

**PROYECTO: LA DIMENSIÓN CULTURAL EN LOS
PROBLEMAS AMBIENTALES COMO HERRAMIENTA
DE COOPERACIÓN AL DESARROLLO:
LÍNEAS ESTRATÉGICAS DE ACTUACIÓN**

Informe

Cultura y medioambiente. Ejes estratégicos de intervención

El Centro de Investigación para la Paz (CIP-Ecosocial) es un espacio de reflexión que analiza los retos de la sostenibilidad, la cohesión social, la calidad de la democracia y la paz en la sociedad actual, desde una perspectiva crítica y transdisciplinar.

Centro de Investigación para la Paz (CIP-Ecosocial)
C/ Duque de Sesto 40, 28009 Madrid
Tel.: 91 576 32 99 - Fax: 91 577 47 26 - cip@fuhem.es - www.cip.fuhem.es

cultura ambiente



Introducción

- 1. La crisis ecológica global y el concepto de cultura**
- 2. La Modernidad como matriz cultural**
 - 2.1. Cosmovisiones, racionalidades y tecnociencia**
 - 2.2. La Modernidad. Insuficiencias, límites y excesos**
 - 2.3. El proyecto moderno y sus críticos**
- 3. Una cultura para la sostenibilidad**
 - 3.1. Hacia una nueva racionalidad ecológica**
 - 3.2. Bases epistemológicas**
 - 3.3. Pilares normativos**
- 4. Conocimientos para la sostenibilidad**
 - 4.1. Economía ecológica**
 - 4.2. Saberes ecológicos tradicionales**
 - 4.3. El Arte como fuente de conocimiento**
- 5. Conflictos socioecológicos, escenarios de tensión entre cultura y ambiente**
 - 5.1. Cultura, poder y lenguajes de valoración**
 - 5.2. La cultura en los mecanismos tradicionales de resolución de conflictos**
- 6. Formas de expresión y transmisión cultural**
 - 6.1. La socialización ambiental y sus agentes**
 - 6.2. Herramientas participativas de comunicación y educación ambiental**
 - 6.3. La cultura como proceso de creación artística para redefinir las relaciones con el entorno**
- 7. Bibliografía**

INTRODUCCIÓN

¿Cómo se relacionan cultura y medioambiente? ¿Es posible integrar ambas dimensiones a fin de promover estrategias de cooperación más sostenibles?

El informe que a continuación se presenta persigue tres objetivos fundamentales:

- 1) Analizar las raíces culturales de la crisis ecosocial contemporánea.
- 2) Profundizar en el papel de la cultura como dimensión central de la sostenibilidad.
- 3) Impulsar, de acuerdo al vínculo inseparable entre cultura y ambiente, prácticas sociales y cooperativas más respetuosas con el entorno humano y natural.

Partimos de la premisa de que la crisis ecosocial a la que actualmente se enfrenta el Planeta hunde sus raíces, en buena medida, en la matriz cultural heredada de la Modernidad (s. XVIII), y a sus particulares cosmovisiones y modos de racionalidad, que son, en esencia, desencantados, instrumentales, mercantilistas y colonizadores de la Naturaleza. Esta perspectiva subyace también en la conformación de una ciencia -neoclásica, liberal- y un sistema económico -capitalista, mercantil- basados en la productividad y el control ilimitado de los recursos naturales (Naredo, 2006), que, lejos de sus promesas de libertad, igualdad y emancipación, se han convertido en el principal detonante de una situación de emergencia global, en el que la Naturaleza se desvela, por primera vez, finita, vulnerable, e incapaz de sostener la vida en la Tierra.

Si los pilares de esta crisis son, en buena parte, culturales, la cultura – entendida desde una perspectiva antropológica amplia, incluyendo formas de expresión y representación simbólicas, sistemas y lenguajes de valoración, modos compartidos de percepción y organización, etc. -, se transforma en el terreno central a partir del cual articular una conciencia más responsable con el uso de los entornos y recursos naturales.

A partir de estas premisas, el informe describe las bases de una nueva “cultura de la sostenibilidad”, que, reconciliando cultura y ambiente, se edifica sobre los siguientes pilares:

- 1) Una visión crítica de la racionalidad científico-técnica moderna, de acuerdo a premisas complejas, sistémicas e integrales, y valores éticos como la solidaridad, la cooperación o el “buen vivir”.
- 2) La revalorización de creencias, conocimientos y prácticas más respetuosas con el medioambiente, con frecuencia locales y ancestrales, como las que emanan de los “saberes ecológicos tradicionales”.
- 3) La promoción de instituciones, normas, técnicas y prácticas sostenibles, que incidan en la resolución de los conflictos socioecológicos y de otras problemáticas medioambientales.
- 4) El impulso de estrategias participativas de educación y comunicación orientadas a la emancipación humana y al uso responsable de los recursos naturales: comunicación y educación ambiental, formas artísticas de expresión popular, etc.

El documento se estructura en seis secciones interrelacionadas. En la primera se describe sucintamente el contexto de crisis ecosocial contemporánea, así como el concepto de cultura y ambiente desde el que se pretende abordar estas cuestiones. En la segunda, se dibujan los principales límites, excesos e insuficiencias de un proyecto de modernidad inacabado (Habermas, 1989), así como de las cosmovisiones y modos de racionalidad que de éste derivan, que aún hoy siguen configurando la relación del ser humano con la ecosfera. En el tercer epígrafe se exploran los fundamentos de una “cultura de la sostenibilidad”, en torno a nuevos planteamientos en el plano epistemológico –complejidad, diversidad, límites, biomímesis- y



normativo –precaución, autocontención, revalorización de la socialidad, lo cualitativo, o las relaciones de proximidad-.

La cuarta parte tiene por objeto resaltar la importancia de ciertos conocimientos en la construcción de unas “ciencias de la sostenibilidad” adaptadas a un contexto de crisis complejo e incierto, enfatizando especialmente marcos como el de la economía ecológica, que persigue una comprensión más certera de las relaciones entre la economía y los ecosistemas; y la recuperación de ciertos saberes, conocimientos y prácticas que tradicionalmente han conseguido articular una relación más respetuosa con el entorno natural.

En el quinto apartado se profundiza en el análisis de los conflictos socio-ecológicos, en tanto que escenarios en los que se visibilizan las tensiones entre cultura y ambiente, y en el que se plasman las pugnas distributivas vinculadas al desarrollo de cualquier actividad económica. A partir de estos, se insiste en la relevancia del contexto político y legislativo, y en la centralidad de la cultura a la hora de habilitar mecanismos participativos para la resolución de los conflictos. Por último, se incide en el estudio de las principales dinámicas de expresión y transmisión cultural, en base al estudio de sus agentes más relevantes -familia, instituciones educativas, medios de comunicación-, y de prácticas participativas que ayuden a socializar en actitudes y hábitos respetuosos con el medioambiente.

1. LA CRISIS ECOLÓGICA GLOBAL Y EL CONCEPTO DE CULTURA

En los albores del tercer milenio el ser humano se enfrenta a uno de los momentos más críticos y decisivos de su historia reciente: una crisis ecológica y social sin precedentes, que amenaza la continuidad de la vida humana en el planeta y que mantiene a millones de personas por debajo del umbral de la pobreza. Tal vez el fenómeno más apremiante es el denominado “cambio global”, o el conjunto de transformaciones ambientales que pueden alterar la capacidad de la Tierra para sostener la vida (Duarte, 2006). De hecho, como afirman Cruzen y Stoermer (2000), nos hemos adentrado en una nueva etapa geológica, la “Era del Antropoceno”, en la que el ser humano se ha convertido en la principal fuerza de control y cambio de los procesos de la ecosfera, dejando incluso pequeñas a las grandes fuerzas geológicas que tradicionalmente la habían configurado.

Esta situación de emergencia global se explica, en buena medida, por la convergencia de tres circunstancias que continúan agravándose hoy: la aceleración exponencial del cambio climático inducida por los seres humanos y que afecta a todas las regiones del planeta; el fin inminente de la era de la energía barata (“cenit del petróleo”), que producirá alteraciones dramáticas sobre las posibilidades de funcionamiento de la sociedad; el agotamiento extensivo de otros recursos fundamentales, básicos para el sistema industrial al igual que para el bienestar humano, entre ellos, el agua dulce, los recursos genéticos, los bosques, la pesca y la fauna salvaje, las tierras fértiles, y la mayoría de los elementos del patrimonio natural de la humanidad (Mander, 2007).

Pero esta “crisis ecológica” es, sobre todo, una “crisis social”, puesto que lo que está fallando es sobre todo la estructuración interna y las formas de intercambio de la sociedad con su entorno. De ahí que la perspectiva para abordar este mundo “lleno” o “saturado” no puede ser sino socio-ecológica, dado que lo social determina lo ecológico y viceversa (Riechmann, 2009). Así, si interpretamos la nueva situación en clave cultural –de acuerdo, por ejemplo, a mitos culturales heredados como el del crecimiento económico ilimitado o el del desarrollo como bienestar material-, “ninguna recomposición del marco actual de componentes y relaciones interconectadas puede ser sostenible sin un cambio fundamental en las variables socio-culturales críticas que determinan estas relaciones” (Rees, 2007: 3).

Sin embargo, a la hora de abordar la problemática socio-ambiental, las ciencias sociales y naturales no han sabido dialogar, sino que han contribuido a instaurar una brecha artificial entre ambiente y cultura, sin comprender que ambas dimensiones se relacionan e influyen recíprocamente. Este informe parte de la consideración de que los sub-sistemas humanos se integran en el marco más amplio de los sistemas naturales (o ecosfera), de acuerdo a una relación dinámica, funcional y compleja; por lo que la sostenibilidad pasa inexcusablemente por incentivar una interacción más equilibrada entre ambas esferas.

Desde esta perspectiva, entendemos el medioambiente como una categoría plural, un concepto que abarca a los sistemas naturales y humanos, y que conecta la diversidad y la historia natural con la cultural, dado que a lo largo de siglos ambas esferas se han reforzado e intervenido mutuamente (Velasco, 2003). La cultura es la dimensión global que relaciona al hombre con su entorno ambiental inmediato, y es a su vez el principal dominio que lo distingue del resto de las especies, puesto que se fundamenta en su capacidad simbólica para representar y construir signos y artefactos que lo trascienden y se modifican a partir de la experiencia y el aprendizaje.

Pese a los diferentes significados asociados históricamente a la idea de cultura (Williams, 1983), el concepto que aquí manejamos se aleja de dos de sus acepciones más comunes: la cultura como “bellas artes”, que, desde un punto de vista estético y reduccionista, distingue entre “alta” y “baja cultura” –o “cultura popular”-; y cultura como “civilización”, que de acuerdo a los primeros planteamientos antropológicos -deterministas y universalistas-, aludía a un tránsito histórico de la humanidad desde una “cultura salvaje” o “primitiva” a otra “civilizada”.

Para nosotros cultura es, básicamente, distintas “formas de vida” y “redes de significación” (Geertz, 2000), que permiten distinguir a unos grupos sociales de otros, y que a grandes rasgos abarcan¹:

1. Una perspectiva general de las relaciones entre los seres humanos, y entre estos y la naturaleza: cosmovisiones, modos de racionalidad, imaginarios sociales, etc.
2. Ideas, percepciones, significados, creencias, conocimientos científicos, religiones, concepciones políticas y morales, valores, etc.
3. Costumbres, hábitos, prácticas; y sus cristalizaciones en normas, reglas, leyes, instituciones; o en saberes aplicados: técnicas y tecnologías.
4. Sensibilidades, estéticas, artes, etc.

Frente a la visión elitista que prevaleció en el siglo XIX, la cultura es “algo ordinario en toda sociedad y en todas y cada una de las mentalidades” (Williams, 2008); es decir, las culturas se construyen en función de los lugares concretos y actúan en tanto que experiencia local de lo universal. El ser humano, a partir de su experiencia, su vivencia diaria y sus prácticas cotidianas configura cultura, ya sea inspirado en las generaciones pasadas, por sus contemporáneos, o a partir de su propia imaginación. Por tanto, cultura es a su vez “estructura” y “agencia”; se sitúa tanto dentro como fuera de los individuos. En otras palabras, los seres humanos no solo heredan y transmiten el legado cultural del pasado, ni son meras víctimas de determinaciones culturales estructurales –de género, clase, étnica, edad, etc.-, sino que son capaces de crear y recrear cultura, de acuerdo a sus competencias y acciones. Es decir, cultura es todo lo contrario a permanencia: es intervención, performatividad, imaginación, transformación, etc., acción que promueve la toma de conciencia y que permite la anticipación de cambios positivos.

¹ Nos interesa a este respecto el concepto de cultura manejado por Néstor García Canclini (1982: 32), quien la entiende como “producción de fenómenos que contribuyen, mediante la representación o reelaboración simbólica de las estructuras materiales, a comprender, reproducir o transformar el sistema social, es decir todas las prácticas e instituciones dedicadas a la administración, renovación y reestructuración del sentido”.



La cultura es por tanto una entidad coherente que da sentido al mundo y que, en buena parte, ayuda a definir la identidad de los pueblos. No obstante, la idea que aquí empleamos se aleja de ciertos planteamientos esencialistas y multiculturalistas acríticos, puesto que en realidad no existen entes culturales puros y prístinos, sino que las culturas se crean y recrean con el vivir cotidiano, la interacción social y la “acción comunicativa” (Habermas, 1984), lo que al final configura un territorio conflictivo, híbrido e impuro, dinámico, histórico y cambiante: “Todas las culturas están involucradas entre sí; ninguna es pura, ni única; todas son híbridas, heterogéneas, extraordinariamente diversas, nada monolíticas” (Said, 1993, en Eagleton, 2001: 31). “Son porosas y tienen límites borrosos [...]; son indeterminadas e intrínsecamente inconsistentes; [...] nunca son idénticas consigo mismas y poseen fronteras que se redibujan constantemente en el horizonte” (Eagleton, 2001: 143).

Así, frente a la idealización cultural de las esencias e identidades, consideramos que las culturas no son universos perfectos y acabados, sino que tienen valores –positivos o negativos– susceptibles de transformación y mejora. Las culturas no son nunca homogéneas, sino que son porosas, quebradizas, ambivalentes, complejas e híbridas. Se construyen y completan unas a otras, contagiándose de diferentes valores. Por otro lado, la cultura no es sólo un “recurso” para la resolución de problemas sociales, políticos o económicos (Yúdice, 2003), sino una dinámica central que influye, pero a la vez es influida por otras dimensiones: política, tecnológica, ambiental, etc.

En definitiva, lo que aquí manejamos es una idea de cultura que piensa al ser humano y a la vida “desde la naturaleza, con una voluntad transdisciplinar, superando la infecunda división entre ciencias sociales y ciencias biofísicas, dispuesta a integrar saberes” (Gómez Aguilera, 2008: 87).

2. LA MODERNIDAD COMO MATRIZ CULTURAL

2.1. Cosmovisiones, racionalidades y tecnociencia

Para comprender la crisis ecosocial contemporánea es necesario profundizar en las principales cosmovisiones que han configurado el mundo en los últimos años, en tanto que conjuntos de creencias y valores, culturalmente condicionados y a menudo inconscientes, que orientan la conducta humana y nuestra relación con el entorno (Riechmann, 2005). La cosmovisión más característica de la sociedad contemporánea es la que deriva de la Modernidad, una configuración histórica y filosófica que se consolida durante la Ilustración (s. XVIII), y que determina, en lo esencial, el paisaje social, político y económico contemporáneo.

Frente a la era premoderna, que consideraba lo natural como algo temible e insondable – dominio de la interpretación religiosa o tradicional-, la Modernidad se basa en una confianza ciega en el progreso ilimitado del ser humano en base al uso de una racionalidad científico-técnica que se emplea como principal instrumento para descubrir, intervenir y controlar la Naturaleza. Pero cuando se adopta esta dimensión de la razón como la “única” forma de conocimiento, y se considera lo natural como un simple “medio” para conseguir un “fin” –la producción y el progreso ilimitado del hombre-, las consecuencias pueden llegar a ser dramáticas. Así, la Ilustración inauguró un período en el que se produjeron mejoras en el campo del conocimiento y de las libertades –medicina, comunicaciones, tecnologías, derechos humanos-, pero esto avanzó en paralelo a una vinculación progresiva entre “ciencia” y “técnica”², de manera que la primera devino esencialmente en “tecnociencia”; es decir, conocimiento orientado a la manipulación del entorno natural a fin de transformarlo: “Así como la ciencia

² La “técnica” es “saber útil”, por lo que no está tan vinculada a la “ciencia” –explicación del “porqué” de las cosas– como a la operatividad y a la utilidad –los “cómos”- (Riechmann, 2005).

teórica podía ser llamada pura e inocente, la tecnología, al ser esencialmente actividad productora y modificadora del mundo, no es nunca totalmente inocente. [...] Las cuestiones técnicas se colocan hoy en el nivel de la investigación llamada 'básica' debido a que el proyecto del saber es hacer y poder" (Hottois, en Riechmann, 2005: 411).

De esta manera, la ciencia dejó de ser considerada una forma de conocer la realidad, para convertirse en un "medio" para obtener otros "fines" -normalmente militares, políticos o económicos- (Riechmann, 2005: 412). Esta instrumentalización sentó las bases de los desastres naturales y humanos que asolaron el mundo durante el "siglo de las catástrofes" -s. XX- (Hobsbawm, 2003), un período en el que la razón humana contribuyó a introducir algunas mejoras en la vida del hombre -salud, higiene, obras públicas-, como, paradójicamente, a la destrucción generalizada de los recursos de la Tierra y la desintegración progresiva de los lazos sociales. Así "una mirada sobre los valores de la Modernidad, sobre sus errores y excesos, puede ponernos en la pista de los cambios necesarios, que son verdaderos giros copernicanos en nuestros enfoques ecológicos, económicos, éticos y sociales" (Novo, 2008: 112).

2.2. La Modernidad. Insuficiencias, límites y excesos

La "razón moderna" se caracteriza por una serie de rasgos potencialmente destructivos con el entorno físico y social, dado que concibe al hombre como un ente separado de la naturaleza, y a esta última como mera fuente para la extracción de recursos y el incremento de la productividad. A continuación se enumeran algunas de sus principales insuficiencias, límites y excesos:

- **Desencanto:** La modernidad puede ser caracterizada -siguiendo a Weber (1983)- como un proceso de racionalización, esto es, una configuración mental, de comportamiento y de motivaciones con correspondencia en instituciones y modos de organizar la producción y la administración pública. Cristaliza en una actitud cognitiva-moral que atraviesa todas las realizaciones intelectuales, artísticas e institucionales de la cultura occidental. Desde el punto de vista de la concepción de la realidad promueve un cambio radical en las visiones del mundo y, en consecuencia, también en las relaciones sociales y de la especie humana con la naturaleza. Si la perspectiva pre-moderna había constituido una cosmovisión integrada de valores estables -religiosos, tradicionales- que imbuía de sentido al mundo, a la luz de la razón moderna la naturaleza pierde su "misterio" y se convierte en una mera extensión de lo humano, hasta el punto de hacernos que creer que nuestra especie, debido a sus especiales características -capacidad de raciocinio, de simbolización-, está "exenta" de constricciones ecológicas (Catton y Dunlap, 1978).

- **Fragmentación:** Liberada del oscurantismo de la tradición y de la Iglesia, la razón moderna favorece la emergencia de diversas "esferas de valor" y su creciente autonomización (Weber, 1983); es decir, la transformación de la ciencia, la política o el arte en dimensiones autónomas que no necesitan para existir de otros criterios que no sean los dictados por su propio desarrollo. Esto degenera en una especialización excesiva de los saberes, en la que unas disciplinas -la economía y las áreas técnicas- acaban imponiéndose sobre otras, y en la que la ciencia se autonomiza de la ética, olvidando su doble dimensión; a saber, "por un lado es un sistema de conocimientos, un sistema conceptual; por otra parte es un sistema de acciones humanas, un sistema social, por lo que no puede sustraerse a las condiciones generales de la práctica humana y a los juicios de valor" (Riechmann, 2005: 410). Por otro lado, la Modernidad ha tendido a separar cultura y naturaleza, cuerpo y espíritu, saber y experiencia, etc., limitando la visión de la realidad como un todo, y condenando a los seres humanos a vivir dentro de un mundo fragmentado y por ello incomprensible.

- **Instrumentalización:** Con la Modernidad se quiebra la separación premoderna entre "ciencia" y "tecnología", al considerar lo funcional y lo instrumental por encima de cualquier otro criterio. De esta manera, se acaba enfatizando en los "cómos" por encima de los "porqués" o los "para



qués”, hasta el punto de que cuando se llega a saber cómo hacer técnicamente algo, el lema es “hágase”, y el asunto es hacer, y no ser (Novo, 2006). Y con esto se va abandonando la pregunta renacentista de “¿esto es bueno?” para evolucionar con rapidez y contundencia hacia la de “¿esto funciona?” (Novo, 2008).

- **Control:** La racionalidad ilustrada alimenta la ilusión de que el ser humano es capaz de controlar y dominar la naturaleza mediante el uso de la tecnociencia, una quimera que ha provocado que el hombre se haya convertido en la principal fuerza de cambio y perturbación del entorno, con impredecibles consecuencias para la vida en la Tierra: “La lógica de la tecnociencia es la realización de todos los posibles: su paradigma de perfección se localiza en la eficacia, la capacidad de realizar cualquier tarea. [...] La imagen sería la de la cera virgen en manos de un demiurgo-ingeniero” (Riechmann, 2006a: 202).

- **Universalidad:** Heredera del racionalismo y el empirismo, la ciencia moderna es esencialmente positivista; es decir, considera que el único conocimiento posible es el que deriva de la experiencia humana. Para que esta experiencia, caótica y sujeta a error, se sujete a los “hechos objetivos”, el positivismo recurre al método científico inductivo, que se basa en la observación de casos particulares y en la extracción de leyes generales y universales a partir de los mismos, leyes que, en última instancia, impiden dar cuenta de la tremenda heterogeneidad, excepcionalidad y complejidad del mundo. La razón moderna parece estar obcecada por la idea de totalidad bajo la forma de orden (De Sousa Santos, 2005), por lo que, “convencida de la universalidad de sus postulados, la Ilustración declara la guerra al particularismo de las creencias locales” (Novo, 2006: 16).

- **Cuantificación:** Al reducir el mundo a lo observable y lo cuantificable, la tecnociencia ilustrada acude a métodos cuantitativos derivados de las ciencias físico-naturales, que aplica a todos los casos, incluso a las ciencias sociales, aunque el objeto de éstas últimas sea el análisis del hombre y su capacidad de crear cultura. El cálculo se convierte en el procedimiento exclusivo de decisión y evaluación de los comportamientos humanos, y la ciencia deviene así el principal aliado del sistema capitalista y de su ideología productivista, sobre la base de dos instituciones que constituyen la manifestación objetiva de la racionalidad funcional, la tecno-económica y la burocrática-administrativa, que acaban “colonizando” todos los ámbitos del “mundo de la vida” (Habermas, 1984): “La civilización industrial, al utilizar el razonamiento monetario como guía suprema de la gestión, resalta la dimensión creadora de valor o utilidad, pero cierra los ojos a los deterioros sociales o ambientales que dicha gestión origina” (Naredo, 2006: 38). Por eso, “en el ámbito social el reduccionismo científico, tal vez sin pretenderlo, se convierte en elemento legitimador del reduccionismo económico” (Novo, 2006: 28).

- **Intervencionismo:** La Modernidad es una experiencia diferenciada del mundo capitalista y occidental, que cree sin fisuras en el avance ilimitado de la historia mundial hacia una mayor libertad y bienestar a partir de la ciencia. Si en el siglo XIX la idea de “progreso” se utilizó para identificar el avance hacia un futuro mejor, tras la Segunda Guerra Mundial, la ideología del “desarrollo” termina por sustituir a la anterior y se utiliza para definir el proyecto neo-colonialista de Occidente con respecto al resto de regiones. Los primeros programas de cooperación se orientaron a “modernizar” y “desarrollar” económicamente a los países menos industrializados, ocultando una acción colonialista que predispuso al mundo a avanzar hacia estadios económicos y políticos definidos por Occidente, de acuerdo a una trayectoria única y universal (Sztompka, 1995), incapaces de “aceptar que la comprensión del mundo es mucho más que la comprensión occidental del mundo” (De Sousa Santos, 2005: 156). Así, en lugar de conseguir la prometida emancipación, condujeron a la extensión de lo opuesto: el “subdesarrollo”.

- **Individualismo:** Por último, la “racionalización” desencadena un proceso de individualización (Weber, 1983), que permite avances significativos en el ámbito de la autonomía y las libertades

humanas, pero que, paralelamente, contribuye a debilitar los lazos sociales y la disolución de las utopías y los proyectos colectivos de cambio. Pero, ¿cómo armar una nueva cultura de lo colectivo sin perder los logros de la individualidad moderna?

2.3. El proyecto moderno y sus críticos

Las catástrofes de los primeros años del pasado siglo XX –auge de los totalitarismos, conflictos armados mundiales- incentivan la aparición de las primeras críticas al proyecto de la Modernidad, y a su deriva en forma de productivismo y consumismo, cálculo pragmático y funcional, mercantilización de las relaciones sociales (Marx, 1978), la Naturaleza, o el propio cuerpo humano (Foucault, 1998); y al debilitamiento, en último término, de las relaciones interpersonales, de servicio y de solidaridad.

Entre los críticos pioneros destacan los autores de la Escuela de Frankfurt -Adorno, Horkheimer, Marcuse, Benjamin-, que censuran la confianza ciega en la razón y, sobre todo, su deformación en “racionalidad instrumental” y “subjetiva”, una razón “con arreglo a fines”, que busca los medios más adecuados para alcanzar un propósito, sin reflexionar “objetivamente” acerca de la validez ética de esos medios o fines. De este modo, lejos de su promesa de emancipación y libertad, la razón conduce paradójicamente a la extensión de la irracionalidad y la barbarie, un hecho del que dan buena cuenta las “bases racionales” sobre las que se armaron los violentos procesos coloniales y postcoloniales, instrumentos letales como la bomba atómica, o la destrucción generalizada de los recursos de la Tierra, que se convierte en un “medio” que se debe de conocer con la “finalidad” de dominar, extraer o producir.

Desde mediados del siglo XX emergen asimismo distintas corrientes teóricas que comparten su denuncia de los desastres ambientales y humanos a los que ha conducido el proyecto moderno: ecosocialismo, ecoanarquismo, ecofeminismo, ecología profunda, etc.³ Los ecosocialistas -Commoner, Löwy, Bahro, Sacristán- critican los efectos devastadores del “productivismo” moderno y su falsa creencia en la posibilidad de expandir hasta el infinito la producción y el consumo, ya sea en el marco de la economía capitalista de mercado o del socialismo real. En su lugar proponen una transformación radical de los modos de producción, y la recuperación de los objetivos emancipadores del primer socialismo –y sus valores de igualdad, libertad, comunidad, y autorrealización-, pero reorientando la idea de “progreso” de manera que se torne compatible con la preservación del medio ambiente.

Por su lado, el ecofeminismo -D’Eaubonne, Shiva, Agarwall, Warren- contribuye a desvelar los estrechos lazos que unen al sistema patriarcal moderno con la destrucción de los entornos naturales. El pensamiento ilustrado crea relaciones de dependencia entre pares de opuestos -público/privado, hombre-razón/mujer-sentimiento-cuerpo-, situando al deseo, la sensibilidad o el cuerpo en una posición subordinada con respecto a la mente y la razón. Además de incurrir en una artificiosa separación entre ser humano y naturaleza, la Modernidad reduce la complejidad del mundo a explicaciones universalistas y simplificadoras, que invisibilizan a todo aquel que no es su sujeto protagonista (el hombre blanco, burgués de clase media, heterosexual, occidental): el colonizado, la mujer, el pobre o el migrante; y que lo exponen a una vulnerabilidad mayor con

³ Estos planteamientos críticos hunden sus raíces en un movimiento ambientalista muy heterogéneo que arranca en el último tercio del siglo XX –años 70-, a partir de una toma de conciencia ligada a las grandes catástrofes naturales de la época (vertidos tóxicos, ensayos nucleares), y a la popularización de textos como “La primavera silenciosa” (Carson, 1962) o “La bomba demográfica” (Ehrlich, 1968). Pero lo que nace en forma de pequeñas iniciativas locales y proteccionistas, deviene con el tiempo en un movimiento diverso y de grandes dimensiones, que evoluciona hacia una concepción integral del ser humano como parte del entorno geofísico.



respecto a los desastres ambientales. Para salir de esta encrucijada el ecofeminismo apuesta, entre otras, por la recuperación de las éticas del cuidado, la revalorización del deseo y los afectos; o la incorporación de la mujer a los movimientos y políticas públicas de protección ambiental (ej. movimiento Chipko)

Por otra parte, el ecoanarquismo -Kropotkin, Boochkin-, sostiene que la conducta y la acción humanas forman parte de un todo integrado en permanente evolución, por lo que la dominación de la naturaleza es a su vez producto y productora de subordinación dentro de la sociedad. Los ecoanarquistas apuestan entonces por una ruptura de las jerarquías y una convivencia más armoniosa con el entorno, de acuerdo a formas de gobierno basadas en comunidades diversificadas, cooperativas, autogestionarias y policéntricas, semejantes a la estructura equilibrada del ecosistema natural. Por último, la “ecología profunda” –Naess, Capra-, si bien comparte algunas ideas con el ecoanarquismo –su crítica al modelo industrial, a las jerarquías socio-naturales-, considera al ser humano como parte del entorno natural, por lo que lo sitúa al servicio exclusivo de la naturaleza, y propugna la limitación, e incluso detención, de las pautas del crecimiento económico actual, y el establecimiento de modos de vida más desacelerados y armónicos.

Algo alejados del pensamiento ecológico, desde finales del siglo XX, los estudios post-coloniales -Bhabha, Fanon, Said, Spivak- y post-estructuralistas –Barthes, Derrida, Lacan, Deleuze, Lévi-Strauss-, denuncian las estrechas redes que vinculan al conocimiento moderno con el colonialismo, de acuerdo a la relación inextricable entre saber y poder (Foucault, 1987)⁴. Con esto contribuyen a la emergencia de voces hasta entonces silenciadas por la cultura positivista ilustrada - occidental, blanca, masculina, de clase media-, basada en pares de opuestos que guardan entre sí un orden jerárquico: Oriente/Occidente, civilizado/salvaje, blanco/negro, humano/animal, etc. En su lugar, postulan descentralizar los conocimientos y fomentar la diversidad cultural y la autonomía de los sujetos, los significados y los saberes más allá de la “estructura”.

Estas últimas corrientes determinan la aparición, a finales de siglo XX, del cuestionamiento más relevante hasta el momento del pensamiento moderno: el post-modernismo –Baudrillard, Jameson, Lipovetsky-. Su punto de partida es una puesta en entredicho de las grandes teorías científicas o “metarrelatos” (Lyotard, 1987) que habían intentado explicar el mundo desde la Ilustración -marxismo, cristianismo, psicoanálisis, etc.-, a los que critican su carácter parcial y potencialmente totalitario, que impide dar cuenta de la complejidad del contexto físico y humano. La desconfianza en los “grandes relatos” lleva aparejado un cuestionamiento integral de los modos de racionalidad y de la ciencia occidental. Una vez diluidos los grandes ideales del pasado sentencian el “fin de la historia” (Fukuyama, 1992) e incluso de la moral, puesto que al carecer de bases firmes para el conocimiento, tampoco existen criterios para “saber hacer” ética, lo que imposibilita juzgar a las culturas relativismo.

Pese a los enormes valores que subyacen en la crítica postmoderna –su apuesta por la diversidad, la recuperación del sujeto, el goce de los sentidos-, su escepticismo radical, su hedonismo anómico, o su ingenuo relativismo, la hacen desaconsejable para construir las bases de un futuro más sostenible. Nuestro análisis se sitúa en la perspectiva de aquellos teóricos –Touraine, Bauman, Offe- que consideran que la Modernidad es más bien “un proceso inacabado” (Habermas, 1989), por lo que resulta prioritario recuperar algunos de sus valores más fecundos: la necesidad de reformular la idea de progreso y razón, ciertos “universales éticos” y “éticas mínimas” (Cortina, 2000), la secularización del conocimiento, y la necesidad de reconstruir la socialidad humana y el equilibrio con el entorno natural.

⁴ O “colonialidad de poder”, en palabras de Quijano, Mignolo, Dussel o Lander, una forma de control sobre la producción y difusión de los saberes heredada del colonialismo (Walsch, 2002).

3. UNA CULTURA PARA LA SOSTENIBILIDAD

3.1. *Hacia una nueva racionalidad ecológica*

En las últimas décadas, el supuesto de una “racionalidad única” ha entrado en crisis en favor de la existencia de “racionalidades múltiples” (Hopenhayn, 1995); o de una razón plural, abierta, relacional y compleja, que nace del respeto a la diversidad, y a los diversos modos de concebir la realidad y relacionarse con el mundo. En este sentido es fundamental seguir articulando la tesis de la “razón comunicativa” de Habermas (1984), una racionalidad construida a partir del diálogo y el consenso intersubjetivo, que parte de la idea de que la naturaleza, más que “objeto”, es “sujeto” interlocutor privilegiado de nuestras relaciones comunicativas (March, 2005), y de que todos los seres humanos intentan hacerse comprender siguiendo unas estructuras válidas en cualquier contexto – “pragmática universal”- (Habermas, 1984).

No obstante, la apertura de la “racionalidad moderna” deberá armarse sobre “juicios de valor” que permitan medir el alcance de nuestras acciones, dado que “unas formas de racionalidad son mejores que otras, según los contextos, situaciones y capacidades de los agentes racionales” (Echevarría, 2007: 128, en Riechmann, 2008: 6). Dicho con otras palabras, es necesario adoptar una razón plural, pero no relativista, sino crítica con los usos del presente y acorde con la premisa de que no vivimos ya en un “mundo vacío”, sino –desde los últimos decenios del siglo XX, y por primera vez en la historia- en un “mundo lleno” y saturado ecológicamente, bajo constricciones ecológicas globales (Riechmann, 2008).

En este contexto, resulta necesario apostar por una nueva “racionalidad ecológica”, que se apoye en la revalorización de lo cultural frente a lo económico (Leff, 1994; Riechmann, 2009). Esta nueva racionalidad contribuirá a configurar un “nuevo paradigma”, que supere el “excepcionalismo humano” -o la falsa creencia de que los seres humanos, por sus especiales características, no estamos sometidos a restricción alguna con respecto al medio ambiente (Catton y Dunlap, 1978)-. La “razón ecológica” se desprende así de la antigua calificación de absoluta y universal, para vincularse a una lógica de las particularidades y las variantes específicas de cada situación y contexto de análisis (March, 2005). Este enfoque parte de una serie de acuerdos tanto en el plano epistemológico como en el normativo.

3.2. *Bases epistemológicas*

Para conformar una nueva cultura de la sostenibilidad es necesario partir de ciertas evidencias empíricas, como las que, a grandes rasgos, se enumeran a continuación:

- **Complejidad:** Los fenómenos naturales y sociales componen un “todo sistémico”, que es mucho más que la “suma de las partes” a la que apuntan los saberes especializados y fragmentarios del mundo moderno. En su lugar conviene avanzar hacia un “paradigma holístico [...] que articula, relaciona todo con todo y considera la coexistencia del todo y de las partes, la multidimensionalidad de la realidad con su no linealidad, con equilibrios y desequilibrios, caos y cosmos, vida y muerte” (Boff, 1999). Formamos parte de una ecosfera “intrincadamente compleja, con redes de causa-efecto a veces inescrutables, con sorpresas sistémicas, efectos de umbral, irreversibilidades y sinergias múltiples, una visión del mundo holística y ecológica profunda” (Riechmann, 2008). Lo natural se caracteriza además por su capacidad de auto-organización y auto-regulación, conforme al principio de “coevolución”, o adaptación recíproca entre las especies (Janzen, 1980). Es por ello que hablamos de sistemas complejos adaptativos,

cuyas principales características son la estabilidad o ‘resiliencia’, la heterogeneidad, la no linealidad, la jerarquía y los flujos entre los componentes (Riechmann, 2008).



- **Diversidad:** La nueva racionalidad apuesta por la diversidad cultural y biológica, frente a los envites de una Modernidad estandarizante. El concepto de “biodiversidad” apela a la riqueza y variedad de los diferentes ecosistemas, cuyas profundas interacciones fundamentan el mantenimiento de la vida en la Tierra. Por su parte, la “diversidad cultural” completa la anterior, y nos ayuda a comprender que, a lo largo de la historia, la especie humana ha desarrollado diversas culturas y cosmovisiones, algunas de las cuales han mantenido una relación más respetuosa y equilibrada con el entorno natural: “Hemos de preservar la diversidad animal y vegetal, así como la diversidad cultural (frutos de experiencias multimilenarias) que, hoy lo sabemos, son inseparables de la diversidad ecológica” (Morin y Hulot, 2008: 44).

- **Límites:** Frente a la ilusión fáustica de control natural y de productividad ilimitada del hombre, la razón ecológica toma conciencia de que los seres humanos viven en una ecosfera limitada y vulnerable; y concibe la sostenibilidad como la capacidad del ser humano para vivir dentro de los límites ambientales (Robinson, 2004). Si atendemos, por otra parte, al concepto de metabolismo social -la sociedad extrae materia y energía de la Naturaleza y desecha residuos, aumentando con ello la entropía-, no podemos seguir confiando en un crecimiento económico que rebase los límites físicos de los ecosistemas. La racionalidad ecológica rechaza por tanto el enfoque de la economía neoclásica o convencional; y apuesta, en su lugar, por un “enfoque ecointegrador” (Naredo, 2006) o “bioeconómico” (Georgescu-Roegen, 2001), que incorpore la perspectiva físico-biológica en los planteamientos del mercado y evite con ello la tradicional disociación entre planteamientos “eco-nómicos” y “eco-lógicos”, “reconciliando en una misma raíz ‘eco’ la utilidad propugnada por aquellos y la estabilidad analizada por éstos (Naredo, 2006).

- **Biomímesis:** El principio de biomímesis – o imitación de la Naturaleza- nos impele a adaptar y reinsertar los sistemas humanos a la lógica de los ecosistemas (Riechmann, 2006a), puesto que la Naturaleza, a lo largo de la historia, ha sabido encontrar las mejores soluciones a las necesidades de los seres vivos, evolucionando hacia estadios cada vez más complejos y diversos. Entre las principales estrategias biomiméticas para reconstruir ecológicamente la economía figuran el cierre de los ciclos de materiales, vivir del sol como fuente energética, o reducir el consumo energético.

3.2. Pilares normativos

La racionalidad ecológica tiene en cuenta que el saber moderno, en palabras de Edgar Morin (2006), se había fundamentado sobre una artificial distinción entre hecho y juicio de valor –o conocimiento y ética-. En oposición, la cultura de la sostenibilidad integra el “ser” y el “deber ser” de los hechos, dando lugar a una ciencia conectada no sólo a la interpretación del mundo, sino a su transformación estructural. Los principales consensos normativos en los que se basa son:

- **Precaución:** De acuerdo a la idea de sostenibilidad, el principio de precaución apuesta por estudiar detenidamente y con tiempo los problemas ecosociales a fin de evitar acciones sobre las que no se tengan claras las consecuencias, máxime en un entorno como el contemporáneo que avanza hacia una creciente incertidumbre y complejidad.

- **Autocontención.** La idea de autocontención (o suficiencia) es, al igual que el principio de precaución, un principio político-moral que responde al problema del excesivo tamaño (problema de escala) de los sistemas socioeconómicos humanos en relación con la ecosfera que los contiene; y nos impele por ello a intentar romper el vínculo entre nuestras representaciones del “buen vivir” y la sobreabundancia material que deriva de nuestra desmesura o “hybris” (Riechmann, 2006). La solución pasa por modelos de disminución de los flujos de materia y

energía; por la penalización de la “obsolescencia programada” de los productos e innovaciones tecnológicas (Georgescu-Roegen, 2001); o por el avance hacia formas de vida desaceleradas, recuperando el contacto con lo rural, o la suficiencia local de bienes y servicios.

- **Calidad:** Si partimos de la idea de que “la naturaleza no tiene precio” (Mires, 1996), “el desarrollo sostenible no es asunto de mejora incremental u optimización de lo existente: se trata de un salto cualitativo hacia otro orden socioeconómico y socioecológico” (Riechmann, 2006a: 117). El nuevo paradigma discurre entonces hacia el mundo de las singularidades, las cualidades, las relaciones y los vínculos, que se miden e interpretan mejor de acuerdo a parámetros cualitativos -y no estrictamente cuantitativos como los hoy imperantes: el Producto Nacional Bruto (PNB) o el crecimiento de la renta per capita-: libertad, seguridad, paz, sociabilidad, felicidad, “buen vivir”, etc.

- **Socialidad:** La razón ecológica intenta tender puentes entre el individuo y la comunidad, lo que lleva a reforzar los lazos sociales, sin olvidar la necesaria autonomía del individuo y los complejos resortes que articulan su subjetividad, de acuerdo a la idea de que “no es la tribu la base de la una posible moral pública, sino la aceptación por parte de cada individuo de su condición de ciudadano” (Camps, 1999: 23). El rechazo al individualismo hipermaterialista y depredador puede conducir a una revalorización de los parámetros básicos de la sociabilidad humana, desde los cuales es más factible una toma de conciencia sobre la finitud de los recursos de la Tierra.

- **Proximidad:** La racionalidad ecológica reorienta las antiguas ideas de progreso y desarrollo identificándolas con medidas cualitativas que emergen de las capacidades, necesidades y aspiraciones internas de las comunidades –desarrollo endógeno o auto-centrado⁵. Es por esto que apuesta por el aumento de las opciones vitales de las personas; la cobertura de las “necesidades humanas básicas” (Max-Neef, 1998); la mejora de la salud, la vivienda, la autonomía personal o las libertades fundamentales; y, en último término, por la capacidad de “agencia” (Sen, 2000) del hombre para transformar la realidad a partir de sus propios recursos materiales y simbólicos.

4. CONOCIMIENTOS PARA LA SOSTENIBILIDAD

Una vez establecidas las principales bases epistemológicas y normativas para la construcción de una cultura de la sostenibilidad, es preciso profundizar en el plano más específico de los conocimientos, saberes y prácticas que habrán de conformar unas ciencias que rompan con la disociación moderna entre cultura y naturaleza y en las que confluyan distintas disciplinas sociales y biogeofísicas.

Se trata pues de edificar un nuevo marco epistemológico de carácter interdisciplinar, holístico, crítico y proactivo, que ayude a indagar en la escala y el peso que tienen los diferentes subsistemas -político, económico, social, cultural- en el marco global de la ecosfera (Fox et al., 2006, en Martín López, 2007), y que incorpore las variables de la complejidad y la incertidumbre teniendo en cuenta que el conocimiento no implica capacidad de formular predicciones, por lo que es preferible una respuesta aproximada al conjunto del problema, que una respuesta precisa para un componente aislado.

⁵ El ecologismo crítico ha señalado la imposibilidad de conceptos como el de “desarrollo sostenible”, que es, en esencia, un oximoron, o una combinación de términos contradictorios (Redclift, 2005): “desarrollo” –una idea que siempre apunta a un “telos” productivista, acumulativo, cortoplacista, al servicio de la libertad de empresa, y depredador de los recursos naturales- y “sostenible” –“intentar satisfacer las necesidades presentes sin comprometer las de las generaciones futuras” (Comisión Brundtland, 1987)-.



Fuente: Martín López, 2007: 186.

Si queremos que este nuevo abordaje social y biofísico de la lógica de los socio-ecosistemas (Martín López, 2007) incida en la praxis política, también es conveniente incorporar las reformulaciones “verdes” que han surgido en los últimos años en el ámbito de las ciencias políticas, los derechos humanos o la reflexión sobre la ciudadanía. Así, por ejemplo, para Dobson (2001), resulta prioritario construir una nueva “ciudadanía ecológica” que rompa con las oposiciones excluyentes que tradicionalmente han definido el debate en este campo - público/privado, derechos/deberes- y que incorpore la importancia capital de la ecosfera en el transcurso del devenir sociopolítico. El nuevo programa, aún no recogido en ningún tratado internacional, enfatizaría (Valencia, 2003):

1. No tanto los derechos como las obligaciones de los ciudadanos con respecto a su entorno, basadas, ya no en la reciprocidad de la ciudadanía clásica, sino en un sentido no recíproco de la justicia global; es decir, sin esperar nada de las generaciones futuras ni de las demás especies.
2. En la ruptura entre lo público y lo privado, puesto que los actos privados tienen consecuencias políticas y la esfera del hogar es un espacio crucial para la construcción de prácticas ambientales sostenibles.
3. En un nuevo tipo de titularidad para el derecho, que trascienda el Estado-nación y establezca una nueva visión de las obligaciones hacia otras especies y hacia los habitantes futuros del planeta.

A continuación, se examinarán los principales marcos epistemológicos desde los cuales es posible edificar las nuevas ciencias de la sostenibilidad teniendo en cuenta el papel prioritario de la economía ecológica, en tanto que disciplina encargada de reconciliar el gobierno del “oikos” con la lógica de los ecosistemas, y de ciertos conocimientos y saberes tradicionales, que, de acuerdo a imaginarios y cosmovisiones distintas a la moderna, formalizan una relación más íntegra y conservacionista con el entorno natural.

4.1. Economía ecológica

Para comprender las contribuciones que la economía ecológica puede hacer a una cultura para la sostenibilidad es preciso comparar su visión del proceso económico con la manejada habitualmente por el enfoque convencional u ortodoxo de la economía clásica. Este último contempla el proceso económico como un sistema aislado del entorno social y ambiental, en el que sólo tienen cabida aquellos objetos que pueden ser valorados en términos monetarios. En dicho proceso los recursos naturales son vislumbrados únicamente como factores productivos que se transforman, sin pérdida o fricción, en bienes y servicios alimentados por un flujo circular de renta que a su vez se mueve desde las empresas a los hogares y viceversa, generando automáticamente un medio ambiente externo que deja fuera muchas variables.

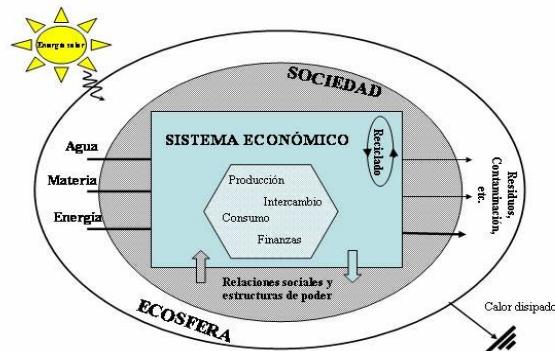
Frente a esta visión convencional, la economía ecológica plantea que la realidad económica constituye un subsistema dentro de un sistema más amplio, la biosfera, y que, de acuerdo a esta relación de subordinación, su dinámica está restringida y debe ser compatible con las leyes que gobiernan el funcionamiento de la biosfera: las leyes de la termodinámica y la ecología. A diferencia del enfoque convencional, el ámbito económico y el proceso de producción de bienes y servicios se consideran aquí un sistema abierto en estrecha relación con el resto de sistemas sociales y naturales con los que co-evoluciona. En este sentido, la economía ecológica conecta lo monetario con las realidades físicas, biológicas y sociales, durante tantos años ausentes en la ortodoxia económica dominante.

De acuerdo a estas premisas, la economía ecológica constituye un enfoque transdisciplinar que ayuda, en el campo de la visualización del proceso económico, a plantear de manera adecuada las relaciones entre economía y ambiente; y, en el plano metodológico, a una apertura hacia otros campos del saber. En consecuencia, configura un planteamiento que tiene en cuenta tanto las enseñanzas que las ciencias naturales proporcionan sobre la naturaleza (y las limitaciones que ésta impone a la gestión económica de recursos y residuos), como las unidades de medida (biofísicas o territoriales) que deben ser utilizadas para su estudio. De esta manera se trasciende la mera crematística del enfoque convencional, postulando que no existe una única unidad (monetaria) de medición de los fenómenos económicos, sino que conviene ampliar y enriquecer el espectro de posibilidades. En otras palabras, la economía ecológica rechaza la universalidad del valor crematístico o de cambio como unidad de medida aplicable a la totalidad del mundo físico y socio-cultural; y postula que la economía no posee una medida común desde un punto de vista ecológico.

Concebida la economía como un subsistema enmarcado en un sistema más amplio del que recibe bienes y servicios naturales –que a menudo explota más allá de su capacidad de regeneración y al que expulsa residuos-, no tiene sentido contemplar los costes sociales y ambientales como meras externalidades fruto de esporádicos fallos del mercado o de la acción gubernamental. Más bien, esos impactos son una consecuencia estructural –o rasgos sistémicos- derivada de las relaciones entre la economía y los ecosistemas.

Por otro lado, desde la economía ecológica se contempla la sostenibilidad desde un punto de vista fuerte –y no desde meras jaculatorias del estilo del desarrollo sostenible, la ecoeficiencia o la modernización ecológica-, es decir, como una cuestión de la escala o tamaño que el subsistema ocupa dentro de la propia biosfera. El tamaño de la economía se puede medir a su vez desde varios puntos de vista complementarios: en términos de flujos físicos (metabolismo económico), contabilizando los requerimientos de energía y materiales directos y ocultos -valorados o no- que entran a formar parte del sistema económico, así como los residuos -sin valor monetario- que se generan como consecuencia de su funcionamiento; o en términos territoriales, traduciendo la utilización de recursos naturales en superficie de territorio necesaria

para satisfacer el modo de producción y consumo de una determinada población (huella ecológica).



Fuente: Di Donato, 2008, basado en Martínez Alier, 2004: 40

La economía ecológica se muestra, en suma, crítica con la mitología del desarrollo, y escéptica sobre las posibilidades de un crecimiento desmaterializado. Las investigaciones empíricas muestran, por el contrario, que, a medida que crece la economía, se incrementa progresivamente el consumo de biomasa, combustibles fósiles, minerales, y la generación de residuos o emisiones como el dióxido de carbono. El crecimiento desmesurado conlleva también la sobreocupación de los espacios, a la destrucción de los ecosistemas y al arrinconamiento de otras especies. En la práctica, las sociedades modernas están muy lejos de ser “postmaterialistas” (Inglehart, 1977), ya que consumen cantidades enormes de materiales y de energía, y producen cantidades crecientes de desechos.

La economía ecológica, al estudiar este enfrentamiento entre expansión económica y conservación de la naturaleza, constituye sin duda una aportación indiscutible para armar unas ciencias de la sostenibilidad, ya que persigue un conocimiento certero acerca de las relaciones entre los humanos y la naturaleza. Este conocimiento puede asimismo contribuir al diseño de marcos institucionales y herramientas apropiadas que permitan encauzar el sistema económico por derroteros menos insostenibles. Por otro lado, si queremos avanzar hacia un “buen vivir” en consonancia con la naturaleza, basado en la “oikonomía” y no en la crematística⁶, habremos de aunar esfuerzos a fin de rescatar cosmovisiones, saberes e imaginarios que nos conduzcan a una transición socioecológica hacia modelos de vida más sostenibles.

4.2. Saberes ecológicos tradicionales

La mayor parte de la historia humana ha sido una historia de permanente producción y reproducción de la diversidad. Durante cientos de miles de años el hombre ha conseguido mantener una relación equilibrada, imitativa y adaptativa con el entorno natural. Sin embargo, en la actualidad, asistimos a un proceso de destrucción generalizada de lenguas, saberes y tradiciones con devastadores efectos sobre la memoria histórica, la experiencia humana, y, en último término, sobre la producción de diversidad cultural y biológica. Al destruir esta diversidad se aniquila también la experiencia humana acumulada en la forma de sabidurías locales o

⁶ Nos referimos a la distinción clásica entre “economía” y “crematística”, explicitada por Aristóteles. La primera refiere al estudio del abastecimiento del espacio privado o casa (“oikos”) y público (“polis”), mientras que la segunda apela al arte de adquirir bienes mediante el comercio y venderlos obteniendo un beneficio pecuniario.

tradicionales, y la especie humana “incrementa lenta e inexorablemente su amnesia al suprimir áreas o sectores claves de su propia memoria, de su conciencia histórica” (Toledo et al, 2008).

Con el objeto de hacer frente a los envites de una Modernidad homogeneizadora, una de las tareas más urgentes es la de revitalizar los antiguos saberes comunitarios, vivientes y actuantes, como ejemplos vivos de estructuras pertenecientes a otros modos de racionalidad, y vitales mecanismos de autoconocimiento social, un conocimiento nos permitiría erigir formas más democráticas y justas de autocontrol (Toledo et al., 2008). De hecho, hoy el “núcleo duro” de la memoria biológica y cultural del Planeta parece residir en estos saberes tradicionales. Estos conocimientos, que demuestran un uso más racional y equilibrado de los recursos naturales, habitan hoy fundamentalmente en los pueblos indígenas y tradicionales –campesinos, pescadores, artesanos, etc.-, tal y como lo constata el hecho de que los territorios con mayor densidad lingüística y cultural –habitados fundamentalmente por indígenas- son los que evidencian una mayor diversidad biológica y agrícola (Toledo y Barrera-Bassols, 2008).

Dentro del acervo que interesa recuperar, es necesario prestar una especial atención a los denominados “conocimientos ecológicos tradicionales” (“traditional ecological knowledge” (CET/TEK), sistemas locales de conocimientos que, frente a la cosmovisión moderna impertante –fragmentaria y compartimentada-, se caracterizan por concebir naturaleza y cultura como un todo inseparable, y por articular, a partir de esta visión monista (Toledo et al., 2008), una relación más equilibrada y conservacionista con el entorno ecosocial.

El CET es fundamentalmente un sistema de observación-comprensión-acción (“model-making”) sobre el funcionamiento del mundo, basado en la idea de que todas las sociedades intentan observar, entender y dar sentido al ambiente, orientando, desde esta perspectiva, sus prácticas. Los saberes locales evolucionan a través de procesos adaptativos enmarcados en la relación de coevolución entre cultura y naturaleza; se mantienen por transmisión cultural entre generaciones (Berkes, 2000); y tienden a proporcionar conocimientos cualitativos vinculados a la visión del mundo de cada sociedad en particular.

La etnoecología, disciplina que tiene como objeto de estudio principal al CET⁷, se centra en la exploración paralela del complejo “cosmos-corpus-praxis”: 1. El sistema de creencias o cosmovisiones (“kosmos”); 2. El repertorio completo de conocimientos o sistemas cognitivos (“corpus”); y 3. El conjunto de prácticas productivas, incluyendo los diferentes usos y manejos de los recursos naturales (“praxis”) (Toledo, 1992). De acuerdo a esto, los individuos se enfrentan al entorno dotados de un complejo “cosmos-corpus-praxis” (k-c-p) que se perfecciona progresivamente –si no se interrumpe o altera- a través de las generaciones y a partir de tres fuentes de información: “lo que les dijeron” (experiencia histórica acumulada); “lo que les dicen” (experiencias históricamente acumuladas), y “lo que observan por sí mismos” (experiencia individual).

Así, frente a la tecno-ciencia occidental, que ha servido para justificar prácticas económicas e industriales intensivas y aniquiladoras de la naturaleza y de las relaciones humanas, la clave del éxito de estos saberes reside en que conforman un todo inseparable de conocimientos, creencias y prácticas. Es decir, se construyen y reciclan “haciendo”, en prácticas concretas sobre el terreno; y se basan en la creencia de que el ser humano y la naturaleza componen un todo integrado, en el median fuerzas teológico-naturales –dioses, energías, cosmogonías- que imprimen un sentido ético y moral a esta relación. Por otro lado, contra a la ciencia moderna, basada en la obtención de resultados inmediatos, estos saberes contemplan el presente como

⁷ La etnoecología es la corriente o subdisciplina de la antropología ecológica cuyo principal objeto de estudio es el CET. Se trata de un enfoque interdisciplinar que explora las distintas maneras en que los diferentes grupos y culturas humanas entienden la naturaleza, conformando con ello creencias y conocimientos de uso, manejo y/o conservación de los ecosistemas. La etnoecología apuesta por la construcción de un nuevo paradigma científico fundamentado en la multiculturalidad y en la promoción de estilos de vida sostenibles, a partir de los significados, valores y acciones de ciertas comunidades.



un paso transitorio entre pasado y futuro, concentrando su energía en conocer el legado de los ancestros y en transmitirlo a las generaciones venideras.

En base a esta tríada, los CET se encuentran más próximos a lo que históricamente se ha definido como “sabiduría” que al “conocimiento” propiamente dicho, dado que no existen *per se*, sino que encuentran su razón de ser en las prácticas y las creencias: se orientan y se significan tanto a través de las prácticas que integran los procesos de producción y reproducción materiales de la cultura, como mediante los sistemas de creencias, por medio de los cuales esas culturas logran su producción y reproducción simbólica. Por ello forman parte de una suerte de sabidurías que se extienden socialmente en el espacio y en el tiempo. Al hablar de CET conviene por tanto distinguir entre dos modelos cognitivos:

1. La diferencia entre conocimiento y sabiduría ya fue anticipada por Russell (1918), quien distinguía, respectivamente, entre “conocimiento por descripción” y “conocimiento por familiaridad”. El conocimiento se fundamenta en torno a bases científicas compartidas por una misma comunidad epistémica, mientras que la sabiduría se basa en conocimientos directos, empíricos y repetitivos acerca de las cosas. El primero ofrece teorías, postulados y leyes generales y universales avaladas mediante mecanismos de autoridad, en tanto que el segundo se basa en la experiencia concreta y en las creencias compartidas acerca del mundo circundante, robustecidas mediante testimonios.

2. En su intento de tomar distancia de emociones y valores, el conocimiento termina por “objetivar” las cosas, el hombre y la naturaleza, separando, con ello, mente y materia, hecho y valor, cultura y naturaleza. Por el contrario, en la sabiduría se considera que la intuición, las emociones, los valores morales o la ética impregnan el modo de percibir y de relacionarse con el mundo.

3. Por último, el discurso y su transmisión son también distintos en ambos modelos cognitivos. La normalización textual es crucial para el conocimiento, mientras que la sabiduría preserva la riqueza, la imaginación y la multiplicidad de significados (repeticiones verbales, metáforas, etc.). Por ende, los saberes locales son sistemas altamente subjetivos y permanecen íntimamente vinculados a cosmovisiones basadas en la existencia de un mundo supranatural.

Junto a las características mencionadas, los CET constituyen corpus de conocimiento holísticos, acumulativos, colectivos y diacrónicos, que plasman cosmovisiones integradoras de los aspectos espirituales y físicos⁸, y que contribuyen además al refuerzo de la identidad cultural. Son a su vez conocimientos dinámicos y abiertos, dado que se construyen en base a experiencias locales y trans-generacionales, adaptándose constantemente a las nuevas dinámicas socioeconómicas y tecnológicas. Los CET conforman un complejo entendimiento acerca de las estructuras naturales y sus relaciones, siempre cambiantes e inciertas; y albergan un enorme potencial para la generación de información y modelos de gestión de los recursos naturales. Los saberes locales se muestran clave para el avance del bienestar humano, el desarrollo económico rural, o la mejora del estado nutricional y la salud humana. Así, por ejemplo, en un estudio sobre las relaciones entre el CET y la salud de los Tsimane en la Amazonía boliviana, se halló que los hijos de aquellas madres que contaban con un mayor nivel de conocimiento ecológico local contaban con mejores niveles de hemoglobina y defensas inmunológicas (Reyes-García, 2008).

⁸ Dado que existe la necesidad de encontrar el equilibrio entre tales cosmovisiones y el mundo real, su verdadera significación no es tanto la del conocimiento local, como la del conocimiento universal expresado localmente (Posey, 1999).

Ahora bien, como ya anticipábamos, asistimos a un abandono progresivo de prácticas de gestión ambiental basadas en los CET, un hecho que puede afectar de forma muy peligrosa a la conservación de los ecosistemas (Reyes-García, 2009). Así, por ejemplo, a lo largo de la historia, muchas sociedades han practicado quemas cíclicas, basadas en el conocimiento tradicional de los ciclos climáticos y la biología de las especies. A pesar de que la investigación ecológica reconoce la importancia del fuego en la gestión de determinados paisajes culturales, estos principios han sido poco integrados en las políticas de gestión de espacios naturales, dado que los gestores de las zonas protegidas perciben el fuego como un peligro para los ecosistemas y la conservación de la vida silvestre. Al mismo tiempo, diversos estudios documentan que la supresión de quemas cíclicas va asociada a la aparición de grandes fuegos incontrolados en las mismas áreas que se querían preservar, provocando daños incalculables y la pérdida de muchas especies.

En las últimas décadas, la integración del CET con el conocimiento científico ha conllevado asimismo importantes luchas de poder y conflictos socioecológicos en torno al uso de los ecosistemas y a la protección de estos saberes. Representantes de comunidades y pueblos indígenas han expresado, al menos, tres razones de descontento por el uso comercial del CET (Reyes-García, 2009):

- **Descontextualización.** El CET incluye habitualmente mitos y cosmologías sobre el origen de la tierra y sus gentes, así como códigos rituales y de comportamiento que gobiernan las relaciones del grupo social con su medio ambiente. Sin embargo, algunas investigaciones han argumentado que la perspectiva científica del conocimiento ecológico tradicional desvirtúa el espíritu mismo de este conocimiento, puesto que para la investigación científica, que enfatiza el conocimiento objetivo, los aspectos espirituales son inconvenientes o irrelevantes. Por otro lado, al separar al CET de los sistemas de manejo, se dejan de lado valores sagrados u otros valores difíciles de cuantificar, descontextualizando aún más estos conocimientos. En las últimas décadas, representantes indígenas han criticado su falta de control sobre la representación de su propio conocimiento en las esferas científicas, un hecho que también contribuye a desvirtuarlo, y que a su vez abre conflictos sobre la propiedad y el control de los datos de estudios que usan lo CET.

- **Uso comercial sin retribución adecuada.** El empleo del CET ha llevado al desarrollo de numerosos productos comerciales, de los que podemos encontrar buenos ejemplos en la industria farmacéutica. Pero, habitualmente, los científicos y las empresas han usado el CET como si fuera propiedad común de la humanidad, sin que esto suponga ningún tipo de reconocimiento intelectual, o compensación económica a los grupos que originariamente lo desarrollaron.

- **Explotación de recursos naturales.** El uso del CET en la implementación de nuevos productos comerciales puede llevar a la explotación excesiva y al agotamiento de los ecosistemas asociados a este conocimiento. Algunos estudios evidencian que el CET se pierde a medida que los grupos indígenas o las comunidades rurales se incorporan a la economía de mercado, de acuerdo al hecho de que el productivismo tiende a reducir el tiempo que la gente pasa en contacto con la naturaleza -lo que a su vez infiere en la transmisión del CET-; y a que la heterogeneidad socioeconómica de los mercados permite a la gente acceder a sustitutos de sus antiguos productos naturales. No obstante, las investigaciones revelan resultados contradictorios y complejos (Godoy et al., 2005), por lo que actualmente, no queda tan claro que la integración en la economía de mercado los deteriore sistemáticamente.

Un último aspecto que hay que subrayar en la reflexión sobre la pérdida del CET tiene que ver con las diferencias entre generaciones. Algunas investigaciones recientes alertan sobre las diferencias entre los niveles de conocimiento entre generaciones (ej. ancianos y jóvenes) Sin embargo, estos resultados deben interpretarse con precaución, puesto que es posible que las



diferencias se deban a que los jóvenes aún no han terminado su proceso de aprendizaje. Cabe considerar por último, que la pérdida creciente de lenguas y valores indígenas en procesos de aculturación vinculados, entre otros, a la educación formal, son otra de las causas fundamentales de pérdida del CET. Los ejemplos son múltiples en este sentido. Así, en un estudio en la Reserva de la Biosfera de la Sierra de Manantlan se encontró que la disminución de conocimiento sobre usos de plantas iba de la mano de la pérdida de conocimiento de la lengua indígena y de la adquisición de servicios comunitarios no tradicionales, como la educación o el material de las casas.

4.3. El Arte como fuente de conocimiento

Al igual que las sabidurías ecológicas tradicionales, el arte es también una fuente de comprensión de la realidad; es una forma de conocimiento distinta, eso sí, de la científica, pero complementaria e imprescindible si se pretende mostrar la complejidad del mundo. En cualquier caso, permite desvelar -mediante otra práctica y otros procedimientos- aspectos de la realidad que escapan a las posibilidades y constreñimientos del método científico.

El método, los supuestos y las exigencias del arte difieren claramente de los de la ciencia. Frente a la pretensión universalista de la ciencia, el arte busca la concreción y la expresión de lo diferente, lo único, lo irreplicable; ante la búsqueda de objetivación, o el distanciamiento entre el observador y el objeto de estudio propio del método científico, el arte indaga mediante la implicación del artista con su obra; frente a la disección de la realidad propia del análisis reductivo, el arte, en cambio, se caracteriza porque asume la realidad en toda su complejidad para poder así representar sus múltiples facetas; mientras la ciencia busca delimitar y mostrar con precisión, el arte se limita a evocar y a sugerir, de manera que al espectador se le abra la posibilidad de producir sus propios significados, incluso distintos de los que el autor se propuso al crear la obra.

“Si nos preguntamos qué puede ofrecernos el arte que la ciencia no pueda darnos, la respuesta podemos encontrarla en una breve afirmación de Paul Klee: el arte hace visible lo invisible, es decir, nos permite ver y expresar lo que aparentemente no se manifiesta, pero está, existe, en el mundo real o imaginario. La actividad artística hace posible, en ese sentido, una reorganización de lo imaginario con lo real, a través de vínculos entre lo que nos dicen los sentimientos, las emociones, y la actividad mental organizada” (Novo, 2009: 107).

El arte suele experimentar en las fronteras, buscando hacer de ellas no un límite o línea de separación sino un espacio intersticial por el que pueda fluir información entre unas realidades que se encuentran separadas. En cierto modo, el lenguaje creativo se sitúa siempre en el límite de lo que puede ser dicho o pensado; no dentro del universo delimitado de pensamiento ni más allá de él, sino en un borde que permite ampliar lo imaginable (Azpiri, 2009).

De ahí que el establecimiento de una relación creativa con la naturaleza resultará siempre fecunda como fuente de conocimiento, indagación y adaptación a esa realidad⁹. El conocimiento del entorno como proceso creativo implica “saber desarrollar hipótesis”¹⁰ establece una tensión dialéctica entre tradición y novedad, entre adaptación y provocación, como campo de experimentación para plantear soluciones o perspectivas inéditas. La intuición actuaría aquí como instrumento a la vez experiencial (o sensible) y racional. Y precisamente por ello deberíamos continuar buscando un equilibrio dinámico, no destructor de naturaleza y de cultura. Además, una deseable armonía o sustentabilidad de nuestras interacciones con el resto del

⁹ Se refleja a continuación de manera textual algunas de las ideas del documento de trabajo solicitado a Ander Azpiri, “Interacción e innovación. Procesos creativos, culturas, medioambiente y cooperación”, CIP-Ecosocial, disponible en <http://www.fuhem.es/cip-ecosocial/>. Acceso el 4 de diciembre de 2009.

¹⁰ Gennari, Mario. La educación estética. Barcelona: Paidós, 1997. p. 66

medio natural tendría como efecto el beneficio propio como especie y en consecuencia como individuos. En ese sentido y más específicamente, las prácticas artísticas tienen la cualidad de funcionar como laboratorio conceptual para sistemas complejos. El arte sería simultáneamente una forma de producción y transmisión de saber, teniendo como vehículo la experiencia sensible o estética, mediante el goce. Sus cualidades simbólicas, sónicas y epistemológicas, sus implicaciones prácticas e intelectuales, su carácter perceptivo, sensitivo y comunicativo, le dotan de una singularidad apropiada para ensayar posibilidades. El arte es por definición móvil e “interdisciplinar, no ya en su objeto sino en su perspectiva”.¹¹ Se fundamenta en la creatividad como “una facultad de la inteligencia que consiste en reorganizar los elementos del campo de percepción de una manera original y susceptible de dar lugar a operaciones dentro de cualquier campo fenomenológico”.¹²

5. CONFLICTOS SOCIOECOLÓGICOS, ESCENARIOS DE TENSIÓN ENTRE CULTURA Y AMBIENTE

5.1. *Cultura, poder y lenguajes de valoración*

Toda decisión económica viene precedida de una pugna distributiva. Igualmente, el desarrollo de cualquier actividad productiva tiene unas implicaciones en el reparto, no sólo del valor económico, sino también de los costes sociales y ambientales asociados a este proceso. En este sentido, los problemas ambientales son, en buena medida, fruto de una desigualdad en la apropiación del espacio ambiental y en la toma de decisiones. Figuran así quienes, en función de su posición social y de las tareas que desempeñan -gestión de los ámbitos cultural, financieros, político y militar-, tienen la posibilidad de tomar decisiones que afectan a todos; y, por otro lado, la amplia mayoría de la población, desposeída de la capacidad de alterar inmediatamente las decisiones de los primeros. Por otro lado, las responsabilidades en el deterioro ambiental no son equiparables, como tampoco lo son los efectos sobre los diferentes grupos de población. Más que invocar el mantra de la sostenibilidad, si queremos revertir los procesos de la degradación ecológica habremos de profundizar de forma crítica en las reglas del juego y en las diferentes estructuras de poder vinculadas al desempeño de lo económico.

En la actualidad, uno de los escenarios en los que se manifiestan de forma más patente las interrelaciones y tensiones entre ambiente y cultura es el de los conflictos socioecológicos, a los que podríamos definir como “situaciones en las cuales existe un choque de intereses entre personas o grupos que usan un bien o un servicio ambiental, o entre quienes causan un problema ambiental y quienes sufren sus consecuencias” (Castillo, 2008)¹³.

Como ya anticipábamos, buena parte de los conflictos contemporáneos suelen estar determinados por una desigual distribución de los recursos naturales y de los costes ambientales, que afecta especialmente a los sectores de población más empobrecidos en favor de los intereses lucrativos, generalmente de empresas regionales o transnacionales. De hecho, a medida que avanza el proceso de globalización neoliberal, se incrementan las disputas en torno a la extracción masiva de recursos –sobre todo en el Sur-, la degradación de los ecosistemas –en Norte y Sur-, y los problemas originados por la eliminación de residuos y su desviación desde el Norte hacia los países más deprimidos.

¹¹ Moraza, Juan Luis. A + S, arte y saber. Texto inédito, colaboración dentro del proyecto artepensamiento, de la Universidad Internacional de Andalucía (<http://ayp.unia.es>), p. 46. Moraza profundiza en la capacidad del arte para hacer saber mediante su hacer sabor, es decir, “hacer saber”. Sus reflexiones han dado pie a algunas de las proposiciones del presente texto.

¹² Caude, R. y Moles, A. Creatividad y métodos de innovación. Barcelona: Centro de Investigación y Aplicaciones de la Comunicación, 1977. p. 60

¹³ Desde la perspectiva de la economía ecológica, preferimos la denominación de conflictos socioecológicos en lugar de (socio)ambientales y otros términos, puesto que lo “ambiental” recoge tanto el componente social como el ecológico, por lo que la denominación socioambiental resultaría redundante.



Para conocer cómo funcionan y se desarrollan los diferentes conflictos, interesa localizar, en primer término, cuáles son los principales actores, instituciones y normas implicados en cada una de las disputas, en tanto que productos culturales fijados a lo largo del tiempo. Una vez determinados, es conveniente analizar los distintos intereses y percepciones que se imbrican en su origen y evolución. Es de esta manera como se pueden vislumbrar elementos firmes que permitan avanzar en el consenso entre las partes y su resolución.

Las siguientes líneas parten de la hipótesis de que en la mayoría de las disputas por cuestiones socioecológicas suelen enfrentarse dos visiones del mundo, que evolucionan en relación dialéctica; es decir, no se trata de perspectivas estancas o estáticas, sino que se influyen recíprocamente y colisionan en ocasiones a lo largo del tiempo. De forma muy esquemática se podría hablar, por un lado, de la lógica propia del mercado y del capital, orientada a la obtención rápida de beneficios –y la apropiación de los recursos naturales sin considerar su posterior

reposición-, y promotora de fórmulas universalistas que ignoran las particularidades históricas y ambientales de cada contexto; y, por otro, de otras visiones no hegemónicas y/o de resistencia, que hunden sus raíces en la historia cultural de las comunidades, y de las que a veces emanan auténticas “ecosofías” (Riechmann, 2009); o lo que es lo mismo, cosmovisiones, saberes y prácticas –indígenas, campesinas, religiosas, etc.-, que tradicionalmente han articulado una relación más armónica con el hombre y la naturaleza. Ambas lógicas determinan el desarrollo de actividades productivas y de relaciones ecosociales de muy distinto signo e impacto, hasta el punto que, para algunos autores, existe una incompatibilidad manifiesta entre la racionalidad de la producción industrial y el capitalismo transnacional, y el uso respetuoso de la naturaleza -con sus procesos y ritmos de renovación de la tierra- (Toledo, 2003).

Por otro lado, en su relación con el mundo, los seres humanos desarrollan marcos de referencia y distintos “lenguajes de valoración” (Martínez Alier, 2004) que les ayudan a percibir, representar e interpretar el entorno y que, en último término, plasman lógicas, idearios y diferentes cosmovisiones. Los lenguajes se conforman históricamente¹⁴, y están determinados tanto por la cultura como por el poder, un poder que, en tanto que relación social, se reproduce y se mantiene mediante la generación de discursos y “efectos de verdad”: “Lo que le da estabilidad al poder, lo que induce a tolerarlo, es el hecho de que no actúa solamente como una potencia que dice no, sino que también atraviesa las cosas, las produce, suscita placeres, forma saberes, produce discursos” (Foucault, 1987).

La pregunta que surge al hilo de estas reflexiones es entonces: “¿quién tiene el poder social y político para simplificar la complejidad del mundo imponiendo un determinado lenguaje de valoración?” (Martínez Alier, 2004). Muy a grandes rasgos, el lenguaje que en la actualidad determina nuestras relaciones con el mundo es el monetario, un marco de referencia derivado de la cosmovisión instrumental y productivista moderna, de su positivismo fragmentario y calculador, y de la imposición de unos “poderes/saberes” (Foucault, 1987) sobre otros, en particular, los de la economía ortodoxa y las disciplinas técnicas. Así, la perspectiva neoliberal dominante –un ente abstracto, deshumanizado y desnaturalizado, que omite al sujeto y a sus relaciones adaptativas con el entorno-, deriva en lenguajes reduccionistas, unidimensionales y monocriteriales, que interpretan y valoran la realidad desde la óptica única del mercado: “La sociedad actual utiliza el razonamiento monetario como guía suprema de la gestión. Se impone así un grave reduccionismo, pues, en la medida, en la que impera la dimensión monetaria, se desatienden las dimensiones físicas y sociales vinculadas al proceso económico” (Naredo, 2006: 66).

¹⁴ Roland Barthes (2004) señala que la función principal de los mitos es la de “naturalizar los conceptos”, eliminando la historia y la política. Es decir, la ideología nos lleva a creer que el mundo de los objetos, las representaciones o las instituciones son naturales, esenciales, de sentido común, que han estado siempre ahí, transformando, en última instancia, la “historia en naturaleza”.

Esta visión monocriterio, a la que podríamos calificar también como aislada, mecanicista, estática, y ahistórica, analiza la realidad desde la lógica del flujo circular entre consumidores y productores, ignorando las dimensiones ecológicas y sociales implicadas en cualquier actividad económica, y conduciendo, en último término, a la mercantilización de las relaciones humanas y de la naturaleza. El lenguaje monetarista se caracteriza asimismo por su obsesión por medir y cuantificar cualquier problema socioecológico, asignándole un valor universalista, calculado únicamente en términos de precios, costes y beneficios. Con ello, la ortodoxia económica acaba extendiendo sus límites más allá de la propia economía, y reduce lo ambiental y lo humano a lo puramente “crematístico” sin tener en cuenta su inconmensurabilidad; o lo que es lo mismo, la imposibilidad de ser reducido a términos de valor o de precio. Pero, ¿es posible medir y calcular desde lo monetario el estigma psicológico de la pobreza, la pérdida creciente de diversidad cultural y natural, o los grandes desastres naturales y humanos que hoy día amenazan la continuidad de la vida en la Tierra?

En suma, es conveniente expresar –y no sólo contabilizar- con lenguajes distintos al monetario la complejidad de los distintos aspectos sociales y ecológicos partiendo de la consideración de que cualquier proceso económico conlleva un uso determinado de materia y energía e implica una alteración en los procesos sociales: “Debemos aceptar [...] el pluralismo de valores inconmensurables entre sí para evitar que la ciencia económica se convierta en un instrumento del poder en la toma de decisiones” (Martínez Alier, 2009: 99).

Frente a la visión monetarista dominante, a lo largo de la historia diversos grupos humanos han desarrollado otras lógicas y lenguajes de valoración, que responden a necesidades, aspiraciones y deseos fuertemente arraigados en las culturas locales y que se han aproximado al universo, la naturaleza, la sociedad o el propio cuerpo humano como a un todo íntimamente relacionado. Y es a partir de estas visiones alternativas desde donde podemos armar una nueva “cultura de la sostenibilidad” y avanzar hacia una multiplicidad de lenguajes de valoración. Se trata en definitiva de armar marcos de interpretación que tengan en cuenta el espesor de las culturas, la capacidad de agencia de los sujetos, y el carácter complejo, dinámico y sistémico de las relaciones hombre-naturaleza.

En otro orden de cosas, a la hora de analizar los conflictos socio-ecológicos conviene prestar una especial atención a los diferentes roles, intereses y disposiciones psicoculturales de los diferentes actores implicados en las disputas, entre los cuales cabe desatacar: el mundo empresarial, el Estado –que habitualmente actúa en connivencia con los grupos de interés económico y las élites locales-, y, sobre todo, los (nuevos) movimientos sociales, que en el marco de la mundialización, parecen estar tomando un impulso renovado al contribuir a la organización de los sectores excluidos, y al poner de manifiesto la crisis de legitimidad en que se encuentran sumidos el Estado y el régimen neoliberal.

En los últimos años, estos movimientos han crecido en número y complejidad; han desarrollado nuevos tipos de organización y repertorios de lucha; y han virado desde las tradicionales reivindicaciones económico-industriales –sindicales o políticas, que aún permanecen-, hacia cuestiones como la reafirmación identitaria o indigenista; reivindicaciones de género, pacifistas o ecológicas; o la construcción de espacios autónomos al margen del Estado. Ya en el ámbito específico de los conflictos socio-ecológicos, los antiguos movimientos agraristas, que estructuraron su discurso en torno a la propiedad de la tierra, han evolucionado hacia la configuración de movimientos campesinos, que reivindican el control del territorio y de sus recursos naturales por parte de las propias poblaciones autóctonas, al amparo de la legislación internacional -Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (1989), Declaración de la Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas (2007)¹⁵, diferentes constituciones

¹⁵ El Convenio 169 de la OIT (1989) incluye, entre otros, el reconocimiento de los derechos de propiedad y posesión de los pueblos indígenas sobre las tierras que han tradicionalmente ocupado; la obligación de los Estados de



nacionales¹⁶. De esta manera, parece que las reivindicaciones ambientales e identitarias se integran hoy en un movimiento conjunto en torno a la defensa del territorio como “espacio de vida”, que persigue, en última instancia, revertir la privatización del espacio público asociada al neoliberalismo. En suma, la globalización parece haber impulsado un “nuevo internacionalismo” (Seoane, 2006), que se traduce en la aparición de nuevos espacios de diálogo y concertación entre movimientos sociales de diverso cuño a escala continental y mundial.

5.2. La cultura en los mecanismos tradicionales de resolución de conflictos

Con el objeto de seguir profundizando en los conflictos socioecológicos, conviene también indagar en dos instituciones cruciales por su relevancia: los mecanismos comunitarios y tradicionales de resolución de conflictos y las formas de acceso y uso de la tierra.

En el plano jurídico-político, las distintas visiones antes descritas –hegemónicas/liberales vs. alternativas/populares- se cristalizan habitualmente en forma de organizaciones y normas estables que ayudan a regular la convivencia y que dan lugar a modos muy diferentes de dirimir y resolver los conflictos. Así, en algunos lugares del mundo, la justicia propia del Estado - formalizada en el derecho positivo y el aparato judicial- convive con fórmulas tradicionales de “justicia comunitaria”, que, en ocasiones, resultan más eficientes que las anteriores a la hora de abordar problemáticas. La clave del éxito reside en que estos mecanismos no parten de fórmulas universalistas, sino de una adecuación muy exacta a las lógicas, saberes, lenguas, instituciones y recursos culturales –tradiciones, hábitos, rituales, mitos- de los distintos contextos locales. Así, si la normatividad del derecho positivo engarza con el proyecto de Modernidad del Estado-nación y con su lógica homogeneizadora, muchos de los conflictos locales parecen despejarse más favorablemente mediante el uso de instrumentos autóctonos. Con frecuencia, este tipo de mecanismos tiene un componente tradicional.

Los mecanismos tradicionales de resolución de conflictos (Ormaechea, 2000) están presentes en los cinco continentes, y comprenden fórmulas muy diversas. Pese a que están sometidos a una constante erosión y sanción por parte de las instancias del derecho formal, en los últimos tiempos parecen haber alcanzado un tímido reconocimiento y visibilidad, gracias a marcos normativos -como las nuevas Constituciones de algunos países latinoamericanos, antes señaladas- que reconocen, en mayor o menor medida, la capacidad y autonomía de las comunidades indígenas a impartir justicia y a desarrollar sus propias instituciones para tal fin.

Los sistemas autóctonos se suelen plasmar tanto en estatutos y reglamentos formalizados, como en normas no escritas, pero no por ello menos vinculantes. Se trata, en definitiva, de un tipo de justicia más cercano a las comunidades; y, aunque se distinguen por su carácter ancestral, no conforman entes estáticos e inmutables, sino que evolucionan al enfrentar a los nuevos contextos y problemáticas, y que son aplicables a otras comunidades siempre que se adapten a sus particulares idiosincrasias.

En la zona andina, por ejemplo, la cosmovisión global de ciertos pueblos indígenas –una visión del mundo en la que el hombre no es el centro de la naturaleza, sino parte integrante de la

identificar estas tierras y garantizar la protección eficaz de dichos derechos; la participación de los indígenas en los beneficios de la explotación de los recursos ubicados en sus tierras; o el respeto a los procedimientos indígenas para la transmisión de derechos sobre los territorios (Plant y Hvalkof, 2002). Por otro lado, la Declaración de la Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas (2007) reconoce el derecho de las poblaciones autóctonas a la propiedad, desarrollo, control y utilización de sus tierras, incluidos los recursos naturales; así como a la libre determinación en asuntos internos y locales, en particular, en la gestión de territorios y recursos.

¹⁶ Las Constituciones de varios países reconocen, en distintos grados, los derechos de los indígenas al territorio y a los recursos naturales renovables, así como a ser consultados sobre planes y programas de prospección y explotación de recursos no renovables, y a participar en los beneficios que esos proyectos reporten. Tal es el caso de las Constituciones de Ecuador (1998), Bolivia (1994), Venezuela (1999), Colombia (1991) o Perú (1993).

misma, al igual que el resto de seres vivos y fuerzas naturales (Cabedo, 2004)-, deriva en mecanismos jurídicos autóctonos que se activan siempre que un individuo o grupo viola las normas de la comunidad –alterando con ello el entorno y el orden establecido por todos-, con el objeto de restaurar el orden de cosas y regular la convivencia. Derivada de esta cosmovisión holística, estas formas de justicia entrañan un sentido integral diferente al de los marcos reguladores al uso. El foco del conflicto no se sitúa ya en el individuo, sino en el colectivo; y el objeto de la justicia es sobre todo el mantenimiento o restablecimiento de la paz y la armonía entre hombre y cosmos, que se refleja en la unidad de la comunidad. Así, en contraste con la justicia ordinaria, preocupada por vigilar y castigar al individuo (Foucault, 1998), la comunitaria se enfoca en recuperar al infractor, dándole oportunidad de rectificar y reparar el daño.

Las comunidades indígenas de los Andes se organizan habitualmente en forma de comunas o cabildos, o unidades básicas que funcionan a modo de gobierno, administración y justicia. Esta modalidad, dominante en las zonas rurales indígenas, suele estar constituida por un grupo de familias que viven en un territorio y que se identifican como parte integrante de un mismo pueblo indígena y campesino (Brandt y Franco, 2007). Algunas comunas se caracterizan además por instaurar eficaces mecanismos de democracia participativa –con profundas diferencias con respecto a las fórmulas representativas del Estado-nación-, ya que sus integrantes tienen derecho y obligación de asistir a las asambleas, participar con voz y voto, y adoptar normas –con frecuencia flexibles- para la organización de la comunidad de acuerdo a mecanismos dialógicos, que tienden a enfatizar la importancia del consenso en la toma de decisiones. Por otro lado, en base a conocimientos transmitidos habitualmente de forma oral y de generación en generación, las comunas promocionan valores como los de la unidad, la convivencia, el consenso, la armonía, la participación, la solidaridad, la ayuda mutua o el trabajo comunitario (Flores, en Nicolás, Fernández y Flores, 2007). Con todo esto resulta imprescindible seguir avanzando en la revalorización de este tipo de mecanismos, puesto que su adecuación a nuevos espacios y temporalidades puede contribuir, sin duda, al entendimiento entre los diferentes actores y a tender puentes para la resolución de conflictos.

Más relacionada con la dimensión económico-ecológica de los conflictos, la cuestión de la “tierra” y el “territorio”¹⁷ refleja también claves culturales significativas sobre las reglas del juego normativo e institucional y las distintas opciones disponibles para la resolución de conflictos. En torno a la cuestión de la tierra se constata de nuevo el desencuentro entre dos lógicas opuestas y contradictorias: por un lado, la racionalidad de la economía globalizada y neoliberal, que concibe la naturaleza y el territorio como un patrimonio al servicio del capital, y como simple recurso y factor de producción, sin considerar su reposición posterior; y, por otro, la visión alternativa -indígena, rural, y a veces religiosa- de ciertas comunidades, en las que el territorio es considerado como un todo integrado, “espacio natural de vida” y base de los saberes, conocimientos, cultura, identidad, tradiciones y derechos.

Al abordar la cuestión de la tierra conviene repasar algunas consideraciones en torno a cuatro dimensiones: 1) **Productiva**, en la que se dan cita las lógicas propias del mercado -y de la explotación a gran escala-, y las de la economía de subsistencia de ciertos grupos locales. 2) **Ecológica**, que implica la concepción del suelo como elemento básico del ecosistema, fundamento de los servicios ecológicos y sustento para la vida. 3) **Simbólica**, en la que se manifiestan los valores y principios que subyacen en las distintas cosmovisiones acerca del hombre y la naturaleza. 4) **Sociopolítica**, que nutre y conforma la identidad de los diversos pobladores, y alimenta su discurso político a través del sentido de territorio y las reivindicaciones del control del mismo.

¹⁷ “Tierra” alude a la porción de espacio apropiable para un individuo o una persona jurídica y se relaciona con el suelo y su aprovechamiento. “Territorio” se refiere a un área geográfica o un espacio de la naturaleza que se encuentra bajo la influencia cultural y el control político de un pueblo. Mientras que la tierra se vincula al derecho de las personas, el territorio se relaciona con el derecho de pueblos: sobre él se puede ejercer control y autoridad sobre el conjunto de recursos y los procesos sociales que allí se dan (Alvarado y García, 2001, en Alarcón, 2008).



El territorio, según ciertas concepciones indígenas, es una noción que abarca lo histórico, lo mítico, lo espiritual, y un conocimiento de la naturaleza desde una perspectiva de vida más comunitaria, integrando en ella a nuestra cultura, con sus memorias, valores, instituciones o religiosidad: “El territorio es el ‘locus’ de las demandas y los reclamos de la gente para reconstruir sus mundos de vida. El nivel local es donde se forjan las identidades culturales, donde se expresan como una valorización social de los recursos económicos y como estrategias para la reapropiación de la naturaleza (Leff, 2005). Para estas perspectivas, la tierra no es por tanto un recurso orientado a la explotación, sino el espacio natural en el que compartimos la vida con otros seres vivos en una relación de reciprocidad (Viteri, 2004), y el único posible para reproducir los aspectos sociales y culturales de la subsistencia (Plant y Hvalkof, 2002). Junto a los ya descritos saberes ecológicos tradicionales, esta visión ancestral del territorio también se ha plasmado en prácticas exitosas de conservación de la tierra y de los recursos naturales, dado que supone la evocación de un espacio físico, pero a su vez simbólico y ecológico –ya que trasciende las fronteras de las extensiones geográficas oficialmente reconocidas a los pueblos indígenas y campesinos-, que representa el hábitat de la “especie cultural”, aquel que le permite recrearse y definirse material, cultural y espiritualmente (Leff, 2005).

Por otra parte, la cuestión del territorio debe de ser interpretada en claves económicas, puesto que, con el avance de la globalización, parece incrementarse sin límites la disputa, explotación y presión sobre territorios, subsuelo y recursos naturales, derivando en una “cosificación de la naturaleza” (Leff, 2005); es decir, su valoración en tanto que mero objeto de explotación del capital, y no como factor esencial del proceso de trabajo y de la (re)producción de los modos de vida. Por otra parte, los procesos de industrialización masiva están suponiendo un cambio en el patrón de las prácticas de explotación agraria, así como la extensión de grandes explotaciones de cultivos orientadas fundamentalmente a la exportación mediante la transferencia vertical de tecnologías y prácticas no adaptadas al entorno local. Con esto se crea un fuerte contraste entre las grandes explotaciones agrícolas para los mercados internacionales y las pequeñas, familiares o comunitarias, más dedicadas a la economía de subsistencia y a los mercados locales.

En el plano estrictamente ecológico, los nuevos patrones de tenencia de tierra y las prácticas de explotación del mercado, derivan también en importantes daños ambientales sobre el territorio, agotando la fertilidad del suelo y presionando sobre el acceso a nuevas tierras. El desplazamiento de poblaciones, ya sea forzado por el avance de la agroindustria, o como resultado de otros procesos de empobrecimiento, provocan un nuevo impacto negativo en el ecosistema, ya que, en su búsqueda de tierras adecuadas para la agricultura de subsistencia, se asientan en territorios cada vez más vulnerables e improductivos. Desafortunadamente, este proceso ha sido con frecuencia ignorado por las reformas agrarias y, en épocas más recientes, por prácticas neoliberales de privatización, que chocan con las características de los ecosistemas locales (Plant y Hvalkof, 2002).

Por último, conviene tener en cuenta el aspecto social implicado en torno al uso de la tierra, que alude a la consolidación de las identidades y a su vínculo a un territorio concreto, y que desemboca, en último término, en la reivindicación del control sobre dicho territorio como garantía de su supervivencia étnica. Como ya anticipamos, este sentimiento identitario se ha venido consolidando desde la década de los ochenta, ligado a la irrupción de actores externos en los territorios rurales y a su consolidación en forma de movimientos campesinos, muchas veces articulados sobre bases étnicas, a las que se ligaron, con el tiempo, con preocupaciones medioambientales y políticas. El territorio se relaciona así con los derechos colectivos, la autonomía y la autodeterminación, tal y como lo entiende Pablo Alarcón –citando a Toledo y Llancaqueo-, cuando señala que el territorio “es el espacio simbólico donde adquieren sentido y articulación las resistencias y movimientos indígenas” (Alarcón, 2008), o, en suma, el territorio es el lugar donde se entrecruzan los factores ecológicos y las identidades culturales (Leff).

6. FORMAS DE EXPRESIÓN Y TRANSMISIÓN CULTURAL

6.1. La socialización ambiental y sus agentes

Según Ernest Cassirer, el hombre es un “animal simbólico” antes que un “animal racional” (Cassirer, 1992). De hecho, la humana es la única de las especies animales con capacidad de representación simbólica, y esta singular facultad se debe, sobre todo, a la posibilidad de codificación, transmisión, intercambio, descodificación y almacenamiento abstracto de símbolos, es decir, a la comunicación (Beltrán, Herrera, Pinto y Torrico, 2009). Si queremos un marco cultural firme en el que enmarcar nuestras intervenciones cooperativas y solidarias conviene pues valorar las distintas formas en las que el hombre se trasciende a sí mismo, reproduce los objetos de su entorno, e interpreta la naturaleza y el resto de seres humanos; es decir, el estudio las principales formas de expresión y transmisión cultural.

De acuerdo a estas premisas, la cooperación en cultura y ambiente debe orientarse a la “socialización ambiental”, el proceso a partir del cual los individuos y sociedades aprenden e interiorizan el repertorio cultural de percepciones, valores, normas y comportamientos que configuran su relación con la naturaleza. En este procedimiento entran en juego un conjunto muy variado de agentes, entre los que interesa destacar a:

- **La familia.** Grupo primario vinculado por lazos consanguíneos y de afecto, la familia es una de las instituciones más relevantes de la sociedad, ya que se organiza y se orienta a fin de satisfacer las necesidades básicas de sus miembros –alimentación, vivienda, seguridad, afecto, etc.-. La familia es la entidad central en el proceso de “socialización primaria”, o primeros años de vida, puesto que en su seno se inicia el desarrollo de la personalidad del individuo, una dimensión que le ayudará a explorar autónomamente los primeros valores socio-ambientales. Pese a que las ciencias sociales vaticinaban que el papel de la familia disminuiría a medida que avanzase la complejidad de los sistemas socio-políticos y económicos, la institución sigue constituyendo hoy uno de los pilares básicos para la transmisión de actitudes y comportamientos socioambientales.

- **La educación.** La escuela y el resto de instituciones educativas –secundarias, universitarias- representan el ámbito de la pedagogía “institucionalizada”, ya que se encargan de pautar y estandarizar el proceso de socialización de acuerdo a un repertorio relativamente estable de objetivos, metodologías, normas, valores y obligaciones. Entre sus principales funciones destacan las de transmitir a las nuevas generaciones los conocimientos adquiridos por las precedentes; estimular habilidades y destrezas para el desarrollo socio-profesional del individuo; y, sobre todo, inculcarle valores cívicos que le ayuden a establecer una relación más armónica con el entorno. Al completar el proceso de socialización iniciado en la familia, la escuela enfrenta a los seres humanos a una diversidad más amplia de actores, contextos y vivencias. Pero el proceso educativo no se completa nunca, por lo que, junto a la educación formal, interesa tener en cuenta el amplio conjunto de instituciones no estrictamente escolares –formación laboral, de adultos, popular- que proporcionan “educación no formal”, caracterizada por difundir conocimientos y valores de forma más continua, espontánea y, en la mayoría de las ocasiones, sin intención expresa de formar.

- **Los medios de comunicación.** Desde principios de siglo XX, los medios masivos –radio, televisión, prensa, cine- se han convertido en uno de los principales agentes de socialización, apropiándose de esferas que tradicionalmente habían pertenecido a la escuela y la familia. De hecho, se han constituido en una de las herramientas más substanciales de expresión y transmisión de saberes, destrezas y valores. Pese a que sus funciones clásicas son informar, entretener y educar, esta última dimensión ha sido, con distancia, la menos explorada, desaprovechándose con ello un instrumento vital para la construcción de una ciudadanía crítica y formada.



Si la cultura existe y se reproduce a través de la comunicación y la educación, conviene tener en cuenta que, en la actualidad, buena parte de los procesos de producción, distribución y consumo cultural están tecnológicamente “mediados” por una extensa red de “industrias culturales” (Adorno y Horkheimer, 1994), que necesitan ser examinadas como espacios de condensación e intersección de poder, es decir, como enclaves en los que se establecen dinámicas de dominación, conflicto y negociación entre diferentes formas de cultura (Martín Barbero, 1987). Pero, a diferencia de la familia o la escuela, las “industrias culturales” no se limitan a reflejar la realidad –como un “espejo” o “ventana abierta al mundo”-, sino que, en buena medida, la crean y la recrean de acuerdo a sutiles mecanismos de selección y tratamiento de contenidos, determinados, a su vez, por las especificidades de cada tecnología –“el medio es el mensaje”, apuntaba McLuhan-, y por modelos económicos y socio-políticos de propiedad, gestión y organización.

Durante las últimas décadas del pasado siglo XX, las “industrias culturales” se encuentran inmersas en un proceso compulsivo de mercantilización e hiper-concentración. Los grandes monopolios -locales, regionales y, sobre todo, transnacionales- han multiplicado su facturación e influencia gracias a un proceso de desregulación acelerada por parte de los Estados, que acaba insertando a uno de los bienes más preciados para la expresión de las necesidades y aspiraciones humanas, la cultura, en la lógica del lucro y el mercado. El resultado último es la instauración de fórmulas masivas y estandarizadas de producción y reproducción cultural, que algunos autores han calificado como “reprocultura” (Achille, 1997) o “cultura clónica” (Bustamante, 2003), y, que, en último término, contribuyen a la extensión del individualismo, el pensamiento único, “el hedonismo primario y la invitación a irresponsabilidad ecológica y social” (Sempere, 2006, en Riechmann, 2007).

A fin de comprender mejor la influencia de estas industrias en el proceso de socialización ambiental es conveniente diferenciar entre dos grandes esferas de análisis: el estudio de los mensajes, es decir, el tratamiento de las problemáticas medioambientales; y los efectos que estos tienen sobre las audiencias.

Con respecto a la primera, pese a que en las últimas décadas se detecta una preocupación creciente en torno a los problemas medioambientales (Hansen, 1993), su tratamiento sigue adoleciendo de un conjunto de debilidades endémicas, entre las que cabe destacar: la ausencia de investigación y formación especializada en periodismo ambiental (Alcoceba, 2004); la escasa presencia de secciones especializadas y su aparición cíclica e irregular en la agenda de los medios –a excepción de grandes “acontecimientos mediáticos” (Dayan y Katz, 1992) como desastres ambientales o conferencias en torno al medioambiente- (Hester y Gonzenbach, 1995, en Carabaza, 2006); la hiper-especialización de ciertos contenidos ambientales y la escasa contextualización de otros (Montero, 2002); la ausencia de periodismo especializado; el tratamiento catastrofista de las cuestiones ambientales -que, en último término, promueve el escepticismo y la apatía- (León, 2002); y, por último, la transmisión de pautas hiper-consumistas en una publicidad, que, aunque finge potenciar la “cultura verde” –productos reciclables, cuidado ambiental-, contribuye únicamente al impulso del “individualismo adquisitivo” y el hiper-materialismo (Corbett, 2006).

En segundo lugar, el efecto de las industrias culturales en la configuración de un imaginario ambiental varía en función del soporte mediático y de los diferentes contextos culturales. De acuerdo a la teoría de la “agenda setting” (McCombs y Shaw, 1972) y la “tematización”¹⁸, el interés de las audiencias por las cuestiones ambientales suele aumentar o disminuir en función de la atención cíclica que estas problemáticas reciben en la agenda de los medios (Hester y

¹⁸ La teoría de la “agenda setting” señala que la opinión pública tiende a incluir o excluir de sus conocimientos lo que los medios incluyen o excluyen en sus contenidos (Mc Combs y Shaw, 1972). Por otro lado, los medios disponen en un determinado orden, contextualizan, subrayan y/o restan significatividad a ciertos asuntos públicos (“tematización” o “framing”).

Gonzenbach, 1995, en Carabaza, 2006). La prensa es el medio con mayor capacidad de transmisión de pautas ambientales sostenibles, frente a la televisión, que promueve conciencia, pero un menor nivel de crítica (Ostman y Parker, 1987, en Carabaza, 2006). Por otro lado, aunque existen escasos estudios al respecto, Internet parece estar convirtiéndose en una plataforma esencial para la transmisión y difusión de cultura sostenible, de acuerdo a sus especiales potencialidades para la organización y participación en red de movimientos ecologistas.

Ya en el ámbito específicamente educativo, en los últimos años ha crecido la preocupación por incorporar perspectivas transdisciplinares de concienciación ecosocial en las escuelas. No obstante, debido a su relativa novedad, la educación ambiental sigue adoleciendo de un conjunto de defectos estructurales, entre los que se pueden señalar: la falta de investigación y de formación específica en esta materia (Barranza, 2000); su escaso desarrollo metodológico y el empleo de metodologías inadecuadas; su escasa adecuación a una perspectiva sociológica cercana a los problemas cotidianos; el excesivo énfasis en la infancia y el consecuente descuido de otros grupos sociales –adolescentes, ancianos- (Cogliati, 2004); la escasa presencia en el currículum educativo de los saberes y prácticas ecológicas tradicionales; y la dificultad para crear programas interdisciplinarios de formación ambiental que no sean una simple conjunción de disciplinas (Leff, en Trellez Solis, 2000).

6.2. Herramientas participativas de comunicación y educación ambiental

Para hacer frente a estas carencias, desde fechas relativamente recientes contamos con un conjunto de herramientas muy efectivas para la re-creación y transmisión de una cultura de la sostenibilidad, entre las que cabe destacar la comunicación y la educación ambiental, la comunicación y educación para el desarrollo/cambio social, o los estudios culturales verdes¹⁹. Pese a sus divergencias, estas disciplinas comparten su carácter práctico y aplicado –de acuerdo a la idea de que “práctica” es todo aquel acto “iluminado por el saber”; y la “verdad” del conocimiento es algo que se mide en su acción y aplicación (Freire, 2002)-, y una orientación ético-política en favor del cambio ecosocial. Es decir, no se contentan con el estudio y la interpretación descomprometida de la realidad, sino que intervienen sobre problemas -cuyo origen es frecuentemente socio-político y económico- con el objeto de proyectar soluciones viables y comportamientos más responsables con el entorno. Para ello emplean soportes interdisciplinares, abiertos, creativos y flexibles, que parten de principios filosóficos, éticos y ecológicos como el respeto a la diversidad biológica y cultural, la asunción de la complejidad o una visión holística del ser humano y de sus relaciones socio-ambientales.

¹⁹ La comunicación ambiental es la sub-disciplina que se encarga de la construcción comunicativa de los problemas medioambientales, así como de la negociación de las diferentes respuestas sociales a los mismos (Cox, 2006). Por su parte, la educación ambiental es una perspectiva interdisciplinar que busca generar conocimientos, clarificar conceptos, reconocer habilidades, fortalecer valores y promover actitudes de respeto hacia la protección y el mejoramiento del ambiente, [...] con el fin de promover una acción participativa y lograr un bien colectivo común (Barranza, 2000). La comunicación para el cambio social se define como un proceso de diálogo privado y público, a través del cual las personas deciden quiénes son, qué quieren y cómo pueden obtenerlo (Gray-Felder, 1999). La educación para el desarrollo es un proceso para generar conciencias críticas, hacer a cada persona responsable y activa (comprometida), a fin de construir una nueva sociedad civil, tanto en el Norte como en el Sur, comprometida con la solidaridad, entendida ésta como corresponsabilidad [...], y participativa, cuyas demandas, necesidades, preocupaciones y análisis se tengan en cuenta a la hora de la toma de decisiones políticas, económicas y sociales (Coordinadora de ONG para el Desarrollo-España, 2005). Por último, los estudios culturales verdes se encargan de estudiar el impacto de las distintas representaciones –escritas, audiovisuales, etc.- en la conformación de actitudes y prácticas sociales beneficiosas con el entorno natural (Hochman, 1997).



A fin de obtener incidencia, es necesario partir de la premisa de que la educación o la comunicación no contribuyen por sí solas al cambio social ni a la difusión de actitudes ecológicamente responsables, sino que estos procesos tienen que estar intencionalmente dirigidos y sistemáticamente planificados. Y son precisamente las diferencias a la hora de planificar estas acciones las que han impulsado las dos principales corrientes en que tradicionalmente se dividen estas disciplinas: la “vertical”, que concibe a la comunicación y a la educación desde una óptica persuasiva y exógena, y que considera que estos procesos deben partir del comunicador/educador y dirigirse al cambio de actitudes y comportamientos de las audiencias, con el objeto de adecuarlas a unos objetivos definidos previamente por los primeros (Freire, 2002); y la “horizontal” o “participativa”, que parte de la participación y el diálogo, a fin de promover una influencia recíprocamente transformadora entre todos los actores del proceso.

La primera ha sido la dirección que habitualmente han adoptado los programas de cooperación de los países del Norte sobre el Sur, la pedagogía tradicional o los medios de información masivos. La segunda hunde sus orígenes en luchas populares de resistencia vinculadas a procesos de marginación histórica, generalmente, en países del mal denominado “Tercer Mundo”. En estas, las herramientas participativas de la comunicación y la educación sirvieron para organizar el conocimiento ancestral –y a menudo tácito- de las comunidades, a fin de hacer oír su voz, adquirir autonomía y promover transformaciones.

La perspectiva que aquí nos interesa es la de una educación/comunicación ambiental participativa, a la que podríamos definir por su capacidad de involucrar a la sociedad civil en su propio proceso de transformación ecosocial a través del diálogo y la participación, y de acuerdo a sus particulares intereses, necesidades y aspiraciones. Pese al extenso trabajo acumulado en estos ámbitos, no existen recetas universales que aseguren el éxito de las acciones. En su lugar, contamos modestamente con algunas directrices que pueden ayudar a incidir en pautas más sostenibles de comportamiento, entre las que podríamos destacar:

- **Comunicación e información.** En el terreno de la edu-comunicación participativa conviene distinguir claramente entre “información” y “comunicación” (Pasquali, 1963; Freire, 2002). La “información” es un acto unidireccional y persuasivo, orientado a la transmisión de datos e ideas, que parte de una jerarquía autoritaria y anti-democrática por la cual un emisor activo –que controla el proceso, generalmente guiado por intereses privados- intenta adecuar a sus opiniones y valores a un receptor pasivo cuya única tarea consiste en reaccionar a los estímulos que recibe. La “comunicación” es, en cambio, un proceso equilibrado de intercambio de símbolos, significados y valores, en el que los roles -emisor, receptor- se alternan permanentemente; y que, a largo plazo, contribuye a construir conciencia autónoma, pensamiento crítico y acción transformadora. Comunicación es entonces sinónimo de participación y diálogo; es decir, no puede ser impuesta desde fuera sin conocer la cultura, la historia o los saberes de cada grupo humano, sino que son estos últimos los que organizan la palabra o el símbolo para avanzar con ellas hacia la emancipación.

- **Participación, poder y conflicto.** Vinculada en sus orígenes a la reflexión-acción de ciertos movimientos sociales, la participación se ha convertido en la palabra fetiche de muchos educadores, comunicadores y cooperantes. Sin embargo, en la mayor parte de las ocasiones, esta noción se utiliza de forma instrumental con el objetivo de “maquillar” de horizontalidad proyectos sumamente verticales. Participar significa “tomar parte”; o lo que es lo mismo, implicarse activamente en la planificación, generación y evaluación autónoma de contenidos, saberes, decisiones, símbolos o acciones. Las estrategias participativas tampoco deben desestimar la importancia del conflicto, puesto que la participación plena no conduce inexorablemente a la cooperación, la solidaridad o el consenso. Por el contrario, los procesos participativos no suelen ser nunca armoniosos, máxime cuando suponen una amenaza a las estructuras jerárquicas existentes.

-Participación, experiencia democrática y ciudadanía. La participación es vital para hacer emerger o consolidar la “experiencia democrática” (Cortina, 1998, en Aguilera, 2009: 62), en un marco en el que la “mercantilización constante del proceso político hace de las democracias constitucionales ‘oligarquías plutocráticas’ en las que se reproduce la desigualdad social por otras vías diferentes de la limitación del sufragio” (Fernández Buey y Riechmann, 1996, en Aguilera, 2009: 62). En este contexto, el diálogo en comunidad se convierte en la principal herramienta para la conformación de una opinión pública (in) formada (Habermas, 1984), y de procesos más democráticos de tomas de decisiones, que requieren “la creación de espacios de debate público para argumentar y razonar sobre proyectos controvertidos, aclarar cuáles son los problemas y cuáles son las soluciones, y también para que los resultados del debate sean vinculantes. El objetivo es muy elemental y consiste en obligar a los políticos y a sus asesores a mostrar en público sus argumentos, o la falta de ellos, y a contrastarlos con argumentos diferentes” (Aguilera, 2009: 63). Asimismo la democracia deliberativa se convierte en la base de una “ciudadanía ecológica”, basada en la “virtud cívica” -o la responsabilidad individual de cada uno de los ciudadanos con los fines de la comunidad, las generaciones futuras, otras especies y el propio planeta- (Valencia, 2009: 29, 33), una “virtud” solo alcanzable como “forma de aprendizaje social que gira alrededor de una visión de la democracia como proceso comunicativo. Esto es, un aprendizaje acompañado de prácticas como las experiencias participativas [...] que pueden ser contempladas como formas de aprendizaje y adaptación que transforman ecológicamente las condiciones socioeconómicas, además de reestructurar ecológicamente el Estado y la economía” (Barry, 1999, en Valencia, 2009: 32).

- Pertinencia cultural y tecnológica. La edu-comunicación participativa tiene que atender a las particularidades de cada cultura y de ninguna manera se pueden imponer modelos universalistas desde fuera. En su lugar, conviene promover un marco de actuación local – aunque con proyección global-, basado en la autonomía expresiva de las comunidades y en su capacidad para tomar parte en las decisiones, evitando que el poder sea monopolizado por unos pocos. Interesa pues atender a los problemas concretos de las poblaciones y de los entornos naturales, rescatando la memoria de las generaciones pasadas, o promoviendo proyectos culturales y artísticos vernáculos, narrativas domésticas, historias orales, etc. Por otra parte, frente al “tecnodeterminismo” –que atribuye un potencial positivo y finalista a las tecnologías-, la participación apuesta porque estas son únicamente “instrumentos”, y no “fines” en sí mismas, por lo que deben de adaptarse en función de cada contexto. Por ejemplo, en comunidades con un alto índice de analfabetismo o con una fuerte presencia de “cultura oral”, interesará apostar por tecnologías/medios con alta penetración, fáciles de comprender, y con fuerte presencia de imágenes o sonidos, como la radio o la televisión (Gumucio Dagrón, 2002).

- Flexibilidad metodológica y apuesta por lo cualitativo. En la investigación-acción participativa (IAP) la metodología se construye en comunidad, atendiendo a las necesidades de cada contexto; y se modifica a lo largo del tiempo en función de las nuevas problemáticas, gracias a su carácter histórico, dialéctico, dialógico y falsable. Las metodologías participativas no se basan en métodos establecidos a priori por parte de agentes externos, sino que nacen de una adecuación muy precisa a los problemas de las comunidades, intentando que los diferentes individuos participen activamente en la (re)creación conjunta de significados. La IAP es un enfoque intencionalmente “ideológico”. Rechaza la supuesta neutralidad del investigador de la ciencia positivista moderna, y se compromete con el cambio social: “Es la investigación del compromiso. No es sólo investigación con el pueblo: es la investigación del pueblo” (Servaes, 1999: 119). Si consideramos que el hombre es “un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido” y que “el análisis de las formas culturales no es tanto una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones” (Geertz, 1997: 20), la IAP promueve sobre todo los enfoques cualitativos, que, a diferencia de los cuantitativos –obsesionados por medir, valorizar, cuantificar-, contribuyen a desentrañar el significado profundo de las cosas. De esta manera, la participación ayuda, en último término, a descentralizar los saberes de sus centros habituales de producción y difusión –intelectuales y



academias-, y contribuye a revalorizar los conocimientos de las comunidades, situándolos a la par del pensamiento de las “vanguardias”.

- **Visión de proceso.** La edu-comunicación participativa planifica los procesos a medio y largo plazo, puesto que este es el único modo de que las sociedades adquieran conciencia profunda sobre las cosas. Por eso, frente a una visión de “producto” –un “spot” publicitario, una campaña, un video, un taller-, promueve una perspectiva de “proceso”, orientada a incidir a largo plazo (Gumucio Dagron, 2002). Por otro lado, los procesos participativos suelen contemplar estrategias combinadas contando con múltiples medios, soportes y acciones: es decir, integrando educación y comunicación inter-personal o grupal, con tecnologías -Internet, video, radio- y otros medios: reuniones, asambleas, teatro, danza, festivales de música, ferias, etc.

- **Redes.** Por último, en un mundo crecientemente conectado a través de las nuevas tecnologías, la comunicación y la educación ambiental deben partir de lo local, pero sin descuidar la creación de estructuras en red, aprovechando las excelentes oportunidades de organización y participación que ofrecen las nuevas herramientas telemáticas. De hecho, la mejor manera de aunar voluntades, compartir conocimientos, economizar esfuerzos, permanecer o incidir es precisamente el intercambio de experiencias y los proyectos solidarios entre diferentes actores.

6.3. La cultura como proceso de creación artística para redefinir las relaciones con el entorno²⁰

Los procesos creativos en general, y la práctica artística en particular, ofrecen la posibilidad de una visión más integral de las relaciones entre la cultura y la naturaleza. Esta visión puede enriquecer las relaciones ecosociales al introducir en sus estrategias los rasgos de transdisciplinariedad, intuición y experimentación que son consustanciales al propio pensamiento creativo. El proceso artístico no es sólo una fuente de conocimiento, sino que también es una manera de recrear una realidad que incluye en su seno la posibilidad de redefinir las relaciones con el entorno.

Ahora bien, esta tarea es más fácil de enunciar que de llevar a cabo dada la complejidad de los sistemas implicados. Cuando se trabaja la relación cultura y ambiente surge, de entrada, la necesidad de comprender cómo interactúan las distintas culturas entre sí y con el entorno. Por un lado, conlleva reconocer cómo las diversas culturas se relacionan entre sí mediante procesos de transferencia y negociación a varios niveles y en múltiples sentidos. Raimon Panikkar se refiere al diálogo intercultural como una praxis que no solo transforma y profundiza ideas, sino que transforma también las acciones y las actitudes²¹, es decir, nos transforma como individuos y colectivos. Se trata de superar lo asumido y entendernos como diálogos creativos. Por otro, resulta imprescindible evitar oposiciones excluyentes entre natura y cultura (emparentada con el cultivo). La naturaleza nos impregna, ya que todo producto humano está inevitablemente inserto en un devenir del que somos parte y agente. Al mismo tiempo, el ser humano es eminentemente cultural, pues casi ninguna de nuestras interacciones con el medio es del todo espontánea. La naturaleza puede abarcar la totalidad de las cosas existentes, y la cultura la totalidad de las interacciones humanas. Todo acto humano, todo conocimiento está basado en una configuración orgánica, y responde a la relación con el entorno de organismos tanto sensibles (y por lo tanto estéticos, aísthesis: sensación) como sociales. “No existe un sujeto autónomo de

²⁰ Se refleja en este apartado algunas de las ideas del documento de trabajo solicitado a Ander Azpiri, “Interacción e innovación. Procesos creativos, culturas, medioambiente y cooperación”, CIP-Ecosocial, disponible en <http://www.fuhem.es/cip-ecosocial/>. Acceso el 4 de diciembre de 2009.

²¹ Panikkar, Raimon. El diálogo indispensable. Barcelona: Península, 2003.

conocimiento” así como “todo conocimiento tiene una dimensión relacional y una materialidad”.²² Y por lo que a nosotros respecta, no conocemos ninguna naturaleza sin el filtro cultural. Tomemos por ejemplo la noción de paisaje, que no es sino el punto de vista, una figuración de la mirada, mezcla de recepción, lenguaje y creación. De ahí que un espacio natural desconocido para el hombre no podría ser un paisaje, pues no habría involucrado percepción humana alguna.

Como se ha señalado, el conocimiento del entorno como proceso creativo implica la capacidad de formular hipótesis que ayuden a resolver la adaptación al cambio, permitiendo desarrollar un campo de experimentación en el se planteen soluciones o perspectivas inéditas. La intuición actuaría aquí como instrumento a la vez experiencial (o sensible) y racional. Y precisamente por ello deberíamos continuar buscando un equilibrio dinámico, no destructor de naturaleza y de cultura. En ese sentido, se pueden entender las prácticas artísticas como un laboratorio conceptual para sistemas complejos. El arte es un ámbito de posibles contribuciones a la relación entre medioambiente y cultura desde una perspectiva que incluye la experiencia, el goce y el conocimiento.

“El arte no puede ser un arte de lo posible, sino acontecimiento de lo imposible en lo real.”²³ Puede parecer una paradoja, pero en eso radicaría la función social y de relación con el mundo del trabajo creativo. Es decir, apunta hacia el cambio de las normas en tanto sus desafíos sean progresivamente asimilados dentro de un nuevo esquema normativo. Además, cada nueva operación creativa permite, a la vez que fomenta, otra operación de la misma índole, en un proceso re-productivo alejado de la repetición y de la inercia, así como del prejuicio. Los seres humanos “en el curso de su existencia inventan nuevas formas de pensamiento y de acción, tanto respecto de ellos mismos como en relación con la naturaleza que los rodea. De este modo crean cultura y hacen historia”.²⁴ En cierto sentido se trata de una renovación constante de la adaptación al medio, que debe ser capaz de intuir y proponer alternativas. Adicionalmente, los factores de innovación y descubrimiento característicos del arte participan (o deben participar), aunque sea de forma indirecta, de otras dimensiones de lo creativo. Es el caso de la educación (crianza y crecimiento), como punto de confluencia entre la herencia y la descendencia, uno de los terrenos primordiales para producción, transmisión y praxis del saber.

La aportación de la creación artística a la cooperación

Más allá de lo que se entiende por “cooperación cultural”, las prácticas artísticas han de aportar herramientas basadas en la intuición, principios para una experimentación no instrumentalizada y contribuciones para el desarrollo del pensamiento complejo, todo ello a través de la experiencia sensible. Es decir, aspectos epistemológicos, analógicos y estéticos, en los que intervienen lo diverso, lo próximo y lo placentero. Y al mismo tiempo, han de evitar la sobreproducción simbólica que, de alguna manera, contamine el universo de los significados y agote sus propias fuentes.

No demasiado lejos de estas ideas, Arizaldo Carvajal sostiene que los proyectos de cooperación, para ser culturalmente compatibles, necesitan producir beneficios, aprovechar recursos existentes y organizaciones tradicionales, remitir a objetivos para el cambio percibidos localmente y tener diseños adecuados y flexibles. Asimismo, para incorporar la dimensión cultural deben incluir: consulta a conocimientos comparados de las distintas culturas implicadas, con participación de expertos sociales; atención a la diversidad y compatibilidad cultural; innovaciones que respondan a necesidades localmente percibidas más que a metas abstractas; aprovechamiento de unidades sociales y líneas de autoridad existentes, e implicación de los

22 Escobar, Arturo. Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia – Universidad del Cauca, 2005. p. 85.

23 Moraza, Juan Luis. A + S, arte y saber. Texto inédito, colaboración dentro del proyecto arteypensamiento, de la Universidad Internacional de Andalucía (<http://ayp.unia.es>) p. 90.

24 Godelier, Maurice. The mental and the material, I. Londres: Verso, 1986. p.50



beneficiarios potenciales en la identificación de proyectos, inventariando sus aportaciones.²⁵ Pensando en una buena adaptación al entorno natural, podríamos añadir, entre otros principios, los estudios de impacto al medio y la autorregulación.

Desde una perspectiva creativa, los proyectos tendrían que propiciar la identificación de los involucrados, entendida como apropiación y re-significación de los contenidos, abierta a las innovaciones y los desafíos útiles. Y ello en función del lugar, el hábitat específico donde actúan las culturas con toda su complejidad. Mediante esta identificación con iniciativas basadas en lugar se podría aspirar a conseguir aportaciones duraderas, dentro de las coordenadas y formas específicas de organización de los colectivos implicados. Se trataría de propiciar un doble proceso de adecuación de la propuesta al contexto local y de desafío entendido como potencialidad creativa, favoreciendo por una parte el intercambio como relación intercultural, productora a su vez de cultura; impulsando por otra parte la cohesión, como afianzamiento de las relaciones locales e interconexión en redes de diálogo con otros lugares, y, finalmente, explorando la diversificación de los modelos y estrategias de desarrollo.

²⁵ Carvajal Burbano, Arizaldo. *Desarrollo y cultura. Elementos para la reflexión y la acción*. Cali: Universidad del Valle, 2007.

BIBLIOGRAFÍA

- ACHILLE, Yves**, "Marchandisation des Industries Culturelles et developpement d'une reproculture", *Sciences de la Société*. Nº 40, 1997, pp. 195-206.
- AGUILERA, Federico**, "Medio ambiente y calidad de la democracia: Perspectivas desde la economía ecológica". En: **ALVAREZ, Santiago y CARPINTERO, Óscar** (eds.): *Economía ecológica: Reflexiones y perspectivas*. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2009.
- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max**, *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta, 1994.
- ALARCÓN, Pablo**, *¿Es la naturaleza superior a la cultura? Ambiente, pobreza y derechos de los indígenas Cucapás de Baja California*, México: Centro de Investigaciones en Ecosistemas, 2008.
- ALCOCEBA, José Antonio**: "La contribución de la comunicación pública al desarrollo social de la conciencia medioambiental", *Ecosistemas. Revista Científica y Técnica de Ecología y Medioambiente*, Nº 13, Vol. 3, 2004a, pp. 109-115.
- "El tratamiento de la información ambiental: los retos del periodismo ecológico", *Chasqui*, Nº 87, 2004b, pp. 38-45.
- ALONSO, Luis E.**, "El progreso sostenible como búsqueda de la cohesión social", *Papeles de las Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, Nº 101, Primavera 2008, pp. 81-87.
- AZPIRI, Ander**, "Interacción e innovación. Procesos creativos, culturas, medioambiente y cooperación", CIP-Ecosocial, disponible en <http://www.fuhem.es/cip-ecosocial/>. Acceso el 4 de diciembre de 2009.
- BARRANQUERO, Alejandro**, "Comunicación para el cambio social". En: **REYES, Román** (dir.), *Diccionario crítico de ciencias sociales*. Madrid y México: Plaza y Valdés, 2006.
- BARRANZA, Laura**, "El desarrollo sustentable y la educación de adultos". En: *Desicio*, Nº 4, 2002, pp. 3-6.
- BELTRÁN, Luis Ramiro**, "Comunicación para el desarrollo en Latinoamérica: Una evaluación sucinta al cabo de cuarenta años". En: *IV Mesa Redonda sobre Comunicación y Desarrollo*. Instituto para América Latina-IPAL. Lima. 23-26 Febrero, 1993.
- BENAYAS, Javier; GUTIÉRREZ, José; HERNÁNDEZ, Norma** (eds.), *La investigación en educación ambiental en España*, Madrid: Ministerio de Medio Ambiente/Organismo Autónomo Parques Nacionales, (2003).
- BARRANZA, Laura**, *Educar para el futuro: En busca de un nuevo enfoque de investigación en Educación ambiental*, pp. 253-260. En: *Memorias Foro Nacional de Educación Ambiental*. UAA, SEP y SEMARNAP, 2000.
- BARTHES, Roland**, *Mitologías*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.
- BELTRÁN, Luis Ramiro; HERRERA, Karina; PINTO, Esperanza; TORRICO, Erick**, *La comunicación antes de Colón. Tipos y formas en Mesoamérica y los Andes*. La Paz: CIBEC, 2008.
- BERNABÉ FRAGUAS, Javier**, "Orígenes, principios, objetivos y herramientas del periodismo preventivo". En: BERNABÉ, Javier (ed.), *Periodismo preventivo. Otra manera de informar sobre las crisis y los conflictos internacionales*. Madrid: Catarata e Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación de la Universidad Complutense de Madrid, 2007, pp. 17-33.
- BRANDT, Hans-Jürgen; FRANCO, Rocío** (comp.), *Normas, valores y procedimientos en la justicia comunitaria. Estudio cualitativo en comunidades indígenas y campesinas de Perú y Ecuador*, Lima: Instituto de Defensa Legal - IDL, 2007.
- BUSTAMANTE, Enrique** (coord.), *Hacia un nuevo sistema mundial de comunicación. Las industrias culturales en la era digital*. Barcelona: Gedisa, 2003.
- CABEDO MALLOL, Vicente**, *Constitucionalismo y derecho indígena*. Tesis de investigación para el grado de doctor, Universidad Politécnica de Valencia, 2003.
- CAMPS, Victoria**, *Paradojas del individualismo*, Barcelona: Crítica, 1999.



- CÁNOVAS, Concepción**, "Educación ambiental y cambio de valores en la sociedad. Crónica bibliográfica", en *Observatorio Medioambiental*. Vol. 5, 1987, pp. 357-364.
- CARABAZA, Julieta** "Apuntes para comprender la cultura ambiental desde la comunicación", *Global Media Journal*, Vol. 3. Nº 6, otoño, 2006.
- CARPINTERO, Oscar**, "Economía y ciencias de la naturaleza: algunas consideraciones sobre el legado de Georgescu-Roegen", *Revista ICE Tribuna de Economía*, 779, 1999, pp. 127-142
- *La bioeconomía de Georgescu-Roegen*, Barcelona: Montesinos, 2006.
- CARVAJAL BURBANO, Arizaldo**. Desarrollo y cultura. Elementos para la reflexión y la acción. Cali: Universidad del Valle, 2007.
- CARSON Rachel L.**, *Primavera silenciosa*, Barcelona: Crítica, 2005.
- CASTILLO, Daniel**, "El análisis sistémico de los conflictos ambientales: complejidad y consenso para la administración de los recursos comunes". En: **SALAMANCA, Manuel Ernesto** (coord.), *Las prácticas de la resolución de conflictos en América Latina*, Instituto de Derechos Humanos, Universidad de Deusto, 2008.
- CASTRO, Ricardo de**, "Modelos y teorías de la comunicación ambiental". En: **CASTRO, Ricardo** (coord.), *Más que palabras. Comunicación ambiental para una sociedad sostenible*. Valladolid: GEA. 2002, pp. 11-34.
- CASSIRER, Ernst**, *Antropología filosófica*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- CATTON, William R., DUNLAP, Riley E.**, "Environmental Sociology: A New Paradigm", *American Sociologist*, Nº 13. 1978, pp. 41-49.
- COGLIATI DEZZA, Vittorio**, "Educazione ambientale ed educatori sociali". En: **FONTANA, Stefania; COLOMBO, Tomaso** (coord.), *Educazione ambientale e cultura partecipativa: Dalla prassi all'innovazione*. Quaderni di AREA PARCHI, Nº 7, mayo, 2004, pp. 23-27.
- COMISIÓN BRUNDTLAND**, *Nuestro futuro común*, Madrid: Alianza, 1987.
- COORDINADORA DE ONGD-España**, *Educación para el desarrollo. Una estrategia imprescindible*. Madrid, 2005:
- CORTINA, Adela**, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Madrid: Tecnos, 2000.
- COX, Robert**, *Environmental communication and the public sphere*. Thousand Oaks: Sage, 2006.
- DAYAN, Daniel; KATZ, Elihu** *Media Events: The live broadcasting of history*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- DI DONATO, Monica**, "Il nuovo paradigma dell'Economia Ecologica in un'applicazione dell'analisi emergetica alla Provincia di Chieti", Director: Edilio Valentín. Tesis de Licenciatura. Università Gabriele D'Annunzio, Pescara, 2004.
- DOBSON, Andrew**, "Ciudadanía ecológica: ¿Una influencia desestabilizadora?", *ISEGORIA. Revista de Filosofía Moral y Política*, Nº 24, 2001, pp. 167-187.
- DUARTE, Carlos M.** (coord.), *Cambio global. Impacto de la actividad humana sobre el sistema Tierra*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas - CSIC, 2006.
- EAGLETON, Ferry**, *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*, Barcelona: Paidós, 2001.
- EHRlich Paul R.; EHRlich Anne H.**, *La bomba demográfica*, Barcelona: Salvat Editores, 1993.
- ESCOBAR, A.**, Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia – Universidad del Cauca, 2005.
- FERNANDES, Marcio**, "Periodismo cívico: Pasado, presente y futuro", *Chasqui*, Nº 98, junio 2007.
- FERNÁNDEZ, Joaquín**, *Dos siglos de periodismo ambiental*. Madrid: Caja de Ahorros del Mediterráneo, 2001.
- FERNÁNDEZ PARRAT, Sonia**: "La información ambiental en los medios de comunicación. Dificultades y retos", *Telos: Cuadernos de Comunicación e Innovación*, Nº 68. julio-septiembre 2006, pp. 109-115.

- FIGUEROA, Adrián**, "Estilos en la educación ambiental", *Revista de Educación*, N° 13. 1996, pp. 61-73.
- FLORES BEDREGAL, Teresa**, "Comunicación para el desarrollo sostenible de Latinoamérica", *Pensamiento Comunicacional Latinoamericano - PCLA*, Vol. 3, N° 3, 2002.
- FOUCAULT, Michel**, *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, Vol. 1, Buenos Aires: Siglo XXI, 1987.
- FOUCAULT, Michel**, *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. México D.F.: Siglo XXI, 1998.
- FREIRE, Paulo**, *Pedagogía del oprimido*, Madrid: Siglo XXI, 2002.
- FUKUYAMA, Francis**, *El fin de la historia y el último hombre*. Madrid: Planeta, 1992.
- GEERTZ, Clifford**, *La interpretación de la cultura*, Barcelona: Gedisa, 2000.
- GEORGESCU-ROEGEN, Nicholas**, *Ensayos bioeconómicos*, Madrid: Catarata, 2001.
- GLOTFELTY, Cheryl; FROMM, Harold** (eds.), *The ecocriticism reader: Landmarks in literary ecology*, Athens GA: University of Georgia. 1996.
- GODELIER, Maurice.**, *The mental and the material*, I. Londres: Verso, 1986.
- GÓMEZ AGUILERA, Fernando**, "Una cultura de la injerencia". En: **OSCÁRIZ Jorge et al.**, *Cambio Global España. 2020´s. El reto es actuar*, Madrid: Recomunicación, 2008.
- GRAY-FELDER, Denise**, *Comunicación para el cambio social. Documento programático e informe sobre una conferencia*. New York: The Rockefeller Foundation, 1999.
- GUMUCIO DAGRON, Alfonso**, "Comunicación para el cambio social. Clave del desarrollo participativo". En *XX Encuentro Académico de la Asociación Colombiana de Facultades de Comunicación Social-AFACOM*, Medellín: 18-20 Septiembre, 2002.
- *Haciendo olas. Historias de comunicación participativa para el cambio social*. Nueva York: The Rockefeller Foundation, 2001.
- "La televisión comunitaria. Ni pulpo, ni púlpito: palpito", en *Etcétera*, agosto 2006, pp. 56-67.
- GUMUCIO-DAGRON, Alfonso; TUFTE, Thomas** (eds.) *Communication for social change anthology: Historical and contemporary readings*. New Jersey: Communication for Social Change Consortium, 2006.
- HABERMAS, Jürgen**, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 Vols, Madrid: Taurus, 1984.
- *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus, 1989.
- HANSEN, Anders**, *The mass media and environmental issues*. Londres: Leicester University Press, 1993.
- HARAWAY, Donna**, "Teddy Bear Patriarchy: Taxidermy in the Garden Of Eden, New York City, 1908-1936", *Social Text*, N° 2. invierno 1984-85, pp. 19-64.
- HERNÁNDEZ BERASALUCE, Luis**, *Comunicar el medio ambiente*. FIDA, Consejería e Medio Ambiente y Ordenación del Territorio de la Comunidad de Madrid, 2007.
- HOBBSAWM, Eric**, *Historia del siglo XX*, Barcelona: Crítica, 2003.
- HOCHMAN, Jhan**, *Green cultural studies. Nature in film, novel and theory*. Moscow: University of Idaho Press, 1998.
- HOPENHAYN, Martín**, *Ni apocalípticos ni integrados: Aventuras de la modernidad en América Latina*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- INGLEHART, Roland**, *The silent revolution: Changing values and political styles among Western publics*, Princeton: Princeton University Press, 1977.
- INTERNATIONAL BUREAU OF EDUCATION**, *The study of environment in school. Research in comparative education*, Ginebra, 1968.
- JANZEN, Daniel H.**, "When is it coevolution?", *Evolution*, N° 34, 1980, pp. 611-612.
- JARAMILLO PLITT, José**, "¿Como enseñar la educación ambiental?", *Luna Azul*. N° 1. septiembre, 2006.
- JUKOFSKY, Diane**, "El periodismo ambiental: Una especie en extinción", *Chasqui*, N° 70, junio 2000.
- KRAMER, Fernando**, *Manual práctico de educación ambiental. Técnicas de simulación, juegos y otros métodos educativos*, Madrid: Catarata, 2002.



- *Educación ambiental para el desarrollo sostenible*, Madrid: Catarata, 2003.

LECUMBERRI BELOQUI, Guadalupe; ARBUNIÉS ERCE, Javier, *Guía para la elaboración de Educación Ambiental*, Navarra: Centro UNESCO Navarra, 2001.

LEFF, Enrique, *Ecología y capital: Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*, México D.F.: Siglo XXI, 1994.

- "La geopolítica de la biodiversidad y el desarrollo sustentable: economización del mundo, racionalidad y reapropiación de la naturaleza", En: *Alternativas á globalizaçao: potencias emergentes e os novos caminhos da modernidade*, Río de Janeiro: UNESCO, 2005.

LEÓN, Bienvenido, "El medio ambiente en televisión. Algunos logros, muchos retos". En CASTRO, Ricardo (coord.), *Más que palabras. Comunicación ambiental para una sociedad sostenible*, Valladolid: GEA, 2002, pp. 87-108.

LYOTARD, Jean-François, *La condición post-moderna*. Madrid: Cátedra, 1987.

MANDER, Jerry (ed.), *Manifiesto sobre transiciones económicas globales. Cerrando el grifo para el futuro*, Madrid: CIP Ecosocial, 2007.

MARCH, Juan Manuel, "Nuevos fundamentos de racionalidad ambiental a partir del análisis epistemológico de la evaluación de impacto ambiental", *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, Nº 24, diciembre 2005.

MARTÍN BARBERO, Jesús, *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Barcelona: Gili, 1987

MARTÍNEZ ALIER, Joan, "Valoración económica y valoración ecológica", *Archipelago*, Nº 8, 1992.

- *El ecologismo de los pobres. Conflictos ecológicos y lenguajes de valoración*, Barcelona: Icaria, 2005.

MARTÍN LÓPEZ, Berta, *Bases Socio-Ecológicas para la Valoración Económica de los Servicios generados por la Biodiversidad: Implicaciones en las Políticas de Conservación. Tesis Doctoral*, Universidad Autónoma de Madrid, 2007.

MATO, Daniel, "Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder: crítica a la idea de 'estudios culturales latinoamericanos' y propuestas para la visibilización de un campo más amplio, transdisciplinario, crítico y contextualmente referido". En: **WALSCH, Catherine** (ed.), *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Ediciones Abya-Yala, 2003, pp. 73-112.

MARX, Karl, *El Capital*. Madrid: Siglo XXI, 1978.

MAX NEEF, Manfred, *Desarrollo a escala humana*. Barcelona: Icaria, 1998.

McCOMBS, Maxwell; SHAW, Donald, "The agenda setting function of mass media", *Public Opinion Quaterly*, Nº 36, 1972, pp. 176-187.

MIRES, Fernando, "La nueva ecología. El sentido político de la ecología en América Latina". En **MIRES Fernando et al.**, *Ecología solidaria*, Valladolid: Trotta, 1996, pp. 13-38.

MONTERO, José María, "Periodismo ambiental y estrategias de comunicación",. En: CASTRO, Ricardo, (coord.), *Más que palabras. Comunicación ambiental para una sociedad sostenible*. Valladolid: GEA, 2002, pp. 67-86.

MORAZA, J. L., A + S, arte y saber. Texto inédito, colaboración dentro del proyecto arteypensamiento, de la Universidad Internacional de Andalucía (<http://ayp.unia.es>)

MORIN, Edgar, *El método 6. Ética*, Madrid: Cátedra, 2006.

MORIN, Edgar; HULOT, Nicolas, *El año I de la era ecológica*, Barcelona: Paidós, 2008.

NAREDO, José Manuel, *Raíces económicas del deterioro ecológico y social, Más allá de los dogmas*, Madrid: Siglo XXI, 2006.

NICOLAS, Vicent; FERNÁNDEZ, Marcelo; FLORES Elba, *Modos originarios de resolución de conflictos en Pueblos Indígenas de Bolivia*, La Paz: Fundación UNIR y Programa de Investigación Estratégica en Bolivia - PIEB, 2007.

NOVO, María, *Educación ambiental*. Madrid: Anaya, 1988.

- *El desarrollo sostenible: su dimensión ambiental y educativa*, Madrid: Pearson, 2006.
- "Cambiar es posible y necesario", en: **OSCÁRIZ Jorge et al.**, *Cambio Global España. 2020's. El reto es actuar*, Madrid: Recomunicación, 2008.
- *La educación ambiental: bases éticas, conceptuales y metodológicas*. Madrid: UNESCO; Universitas. 1998.
- "Ciencia y arte: el abrazo necesario", *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, nº 107, 2009, pp. 103-114.

ORMACHEA CHOQUE, Iván, *Utilización de Medios Alternativos para la Resolución de Conflictos Socioambientales. Dos casos para reflexionar*, Ponencia preparada para la Conferencia Electrónica FAO-FTPP-Comunidec: *Conflictos Socioambientales: desafíos y propuestas para la gestión en América Latina*, Quito, enero-marzo de 2000.

PANIKKAR, R., *El diálogo indispensable*. Barcelona: Península, 2003.

PLANT, Roger; HVALKOF, Søren, *Titulación de tierras y pueblos indígenas*, Washington D.C.: Banco Interamericano de Desarrollo - BID, serie de informes técnicos del Departamento de Desarrollo Sostenible, 2002.

PASQUALI, Antonio, *Comunicación y cultura de masas*. Caracas: Monte Ávila, 1963.

PEREDO, José María, *Opinión pública y desarrollo. La respuesta social a las ayudas internacionales*. Madrid: Los Libros de la Catarata; Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación, 1999.

PRIETO, Daniel, *Comunicación y biodiversidad. Recomendaciones para la elaboración de estrategias de comunicación en apoyo a políticas y estrategias nacionales de biodiversidad*, Mendoza: Unión Mundial para la Naturaleza – UICN; Comisión on Education and Communication, UNESCO, 1999.

REDCLIFT, Michael R., "Sustainable development (1987-2005): An oxymoron comes of age", *Sustainable Development*, Nº 13, 2005, pp. 212-227.

REES, William, *Globalización y sostenibilidad. ¿Conflicto o convergencia?*, Madrid: CIP-Ecosocial, 2007.

RIECHMANN, Jorge, *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*, Madrid: Catarata, 2005.

- *Biomimesis. Ensayos sobre imitación de la naturaleza, ecosocialismo y contención*, Madrid: Catarata, 2006a.

- "La crítica ecosocialista al capitalismo". En **VALENCIA Ángel**. (coord.), *La izquierda verde*, Madrid: Icaria, 2006b, pp. 67-112.

- "Oikos y jaikus. Reflexiones sobre la crisis ecosocial", En LINZ, Manfred., RIECHMANN Jorge, SEMPERE, Joaquim, *Vivir (bien) con menos. Sobre suficiencia y sostenibilidad*. Barcelona: Icaria, 2007.

- "Para una teoría de la racionalidad ecológica". En: **ÁLVAREZ CANTALAPIEDRA, Santiago; CARPINTERO, Óscar** (eds.), *Economía ecológica: reflexiones y perspectivas*, Madrid: CIP-Ecosocial; Círculo de Bellas Artes, 2009.

ROBINSON, John, "Squaring the circle? Some thoughts on the idea of sustainable development", *Ecological Economics*, Vol 48, Nº 4, 2004, pp. 369-384.

ROCKEFELLER FOUNDATION, *Communication for social change: A position paper and conference report*. New York, 1999.

RODRÍGUEZ, Clemencia; OBREGÓN, Rafael; VEGA, Jair, *Estrategias de comunicación para el cambio social*. Quito: Friederich Ebert Stiftung, 2002. .

ROTH, Charles E.; DISINGER, John F., *Environmental literacy*. Columbus (Ohio): ERIC Clearinghouse for Science, Math and Environmental Education, 1992.

SEN, Amartya, *Desarrollo y libertad*, Barcelona: Planeta, 2000.

SEOANE, José, "Movimientos sociales y recursos naturales en América Latina: resistencias al neoliberalismo, configuración de alternativas", *Sociedade e Estado*, Vol. 21, Nº 1, enero-abril 2006.

SERVAES, Jan, *Communication for development. One world, multiple cultures*. Cresskill New Jersey: Hampton Press, 1999.



- SERVAES, Jan; MALIKHAO, Patchanee**, "Development communication approaches in an international perspective". En: SERVAES, Jan (ed.): *Communication for development and social change*, Londres: Sage, 2008.
- SILVA, María**, "El reto de la educación ambiental", *Ciencias*. Nº 64, octubre-diciembre 2001, pp. 42-49.
- SOUSA SANTOS, Boaventura De**, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Madrid: Trotta, 2005.
- SZTOMPKA, Piotr**, *Sociología del cambio social*, Madrid: Alianza, 1995.
- TAWNEY, Richard H.**, *The acquisitive society*. Nueva York: Harcour, Brace & Howe, 1921.
- TRÉLLEZ, Eloísa**, "La educación ambiental y las utopías del siglo XXI", *Tópicos en Educación Ambiental*, Vol. 2, Nº 4, 2000, pp. 7-20.
- VALENCIA, Ángel**, "Ciudadanía ecológica: Una noción subversiva dentro de una política global", *Revista de Estudios Políticos*, Nº 120, abril-julio 2003.
- "El reto la ciudadanía ante la crisis ecológica", *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, Nº 5, Primavera 2009, pp. 25-27.
- VELASCO PÁEZ, Francisco J.**, "La articulación cultura-ambiente: claves para una visión alternativa del desarrollo", *Cuadernos del CENDES*, Vol. 20, Nº 52, enero 2003, pp. 39-52.
- VITERI, Alfredo**, "Tierra y territorio como derechos", *Pueblos*, Nº 14 1 de diciembre de 2004, pp.30-31.
- CENTRO NACIONAL DE EDUCACIÓN AMBIENTAL - CENEAM**, *Libro blanco de la educación ambiental en España*. Madrid: Ministerio de Medio Ambiente, 1999.
- WAISBORD, Silvio**, "Family tree of theories, methodologies and strategies in development communication", *The Rockefeller Foundation*. Marzo. 2000
- WALSH, Catherine**, "Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo". En: **WALSH, Catherine, SCHIWY, Freya; CASTRO-GÓMEZ, Santiago (eds.)**, *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad de poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Abya-Yala, 2002.
- WEBER, Max**, *Economía y sociedad*, Tomo II, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1969.
- "Introducción". En *Ensayos sobre sociología de la religión*, Vol I, Madrid: Taurus, 1983.
- WILLIAMS, Raymond**, *Keywords: A vocabulary of culture and society*, Londres: Fontana, 1983.
- *Historia y cultura común*, Madrid: Catarata, 2008.
- YÚDICE, George**, *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*, Barcelona: Gedisa, 2003.