
Vivir (bien) con menos. Sobre suficiencia y sostenibilidad de Manfred Linz, Jorge Riechmann y Joaquim Sempere
Óscar Carpintero

189

Identidad y violencia. La ilusión del destino de Amartya Sen
Santiago Álvarez Cantalapiedra

192

Libros

VIVIR (BIEN) CON MENOS. SOBRE SUFICIENCIA Y SOSTENIBILIDAD

Manfred Linz, Jorge Riechmann y
Joaquim Sempere

Icaria, CIP-FUHEM
Barcelona, 2007

119 páginas

¿Es posible una vida buena, una vida que merezca la pena disfrutarse, reduciendo al mismo tiempo el consumo de bienes y servicios y nuestra utilización de energía y materiales? ¿Cómo se puede hacer compatible esta aspiración por el “menos” en una sociedad que se afana por premiar la mayor producción y consumo y, además, cuanto “más deprisa y más lejos” sea éste, mejor? ¿Podría subsistir un sistema económico en los países ricos orientado hacia la reducción de la producción en vez de hacia el crecimiento material de bienes y servicios? ¿Qué consecuencias tendría este cambio de estrategia? Y, sobre todo, ¿cómo podríamos avanzar hacia ese escenario?

Estas y otras cuestiones similares son planteadas con lucidez y rigor en los capítulos que forman parte de este breve y jugoso libro. Lo componen dos textos de Manfred Linz, uno de Jorge Riechmann y otro de Joaquim Sempere, esto es, de tres investigadores que, a lo largo de los años, han aportado buen juicio y sólidas argumentaciones sobre estos desafíos. Argumentos todos que, en general arrancan, más o menos explícitamente, de la siguiente tesis: la (in)sostenibilidad nos obliga a pensar las relaciones economía-naturaleza como una cuestión de escala o tamaño del sistema económico dentro de la biosfera. Un tamaño que empieza a ser tan grande que ya hemos desbordado los límites rompiendo varias de las costuras, tal y como se encarga de recordarnos el deterioro ecológico y social reinante. Pero, por ello mismo, para vivir dentro de nuestros límites, surge de manera natural el nexo de unión entre

suficiencia y sostenibilidad, entendida la primera como un menor consumo de recursos naturales motivado, a su vez, por una demanda inferior de bienes y servicios materiales.

Tiene razón Manfred Linz cuando diferencia entre la (eco)eficiencia, la coherencia y la suficiencia como los tres caminos para alcanzar la sostenibilidad. Ahora bien, tal y como él mismo reconoce, no todos tienen similar importancia para lograr ese objetivo. Mientras los dos primeros se refieren, sobre todo, al desarrollo tecnológico necesario para cumplir con esa tarea, el tercero de ellos plantea retos de mayor envergadura y calado. Efectivamente, la (eco)eficiencia, es decir, la mayor productividad de los recursos o el mejor aprovechamiento relativo de la energía y los materiales por mercancía o servicio producido (“hacer más con menos”), es una condición necesaria cuando se quiere reducir el impacto ambiental, pero apenas suficiente. Por desgracia, generalmente los ahorros logrados en el uso de recursos para fabricar o consumir una mercancía suelen espolear un mayor consumo absoluto de dichos bienes (tal y como se encarga de recordarnos el llamado “efecto rebote” en ámbitos como el transporte, las comunicaciones, los envases, etc.). Por tanto, el saldo global de una mejora tecnológica está siendo, lamentablemente, un mayor impacto y degradación ambiental.

El caso de la coherencia —o biomímesis, como ha sugerido acertadamente, entre nosotros, Jorge Riechmann— presenta algún matiz diferente, pues se trata de diseñar la “tecnosfera” de manera compatible con lo que sabemos sobre el funcionamiento de los ecosistemas, imitando sus ritmos y enseñanzas. Lo cual quiere decir, sobre todo, avanzar hacia un modelo energético de base renovable y hacia el cierre de los ciclos de materiales. El problema, también aquí, no es solo que producir bienes y servicios “coherente o biomiméticamente” va a generar costes ambientales y sociales —ciertamente muy inferiores— que habrá que evaluar en cualquier caso; sino, tal vez, lo más importante: que ni siquiera con esta forma de producción ecológicamente compatible

será posible seguir manteniendo los actuales niveles de consumo de bienes y servicios en los países ricos. Lo que nos lleva directamente al tercer camino: la suficiencia.

No es fácil plantear socialmente y de manera abierta la cuestión de la *reducción* en el consumo de bienes y servicios. ¿Cómo conseguirlo? Lo primero a tener en cuenta es que las estrategias se pueden —y deben— acometer en dos planos complementarios: el individual y el colectivo. Por ejemplo, Manfred Linz encarrila sus esfuerzos en una triple dirección: a) explorar y mostrar los motivos que pueden mover a la población hacia la suficiencia en su vida cotidiana, mostrando ejemplos y viendo sus posibilidades de generalización; b) analizar las ventajas de la suficiencia para las empresas y la economía en su conjunto, y c) plantear los cambios que habría que promover en la esfera política para favorecer una economía y una vida más austeras. Linz realiza en el capítulo inicial apreciaciones interesantísimas sobre el primero de estos asuntos. Sin embargo, me interesa destacar aquí su análisis sobre el segundo punto pues, seguramente, representa el principal escollo a la generalización de la estrategia de suficiencia, a saber: las posibles consecuencias sobre el funcionamiento de las empresas y las economías de los países ricos. Linz argumenta, en primer lugar, *a contrario*: aporta y recopila datos contundentes que permiten desterrar de una vez la tesis de que, en los países ricos, el actual crecimiento económico resolverá los problemas sociales (desempleo y pobreza) o ambientales. La dinámica de crecimiento exponencial hace que, pasados los años, y superadas las primeras etapas, sea cada vez más difícil mantener tasas elevadas de aumento de la producción, incurriendo en fenómenos de *jobless growth* (crecimiento sin creación de empleo), donde el grueso de las inversiones empresariales buscan una mayor “racionalización” de la producción en vez de crear puestos de trabajo (sin atenuar, además, el deterioro ambiental, tal como la economía ecológica ha demostrado).

Si el crecimiento económico, tal y como lo entendemos hasta ahora, no es la solución, esto obliga a plantear y a explorar los mecanismos de suficiencia, enfatizando la reducción en el sobreconsumo y la sobreproducción para no transgredir más los límites, a la vez que se alienan los mecanismos de reparto y redistribución. Y aquí, en este contexto, me parece necesario no hablar explícitamente de “decrecimiento”. El Producto Interior Bruto (PIB) que es el indicador utilizado para medir el crecimiento o aumento de los bienes y servicios es un cajón de sastre contable donde se agregan actividades con muy desigual impacto sobre el bienestar social y ambiental de una población (desde el gasto militar, al gasto en educación o sanidad,...). Y conviene discriminar. En una sociedad que camine hacia la suficiencia —escribe Linz— podrá “crecer todo aquello que fomente la sostenibilidad y la calidad de vida”, pero al mismo tiempo “tendrá que menguar lo que favorezca el sobreconsumo de recursos: es decir, productos de corta vida, bienes posicionales destinados a resaltar el estatus social de sus poseedores, y todo lo que fomente el despilfarro de materiales y energía”. Parece obvio que en la sociedad a la que aspiramos, los sectores relacionados con las energías renovables, la reutilización y el reciclaje, los servicios de alquiler, los consumos colectivos, la agricultura ecológica, la producción industrial limpia, etc., deberán crecer. Cuál sea finalmente el saldo de esta operación en términos de PIB dependerá, y mucho, de la valoración monetaria que otorguemos a cada una de estas actividades. Un reflejo monetario que, a su vez, dependerá, como sabemos, del marco institucional, los incentivos y las penalizaciones correspondientes.

El crecimiento cuantitativo de estas actividades más saludables social y ecológicamente, unido a la orientación más cualitativa del aparato productivo hacia la durabilidad de los productos, la reparabilidad de los bienes, la incorporación, promoción y reconocimiento social de actividades relacionadas con el “tercer sector”, y una paulatina regionalización de los circuitos de

producción y consumo, llevan a Linz a afirmar que las consecuencias económicas de la estrategia de suficiencia serán globalmente positivas para el bienestar social. O que, en cualquier caso, existen fundadas razones para intentarlo.

Y en ese intento, la tensión entre la necesidad de actuar colectivamente a favor de la suficiencia y la posibilidad de modificar la actual situación a través de la suma de acciones individuales, constituye el objeto de reflexión de Joaquim Sempere. Su texto titulado: “¿Es posible la austeridad voluntaria en un mundo que se hunde en la insostenibilidad ecológica?”, pone sobre el tapete varios e importantes elementos. En primer lugar, recuerda que los esfuerzos por lograr voluntariamente una existencia más austera, menos despilfarradora y sometida a la manipulación —es decir, ejercida moralmente como autodomínio y autocontrol— se han producido históricamente tanto en contextos religiosos como laicos. En todos ellos, la característica común es que la austeridad voluntaria se ejercía colectivamente como única manera de no ser, finalmente, sometido a la presión de un entorno social refractario hacia las prácticas de reducción del consumo. El problema es que, como reconoce el filósofo catalán, los experimentos sociales amplios encaminados a transformar los hábitos de consumo en una perspectiva ecologista no están teniendo el suficiente eco y capacidad de difusión, lo que no quita para que cada vez esté creciendo más la austeridad voluntaria de personas y grupos especialmente concienciados ante la gravedad de la situación. De ahí que Sempere plantee la austeridad impuesta como la única austeridad viable a escala social. Aunque enseguida añade: “no es preciso que la imposición sea externa a la sociedad: ésta puede autoimponerse medidas de austeridad decididas mediante mecanismos democráticos. En este caso tenemos una voluntariedad de segundo grado”. O lo que es lo mismo, se trataría de “una austeridad no voluntaria pero voluntariamente autoimpuesta por la colectividad”. Sempere avanza algunas de las formas que podría tomar ese tipo de austeridad

convergiendo con varias de las propuestas defendidas por Linz o, más tarde, por Riechmann: ecoeficiencia, políticas de gestión de la demanda, durabilidad y reparabilidad, reforzamiento del estado protector, entre otras. Pero también algunos principios generales para orientar la acción: énfasis en la igualdad como medio de reducir la huella ecológica, desarrollo personal, autorregulación colectiva de las necesidades, etc. Todo ello, en definitiva, para pasar también de simples consumidores a ciudadanos responsables a todos los niveles.

Con estos mimbres llegamos al texto de Jorge Riechmann que sirve de cierre. Riechmann es autor, entre otros libros, de la indispensable *Trilogía de la autocontención*, y del reciente *Biomimesis*, lo que revela un esfuerzo exhaustivo de análisis y reflexión filosófica continuada sobre la necesidad de la auto-limitación individual y colectiva en un “mundo ya lleno”, pero también sobre las posibilidades y beneficios de reorientar nuestra tecnología imitando el funcionamiento de los ecosistemas. Este capítulo tiene la virtud de destilar, en forma casi aforística, varias de las principales tesis de Riechmann sobre la crisis ecosocial y los asuntos que la rodean.

En primer lugar, claridad en el diagnóstico y “realismo sobrio”: “No es posible construir una sociedad ecológica sin poner radicalmente en cuestión las estructuras de poder y propiedad. Ni es posible sin introducir radicales medidas de limitación en el consumo de energía y materiales. Estas son verdades que, en las sociedades del Imperio del Norte, casi nadie quiere oír. Pero no por eso vamos a dejar de enunciarlas”. Efectivamente, el movimiento ecologista (científicos preocupados incluidos) lleva razón desde hace décadas en su crítica y sus alternativas, aunque desgraciadamente “el partido de la guerra está ganando este combate”. Por eso, más que nunca, necesitamos “recuperar la idea de situación límite”, para oponer a ella la estrategia de la austeridad y la autocontención, que evite seguir ocupando espacio a costa de la existencia del resto de seres vivos (humanos y no

humanos). Como explica Riechmann, “no solo para no transgredir límites ecológicos básicos, sino para respetar el espacio del otro, para dejar existir al otro. La idea no pertenece solo a la ética ecológica, sino también a la ética social”. Así pues, no aumentar el tamaño para dejar respirar y vivir al resto.

Este cambio también debe imponer otros ritmos, otros tiempos más pausados, que huyan de la aceleración y la velocidad extrema, agentes también del deterioro. Porque la vida buena tendrá que ser más lenta y trabajada casi artesanalmente. En palabras del filósofo madrileño: “La democracia requiere tiempo y trabajo; el desarrollo de las capacidades hasta la excelencia requiere tiempo y trabajo; educar a un niño o a una niña requiere tiempo y trabajo. Casi todo lo realmente valioso en este mundo requiere tiempo y trabajo. En cambio, la infantilizada mentalidad del consumidor que tiende a prevalecer en las sociedades contemporáneas busca satisfacción inmediata, al coste que sea. Y uno de los costes —y no el menos importante— es la devastación de la biosfera”.

No olvidar, en todo caso, que el cambio hacia otra sociedad más austera y suficiente nos va a obligar a hacer muchas cosas de otra manera, y para ello habrá que estar preparados. Pero no nos obsesionemos, también debemos practicar las virtudes del no hacer: “mejorar la calidad de vida —recuerda Riechmann—, avanzar hacia la sostenibilidad requerirá no solamente hacer (cosas, obras, grandes proezas tecnológicas, etc.), sino también no hacer, dejar de hacer”. Todo un reto.

Oscar Carpintero
Profesor de Economía Aplicada
Universidad de Valladolid

IDENTIDAD Y VIOLENCIA.

La ilusión del destino

Amartya Sen

Katz editores

Buenos Aires, 2007

266 páginas

La preocupación acerca del papel que desempeñan las identidades en relación con la violencia en el mundo es un tema recurrente en los debates actuales. El libro de Sen versa precisamente sobre estas ideas. De entrada hay que subrayar la importancia de la identidad social en la vida de una persona. No en vano, se encuentra presente en todas las caracterizaciones que se ofrecen sobre las necesidades humanas. El sentido de la identidad se relaciona con las necesidades de pertenencia a un grupo (y, como cara de la misma moneda, de diferenciación respecto a otros) que experimenta cualquier individuo. Suele ser fuente de orgullo, de alegría, de confianza y fuerza. La preocupación por el llamado “capital social”, popularizado de la mano de Robert Putnam, resalta que la identidad puede ser considerada como un recurso útil para las personas y sus comunidades en la medida en que la pertenencia y las lealtades refuerzan los vínculos sociales sobre bases de reciprocidad y confianza mutua. La propia idea de la cohesión social puede verse resentida si no se considera su presencia. Y, sin embargo (o precisamente debido a ello), “la identidad también puede matar, y matar desenfrenadamente”. Muchos problemas políticos y discordias entre grupos provienen del cultivo y la instigación a la violencia asociada a los conflictos de identidad y a la manipulación del pensamiento identitario.

De ahí que sea indispensable plantear bien una cuestión tan esencial. Pero desgraciadamente el tratamiento de la identidad en las ciencias sociales se ha caracterizado normalmente por dos tipos diferentes de reduccionismos. Uno de ellos tiende a negar cualquier importancia al asunto, el otro tiende a concedérsela en un sentido singular.

El primero, que se podría denominar “indiferencia hacia la identidad”, consiste en ignorar la influencia de cualquier sentido de identidad con los demás respecto a la formación de nuestras preferencias y a cómo nos comportamos. Ha sido asumido básicamente por el *corpus* doctrinal dominante de la teoría económica a través de la aceptación de los supuestos que caracterizan al *homo oeconomicus*. A la crítica de esta visión ha dedicado Amartya Sen buena parte de su obra más conocida, poniendo de manifiesto que las consecuencias de contemplar a un sujeto de estas características –tan orgulloso que no admite la influencia de la sociedad ni su responsabilidad con nada ni con nadie, para quien no tiene importancia la naturaleza ni los afectos de las personas si no tienen traducción en el lenguaje de los precios– da origen a lo que podríamos denominar un “tonto racional”. La sociología crítica, la economía ecológica y la crítica feminista han puesto en claro además la violencia que subyace –para la convivencia, la relación con la naturaleza y las relaciones entre géneros– en la tosquedad de este planteamiento.

Frente a este reduccionismo dominante en la disciplina estrella de las ciencias sociales, se invoca la necesidad de estudiar la conducta de las personas como seres situados socialmente. Sin embargo, una lectura restrictiva puede originar un nuevo reduccionismo: “En contraste con la ‘indiferencia hacia la identidad’ existe otra clase de reduccionismo, que podemos llamar ‘filiación singular’, que adopta la forma de suponer que cualquier persona pertenece especialmente, para todos los propósitos prácticos, a una sola colectividad –ni más, ni menos–”, señala Sen. Con este libro, Sen alerta sobre el desorden conceptual y las consecuencias socio-políticas que pueden provocar determinadas teorizaciones que se construyen sobre la ilusión de una identidad singular. Aceptar –explícita o implícitamente– una identidad única que excluye otras muchas alternativas en las filiaciones de las personas supone no sólo una operación mental sumamente rudimentaria en el análisis de la realidad (expresión, además, de una lógi-

ca fragmentaria), sino también una inestimable contribución de la “alta teoría” a la violencia de la “baja política”.

La fantasía singularista tiene importantes consecuencias respecto al modo de (auto)comprensión de las personas y sobre la manera de contemplar el mundo. Si una persona sólo puede tener una identidad, la elección, por ejemplo, entre lo nacional y lo global, se establece en términos absolutos y excluyentes, se torna en una cuestión de “todo o nada”. El mismo empobrecimiento se hace notar cuando se unifica de forma absoluta la pertenencia a un grupo en torno a identidades, tan frecuentemente invocadas, como son la nacionalidad, la lengua, la etnia o la religión. Los riesgos de tales encasillamientos en compartimentos estancos son la disolución de los elementos comunes, el aliento a la desconfianza y el miedo a lo ajeno, pudiendo propiciar todo ello la violencia.

Amartya Sen, por el contrario, propugna que las identidades en una persona son plurales y que el reconocimiento de la importancia de una de ellas no debe borrar necesariamente la relevancia de las demás. La implicación fundamental de una “visión no singularista” es la responsabilidad de elegir y razonar. Una persona debe decidir cuáles de sus sentidos de pertenencia son significativos para cada contexto particular, sopesando en ese contexto la importancia relativa de esas identidades diferentes. Obviamente, esta tarea exige razonar. La referencia al contexto no es retórica, pues el razonamiento no lo realizamos en el vacío sino tomando en consideración la influencia que aquel ejerce en cada momento al limitar el conjunto de las elecciones posibles o al otorgar un rango de importancia a una identidad en particular. El autor pone un ejemplo ilustrativo: una persona que es vegetariana normalmente puede combinar esa identidad con otra procedente de su condición profesional como lingüista; ahora bien, dependiendo del contexto, establece las prioridades concediendo importancia a una u otra: frente a la mesa resultará más relevante la condición de vegetariano que la de lin-

güista, y en una reunión de expertos en lingüística ocurrirá justamente lo contrario. En consecuencia, el razonamiento de la elección de las identidades relevantes no se puede considerar como un ejercicio intelectual puramente abstracto, sino como una práctica socialmente situada que nos revela que, en cada contexto social, hay un número de identidades potencialmente viables que se pueden evaluar en términos de su aceptabilidad y de su importancia relativa. En este sentido, apunta Sen, “el punto en cuestión no es si es posible elegir *cualquier* identidad (eso sería una afirmación absurda), sino si de hecho podemos elegir entre identidades alternativas o combinaciones de identidades y, lo que quizás es más importante, si tenemos libertad sustancial con respecto a qué *prioridad* darles a las diversas identidades que podemos tener simultáneamente”.

Este planteamiento para comprender la cuestión de la identidad aporta luces interesantes para abordar debates actuales íntimamente vinculados con ella, como son las demandas de multiculturalismo, la polémica tesis del choque de civilizaciones o el surgimiento de un sentimiento de identidad y de ética global en tiempos de un mundo crecientemente globalizado.

Respecto al multiculturalismo, recuerda Sen que existen básicamente dos enfoques diferenciados. Uno de ellos se concentra en la promoción de la diversidad como valor en sí mismo; el otro, hace hincapié en la libertad de razonamiento y de toma de decisiones, y reconoce la diversidad en la medida en que posibilita y amplía esa libertad (diversidad que adquiere un carácter instrumental y, por ende, condicionado y contingente). Este es el punto de vista adoptado por el autor, que trata de articularlo con su enfoque más amplio del progreso social entendido como desarrollo de las libertades o capacidades humanas: “Si nos centramos en la *libertad* (incluso en la libertad cultural), el significado de la diversidad cultural no puede ser incondicional, sino que es contingente y varía según sus conexiones causales con la libertad humana y su función de apoyar a las personas a tomar

sus propias decisiones”. Al mismo tiempo, alerta sobre aquellas defensas del multiculturalismo que, obviando las pluralidades de la identidad humana y acogiendo una concepción de la cultura como atributo homogéneo que permanece invariable en el seno de una comunidad, se convierten en realidad en un pedido de “monoculturalismo plural”, esto es, una experiencia de diversidad de culturas que se cruzan “como barcos en la noche” sin apenas interacción, y que sobre la base del énfasis que ponen en la “conservación cultural” pueden correr el riesgo de descuidar la protección de los derechos y libertades individuales. Nacer en un entorno cultural específico no es un ejercicio de libertad; sí lo será la posibilidad de su cuestionamiento y asimilación/rechazo crítico. Sólo después de valorar otras alternativas, la decisión razonada de mantenerse firmemente *dentro* de una tradición cultural puede considerarse un ejercicio de libertad. Naturalmente para que exista esa posibilidad la tradición cultural debe ser protegida si se encuentra amenazada (conservación cultural), pero también se debe garantizar la opción del individuo a permanecer o alejarse de ella (libertad cultural). Distinguir ambas ideas y ser conscientes de que no siempre actúan en la misma dirección resulta crucial, pues, en caso contrario, podemos estar favoreciendo, sin saberlo, una cosa a costa de la otra.

En relación con la popular tesis del choque de civilizaciones, Sen señala que las dificultades para poder considerarla válida arrancan mucho antes de la discusión sobre la confrontación inevitable. Se sitúan, más bien, en el apartado de los supuestos y en la tosquedad sobre la que se ha construido el planteamiento. Algo que comparte también la versión simétrica del llamado diálogo de civilizaciones. El problema de fondo reside en la categorización singularista de las personas, en la presunción de que considerar a las personas en términos exclusivos de una civilización basada en la religión es una buena manera de comprender a los seres humanos. Lo rudimentario del planteamiento se muestra en el hecho de pasar por alto, además

de las identidades plurales de los individuos, las diversidades internas dentro de las categorías en términos de civilizaciones o las interrelaciones que se establecen entre ellas.

Como consecuencia, han ido arraigando en gran parte de la población de las sociedades occidentales poderosos interrogantes acerca de si el islam es una religión pacífica o combativa. Sin embargo, el reconocimiento de la existencia de esa pluralidad de identidades nos puede iluminar a la hora de tratar de explicar por qué coexisten lecturas antagónicas –pacíficas unas, violentas otras– dentro de una misma tradición religiosa. Un individuo puede ser cristiano o musulmán y, además de eso, violento o pacifista. Esto nos debería prevenir de debates acerca de si el islamismo, en sí mismo, es violento o pacífico, porque el hecho de que en una misma persona convivan diversas filiaciones y establezca prioridades debería ser suficiente para comprender que un terrorista ha primado su identidad política violenta a cualquier otra opción, y que a partir de esa preeminencia ideologiza el resto de sus otras identidades (también su tradición religiosa) presentándolas como irremediabilmente violentas.

Los grandes textos religiosos –la Torá, los Evangelios o el Corán– permiten, por la abundancia de parábolas, de imágenes y el carácter mítico del relato que presentan, una multiplicidad de lecturas. A esta flexibilidad interpretativa hay que sumar la exigencia de una valoración de las mediaciones necesarias que hacen posible y relevante la vivencia religiosa en el contexto histórico y social en el que se mueve el creyente. Por ello, se debe pedir prudencia para evitar juicios precipitados e injustos acerca de las tradiciones religiosas, máxime cuando la religión –y el diálogo entre las distintas confesiones– puede que sea más parte de la solución que del problema.

Por último, el marco de análisis que ofrece Sen también permite interesantes consideraciones en torno al surgimiento de un sentimiento de identidad global en un contexto crecientemente mundializado. Resaltaremos sólo una a propósito

del denostado movimiento alterglobalizador. Este autor sostiene con acierto que “el descontento general, que expresan los movimientos de protesta puede considerarse prueba de la existencia de un sentido de identidad global y de cierta preocupación por la ética global (...) Ya que la democracia consiste principalmente en el razonamiento público, los debates generados por estas «dudas globales» pueden considerarse aportes elementales, pero posiblemente importantes, para la práctica de alguna forma (necesariamente primitiva) de democracia global”.

Santiago Álvarez Cantalapiedra
Director del Centro de Investigación
para la Paz (CIP-Ecosocial)