múltiples, como mapuche, pobres, mujeres y en muchos casos también campesinas. La mayoría de ellas no identifica VGCM en contextos domésticos/familiares, sino más bien desde lo "público", desde carabineros, desde terratenientes, desde el estado, es decir, desde su lugar de enunciación la violencia es encarnada desde la colonialidad y el aparataje institucional estatal que utiliza legislaciones promulgadas en la dictadura militar (Ley de Seguridad del Estado y Ley Antiterrorista): el estado chileno ha llevado a cabo una colonización interna hacia el pueblo mapuche. Estas prácticas están influidas por lógicas de violencia y castigo

19 Con la intencionalidad de potenciar los relatos y experiencias de las mujeres subalternas en los espacios académicos hegemónicos donde "la mujer" sigue entendiéndose como sujeta homogénea.

20 Desde el trabajo de campo realizado con el Observatorio de Equidad en Salud según Género y Pueblo Mapuche en las comunidades indígenas Domingo Colihueque de la comuna de Loncoche y sector Boyeco de Temuco, y luego desde mi actual actividad laboral en Fundación PRODEMU en comunidades indígenas y rurales de la comuna.

21 Término utilizado por el pueblo mapuche para referirse a colonos españoles (como nuevos incas) y por extensión utilizado para sus descendientes, a saber, chileno/as, argentino/as, mestizas/os, criollas/os, no mapuche.

que el mismo estado ha usado y fomentado de manera sistemática para mantener orden y control en las comunidades indígenas, especialmente en la Araucanía. En este sentido, las fuerzas policiales han hecho a las mujeres, niñas y niños mapuche, víctimas de hostigamiento, represión, ataques con armas, tratos crueles y degradantes, y penalización arbitraria, contraviniendo los compromisos internacionales asumidos por el estado[22] y evidenciando también la violencia estructural. En este escenario, las mujeres mapuche se encuentran en una situación de desprotección, vivenciando violencias co-constituyentes desde generaciones, y advirtiendo la necesidad de contar con efectivos mecanismos de protección de los derechos de las mujeres indígenas en Chile.

La violencia para las mujeres mapuche desde los relatos rescatados presenta sus manifestaciones más visibles desde la colonialidad que ha asumido el estado para con ellas como pueblo indígena, la pobreza y la discriminación por "ser indias", la explotación/servidumbre doméstica, la imposición de la escuela como institución colonial y la destrucción de la *ñuke mapu*[23] por el sistema capitalista, hacia lo que muchas de ellas responden con mecanismos de lucha y resistencia. Tuve la oportunidad de conocer mujeres mapuche que participaban activamente en los procesos de recuperación de tierras en sus comunidades indígenas del sector Quepe, para ellas, sus compañeros mapuche (esposos, parejas) no representaban un "opresor" ni los principales actores que pudieran ejercer violencia sobre ellas, como suele conceptualizarse la VGCM en Chile y su legislación de VIF, sino más bien, la principal violencia de la que han sido objeto históricamente proviene directamente del estado y sus distintos gobiernos de turno.

> Pero la mujer Mapuche ha sabido sobrevivir a las opresiones, a las humillaciones, a las discriminaciones y el racismo. Primero al ultraje bárbaro del español y del ejército chileno y hoy al servilismo que nos impone el capitalismo y el estado, quienes, "integrándonos" como mano de obra doméstica y barata, tratan de hacernos desaparecer. (Organización Mapuche Meli Wixan Mapu, citada por Espinosa, Gómez & Ochoa, 2014, p. 404)

Finalmente, las mujeres mapuche se reconocen y luchan por ser reconocidas en todos los espacios, domésticos, públicos, sociales, económicos, políticos, culturales y territoriales, dejando de manifiesto la imposibilidad de parcelar las luchas entre materiales y culturales, sino reconociendo la unicidad de éstas como una estrategia de descolonizar las definiciones y categorías occidentales de democracia y libertad.

## A modo de conclusión: reflexiones para la discusión en torno a la VGCM en Abya Yala, pensando desde el feminismo descolonial

Las violencias co-constituyentes contra mujeres en Abya Yala deben ser pensadas no sólo desde la

22 Conocido es el caso de la machi Francisca Linconao de 73 años, presa por el estado chileno al ser considerada un "peligro para la sociedad". Y recientemente el caso de la comunera Lorenza Cayuan, quien parió engrillada y vigilada por gendarmes.

23 *Madre tierra*

discriminación de género en sus distintos contextos/manifestaciones, sino como fruto del continuum de dominación colonial-capitalista, racista y heteronormativa de exclusión y segregación social y cultural, así como resultado de las políticas económicas del paradigma mundo neoliberal-occidental, fenómenos mutuamente influyentes y parte de una matriz generalizada moderna/colonial de género que opera permeando todos los sistemas y las identidades de los/las sujetos/as, cómo se autodefinen y definen la violencia, y sus estrategias de resistencias y luchas.

La importancia de relevar los aportes que entrega el feminismo descolonial como propuesta teórica/política, da cuenta de la complejidad y multidimensionalidad de los fenómenos sociales que afectan la vida de las y los sujetos subordinados por los sistemas mayores de opresión, permitiendo ampliar aquellos enfoques teóricos que parcializan o que se aproximan a sólo un aspecto de la realidad social, sin considerar las identidades múltiples y la diversidad de situaciones y posiciones sociales que ocupan las mujeres en sus trayectorias de vida y su cotidianidad permeadas por la herencia colonial.

> Tenemos que repensarnos para realmente poder escuchar la voz de ellas las indígenas, las afro, las mestizas que nos entendemos como partidas por la herida colonial, como se conciben las chicanas, y rechazamos ser eurocentradas. Las mujeres blancas prestaron atención en su feminismo solamente a la dicotomía que las subordinaba, no a la dicotomía que las hacía a ellas humanas y a nosotras bestias. (Lugones, 2012, p. 6)

Citando a las feministas comunitarias xinkas, quienes se declaran "en resistencia y lucha permanente contra todos los efectos de violencia ancestral patriarcal originaria y occidental, que se quieran manifestar en contra de nuestro primer territorio cuerpo y contra nuestro territorio tierra" (Gargallo, 2014, p. 154). Ellas identifican efectos del patriarcado ancestral y occidental que se refuncionalizan y manifiestan en distintas formas de violencias y opresiones contra los cuerpos de mujeres, hogares, comunidades y territorios (Gargallo, 2014): la expropiación histórica de los cuerpos sigue presente cuando las mujeres no pueden decidir sobre sus propios cuerpos y su sexualidad en libertad y autonomía; cuando a mujeres indígenas se les designa ser cuidadoras y reproductoras de la cultura con todos sus fundamentalismos étnicos; cuando se les delega dentro de las organizaciones indígenas y/o territoriales, cargos que refuncionalizan el rol doméstico, y cuando sus sentires, pensamientos y actuares no son valorados, pues cuestionan el sistema patriarcal originario y occidental. Sumado a la violencia estructural por parte de los estados, expresados históricamente en una colonización interna para con los pueblos originarios.

En el caso de Chile, las violencias que arremeten contra las mujeres son abordadas desde posiciones fragmentadas y cómplices para con la dominación. Por un lado, en el caso de mujeres mapuche y mujeres indígenas, la violencia estatal y estructural no reconoce a mujeres, niñas y ancianas como sujetas permeadas por una co-constitución histórica de los sistemas de opresión que las posiciona en una subordinación muy distinta/compleja que a los varones indígenas. Y en el caso de las otras manifestaciones de VGCM, ésta es entendida casi únicamente desde el contexto intrafamiliar. En Chile, al no contar con una ley de violencia de género, el rótulo VIF para abordar la VGCM en el ámbito privado/familiar invisibiliza que este tipo de violencia presenta una direccionalidad clara,

a la vez que no ha permitido un abordaje de las otras violencias contra las mujeres basadas en el género: violación, abuso sexual, acoso sexual, violencia perpetrada por el estado y sus agentes, etc. O aquellas manifestaciones de violencia provenientes de alguien que no sea el actual o ex cónyuge o conviviente, ni menos aquellas violencias que nos remiten al legado colonialista del continente. Las mujeres en Chile son tratadas como un grupo social vulnerable, no como sujetas de derechos capaces de influir en sus propias trayectorias de vida.

Es entonces que adquiere sentido que tanto mujeres indígenas como mestizas, subalternas latinoamericanas puedan declararse abiertamente en contra de todas las formas de violencias/ colonialismo que arremeten, oprimen y las violentan en lo íntimo, privado y público, asumiendo acciones desde lo personal-individual y desde lo comunitario-colectivo, fortaleciendo la descolonización de los cuerpos y los territorios y reconociendo la co-constitución de las violencias como parte del andamiaje colonial que ha enmarcado las relaciones sociales en Abya Yala.

Las raíces históricas y estructurales de la co-constitución de opresiones y violencias se remontan a tiempos tanto ancestrales como coloniales, en este sentido, las dimensiones/sistemas de opresión se erigen desde el tronco de instituciones que impuso el estado nación colonial sobre los territorios de Abya Yaya, y sus efectos son los que siguen sufriendo hasta el día de hoy mujeres subordinadas en todo el continente. Existen en nuestra cotidianidad cuerpos, pensamientos y territorios colonizados, de allí que es importante la reivindicación de formas de pensamiento otros, de saberes otros, para poder hacer teoría para la liberación, fracturando lo que el pensamiento occidental ha pregonado históricamente, y partir desde las experiencias y saberes situados, desde las experiencias vividas y cotidianas, y las miradas plurales de nuestra realidad.

Desde el feminismo descolonial, se apunta a deconstruir el pensamiento blanco eurocentrado, el epistemicidio de saberes y la violencia epistémica (Spivak 2009), la colonialidad discursiva (Mohanty, 2008), el racismo de género (Espinosa, 2013) y la colonialidad del género (Lugones, 2012), y todo lo que ello conlleva en la vida de las mujeres y colectivos de mujeres racializadas/subalternas. Como lo plantea Espinosa (2013), ha llegado el momento de una desobediencia epistémica que derrumbe de una vez el armazón de compresión del mundo, tal como lo ha producido e impuesto la colonialidad/modernidad occidental. Para esta labor y tarea, hay que estar dispuestas/os a abandonar y cuestionar activamente la pretensión de unidad en la opresión de las mujeres –como sujeto universal oprimido primera o únicamente por el género. Hay que estar dispuestas a alimentarnos, articularnos y comprometernos con los movimientos autónomos de los lugares de enunciación donde nos encontramos en el continente, los que llevan a cabo procesos descolonizadores y de restitución de saberes, conocimientos, tradiciones y genealogías perdidas –o más bien negadas, invisibilizadas, y que apuntan a la posibilidad de otros significados de interpretar la vida y la vida comunitaria-colectiva (Espinosa, 2013).

Siguiendo a Lugones, Espinosa, Gómez & Ochoa (2013), para entender una pedagogía feminista descolonial hay que partir del hacer al pensar, y del pensar al hacer localizado. Se refiere a realizar la práctica del conocer haciendo, de relevar los saberes y conocimientos situados y regionales, y de producir conocimiento que articule teoría y praxis, pues "No hay cambios hacia la descolonialidad

que puedan ser traídos por otros y otras, los tenemos que crear entre nosotras y nosotros" (Lugones et al, 2013, p. 411). Esta relación entre pensar y hacer es un nodo articulador de las experiencias pedagógicas feministas y descoloniales, en el sentido de hacer conocimiento que sea transformador de las realidades de la opresión de género racializada y capitalista –entendida como la colonialidad del género, y entendiendo a esta posibilidad y alternativa de vencerla como feminismo descolonial, aquel que nos posibilite comprender nuestras intersubjetividades historizadas (Lugones, 2011) y las distintas manifestaciones de violencia encarnada en nuestros cuerpos y territorios colonizados.

## Referencias

Alonso, J. y Castellanos, J. (2006). Por un enfoque integral de la violencia familiar. *Intervención Psicosocial: Vol. 15, nº 3*, pp. 253-274. Recuperado el 25 de marzo en: http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1132-05592006003300002

Bacigalupo, (2003). La lucha por la masculinidad de machi. Políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile. *Revista de Historia indígena, vol. 6*. Recuperado el 10 de abril en: http://www.mapuche.info/wps_pdf/baciga030300.pdf

Carneiro, S. (2001). Ennegrecer al feminismo. En: *Seminario Internacional sobre Racismo, Xenofobia y Género*. Lolapress en Durban, Sudáfrica, agosto de 2001. Recuperado el 17 de abril en: http://mujeresdelsur.org/sitio/images/descargas/ennegrecer%20el%20feminismo_sueli%20carneiro.pdf

CEPAL, (1996). Violencia de género: un problema de derechos humanos. *Serie Mujer y Desarrollo Nº 16*, julio de 1996. Unidad Mujer y Desarrollo. Recuperado el 27 de noviembre en: http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/5855/1/S9600674_es.pdf

Crenshaw, K. (1989). *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*. University of Chicago Legal Forum, Vol. 1989, pp. 139-167. Recuperado el 25 de abril en: http://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf

Curiel, O. (2007). La crítica postcolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. Colonialidad y Biopolítica en América Latina. *Revista NOMADAS, V. 26*, pp. 92-101. Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Universidad Central de Bogotá. Recuperado el 10 de agosto en: http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/25-curiel-critica%20poscolonial.pdf

Curiel, O. (2014). *Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial.* Ponencia presentada en las Jornadas de Metodologías Feministas. Donostia. 19 y 20 de junio, 2014.

HEGOA-Universidad País Vasco.

De Miguel, A. (2005). La construcción de un marco feminista de interpretación: la violencia de género. *Cuadernos de Trabajo Social. Vol. 18*, pp. 231- 248. Recuperado el 14 de marzo en: http://www.mujeresenred.net/IMG/article_PDF/article_a440.pdf

Espinosa, Y. [ProyectoECOS]. 2014, 8 de agosto. *Feminismo Descolonial: Yuderkys Espinosa* [Archivo de video]. Recuperado el 10 de mayo en: https://www.youtube.com/watch?v=HnjXiWlFSX0&ab_channel=ProyectoECOS

Espinosa, Y. (2009). Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer. Vol. 14*, nº 33, pp. 37-54. Recuperado el de marzo en: http://www.scielo.org.ve/scielo.php?pid=S1316-37012009000200003&script=sci_arttext

Espinosa, Y. (2013). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *Revista El Cotidiano Nº 184*, pp. 7-12. Recuperado el 10 de mayo en: http://www.elcotidianoenlinea.com.mx/pdf/18402.pdf

Espinosa, Y. (2014). Las feministas antirracistas teorizando la trama compleja de la opresión. Clase magistral dictada dentro del Curso de Extensión "Género y Etnicidad: reflexiones desde el Sur del mundo" organizado por el Centros de Interdisciplinario de Estudios de Género (CIEG) de la Universidad de Chile, 20 marzo 2014.

Espinosa, Y., Gómez, D. y Ochoa, K. (2014). T*ejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Editorial Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

Expósito, C. (2012). ¿Qué es eso de la interseccionalidad? Aproximación al tratamiento de la diversidad desde la perspectiva de género en España. *Investigaciones Feministas, vol. 3*, pp. 203 – 222. Recuperado el 15 de julio en: http://revistas.ucm.es/index.php/INFE/article/view/41146/39358

Femenías, M. &Soza, P. (2009). Poder y violencia sobre el cuerpo de las mujeres. *Revista Sociologías, Porto Alegre, año 11, nº 21*, pp. 42 – 65. Recuperado el 25 de septiembre en: http://www.scielo.br/pdf/soc/n21/04.pdf

Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. Editorial Corte y Confección, Ciudad de México, 1º edición digital, enero de 2014. Recuperado el 15 de septiembre en: https://francescagargallo.wordpress.com/ensayos/librosdefg/feminismos-desde-abya-yala/

Huacuz, M. (2009). *¿Violencia de género o violencia falocéntrica?: variaciones sobre un sis/*

*tema complejo.* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia. Primera edición.

La Barbera, M. (2011). El enfoque de la interseccionalidad aplicado a las políticas para la erradicación de la "mutilación femenina". En F. J. García Castaño y N. Kressova. (Coords.). *Actas del I Congreso Internacional sobre Migraciones en Andalucía* (pp. 2191-2193). Granada: Instituto de Migraciones. Recuperado el 25 de agosto en: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4049694

López, S. y Peterson, E. (2011). *Visiones excluyentes: Igualdad de género e interseccionalidad en las políticas de violencia y conciliación en España*. Ponencia, X Congreso, Asociación Española de Ciencia Política y de la Administración. Recuperado el 16 de marzo en: http://www.aecpa.es/uploads/files/modules/congress/10/papers/444.pdf

Lugones, M. (2005). Multiculturalismo radical y feminismo de mujeres de color. *Revista Internacional de Filosofía Política, nº 25*, pp. 61 – 76. Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, México. Recuperado el 30 de mayo en: http://www.redalyc.org/pdf/592/59202503.pdf

Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. T*ábula Rasa, Nº 9*, Pp. 73-101. Recuperado el 30 de mayo en: http://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf

Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial". *La manzana de la discordia, Vol. 6, Año 2011, No. 2*, pp.105-119. Recuperado el 30 de mayo en: http://manzanadiscordia.univalle.edu.co/volumenes/articulos/V6N2/art10.pdf

Lugones, M. (2012). Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. En *Pensando los feminismos en Bolivia. Conexión Fondo de Emancipaciones, Serie Foros 2.* La Paz, Bolivia. Recuperado el 30 de mayo en: http://rcci.net/globalizacion/2013/fg1576.htm

Lugones, M.; Espinosa, Y.; Gómez, D. y Ochoa, K. (2013). Reflexiones pedagógicas en torno al feminismo descolonial: una conversa en cuatro voces, en Catherine Walsh (editora), *Pedagogías decoloniales: practicas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir,* Tomo I. Quito: Abya-Yala.

Medina, V.; Camacaro, M. y Torres L. (2011). Construcciones subjetivas sobre la Violencia de Género. Aportes para la prevención del problema. *Revista electrónica trimestral de Enfermería, nº 23*, pp. 346-358. Recuperado el 20 de marzo en: http://revistas.um.es/eglobal/article/view/118291

Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo, Cuestiones de antagonismo*. Akal, Madrid.

Mignolo, W. (2010). Desobediencia Epistémica: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad, Colecc. Razón Política, Ediciones del signo, Buenos

Aires.

Muñoz, P. (2011). *Violencias interseccionales. Debates feministas y marcos teóricos en el tema de la pobreza y violencia contra las mujeres en América Latina*. Central America Women's Network (CAWN). Recuperado el 20 de marzo en: http://www.cawn.org/assets/Violencias%20Interseccionales.pdf

Nnaemeka, O. (2008): Conferencias Internacionales como escenarios para la Lucha feminista Transnacional: El caso de la Primera Conferencia Internacional sobre las Mujeres de África y de la Diáspora Africana, en Marcos, S. y Waller, M. (eds.): *Diálogo y Diferencia. Los feminismos Desafían a la Globalización, Coedición CEIICH-UNAM*, pp. 81-101. Recuperado el 25 de septiembre en: http://cedoc.inmujeres.gob.mx/PAIMEF/Morelos/mor01.pdf

Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe, (2013). *Mujeres Indígenas en América Latina. Dinámicas demográficas y sociales en el marco de los derechos humanos*. Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE)-División de Población y División de Asuntos de Género de la CEPAL. Recuperado el 25 de septiembre en: http://www.cepal.org/publicaciones/xml/8/51148/MujeresindigenasenAmericaLatina.pdf

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y Clasificación Social en Festschrift for Immanuel Wallerstein. En J*ournal of World Systems Research, Vol. VI, N. 2*, Fall/Winter, pp.342-388. Special Issue. Giovanni Arrighi and Walter L. Goldfrank, eds. Colorado, USA

Rubin, G. (1998). El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo. En Marysa Navarro y Catharine R. Stimpson (compiladoras) *¿Qué son los estudios de mujeres?*, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 15-74. Recuperado el 15 de mayo en: http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/nuant/cont/30/cnt/cnt7.pdf

Sagot, M. (2000). *La ruta crítica de las mujeres afectadas por la violencia intrafamiliar en América Latina. Estudios de caso en diez países*. OPS/OMS Programa Mujer, Salud y Desarrollo.

Sánchez, M. (1995). *Raza y género en la obra de Audre Lorde*. (Tesis Doctoral). Departamento de Filología Ingles. Universidad Complutense. Madrid.

Segato, R. (2002). L*as estructuras elementales de la violencia: contrato y status en la etiología de la violencia. Serie Antropología, Brasilia, 200*3. Conferencia leída el 30/junio de 2003 en "Curso de verano sobre la Violencia de género", en sede de San Lorenzo del Escorial de la Universidad Complutense de Madrid. Recuperado el 30 de septiembre en: http://www.escuelamagistratura.gov.ar/images/uploads/estructura_vg-rita_segato.pdf

Sckmunck, R. (2012). Equidad de género en la cosmovisión mapuce. Las mujeres mapuce en

el proceso de lucha de su pueblo en Neuquén. En *"Informe de situación de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas en la Patagonia"*, Observatorio de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas.

Sckmunck, R. (2013). *Mujeres mapuche: signos de identidad* [en línea]. III Jornadas del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género, 25, 26 y 27 de septiembre de 2013, La Plata, Argentina. Desde Cecilia Grierson hasta los debates actuales. En Memoria Académica. Recuperado el 25 de septiembre en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.3414/ev.3414.pdf

**Iberoamérica Social:**

**revista-red de estudios sociales. Año IV, n° 7**

# El arte como territorio de resistencia

El arte ha sido considerado como un ámbito que abarca diversas producciones y creaciones, que además hoy constituyen disciplinas, vinculadas a lo estético y a lo expresivo. En este marco podemos entender el arte como un lenguaje sostenido en lo sonoro, lo corporal, lo escritural o lo iconográfico, situado en diversos contextos sociales, culturales e históricos.

Para este nuevo número, quisiéramos abordar la dimensión política y de resistencia que han tenido las diversas artes en Iberoamérica, a partir de reflexiones que posicionen la música, la danza, la literatura, la pintura, entre otras, como espacios donde plasmar idearios de lucha y reivindicaciones de los pueblos, o como lugares desde donde cuestionar las matrices de la modernidad y de la racionalidad científica, o desde donde debatir su carácter representacionista.

Iberoamérica social: revista-red de estudios sociales se fundó con el objetivo de propiciar la cooperación para la creación y difusión de conocimiento entre los países de la región iberoamericana, aprovechando la tecnología que la plataforma digital ofrece. Se trata de una publicación semestral de carácter académico y multidisciplinar que rebasa el límite de los estudios sociales en busca de una ciencia social, humana, respetuosa y responsable.

Tienen prioridad las temáticas actuales que involucran, afectan e interesan a la sociedad iberoamericana, como son: democracia, derechos humanos, género, medio ambiente y el desarrollo sostenible e inclusivo de nuestros pueblos. Por ello, además de los artículos del dossier principal, contamos con un espacio para los de temática libre.

Los trabajos podrán ser enviados hasta el **30 de abril** a la dirección electrónica: admin@iberoamericasocial.com. Su clasificación será de la siguiente manera:

Artículos académicos: De seis a diez artículos originales de investigación, reflexión o revisión para el dossier,  y una sección con hasta seis de estos de temática libre. La extensión máxima es de 10.000 palabras. El sistema de arbitraje de la revista para este material es por pares de tipo doble ciego.

Miscelánea: De seis a ocho trabajos en la sección miscelánea para reseñas bibliográficas, experiencias de investigación, cartas de opinión, ilustraciones, fotografías y otras expresiones artísticas relacionadas al eje temático del número. Su publicación estará sujeta al dictamen de expertos en cada ámbito.

Serán considerados para esta convocatoria escritos en español, portugués e inglés.

Iberoamérica Social impulsa la reflexión y producción intelectual inclusiva. Por ello, alentamos a las jóvenes investigadoras y a los jóvenes investigadores a que participen.