

## 8. CULTURA, NATURALEZA Y SUSTENTABILIDAD: PULSIÓN AL GASTO Y ENTROPÍA SOCIAL

### CAMBIO GLOBAL Y SUSTENTABILIDAD: RACIONALIDAD Y CULTURA

La racionalidad económica que se configuró en el proceso de constitución, expansión e internacionalización del capital, ha instaurado una nueva cultura global, donde se expresa el orden de racionalidad del proceso civilizatorio de la modernidad. La teoría económica ha desempeñado una función predominante en el proceso de legitimación y de racionalización del capital: del establecimiento del modo de producción capitalista, el desarrollo de las ciencias, el progreso tecnológico y la generalización de los intercambios mercantiles. La racionalidad económica generó una concepción del desarrollo de las fuerzas productivas que privilegió al capital, al trabajo y al progreso técnico como los factores fundamentales de la producción, desterrando de su campo a la cultura y a la naturaleza. La degradación socioambiental emerge como el efecto más elocuente de la crisis de la civilización moderna, construida sobre bases de una racionalidad social *contra natura* que atenta contra la diversidad étnica y cultural del género humano.

En el proceso histórico de construcción de la modernidad, la conquista, la colonización y la integración al mercado mundial de las culturas precapitalistas dejó trancos los proyectos civilizatorios de las culturas de los trópicos y sus procesos de coevolución con las muy variadas condiciones de su entorno geográfico y ecológico. Con la imposición de la racionalidad económica en la vida cultural de los pueblos la naturaleza dejó de ser referente de la simbolización y significación de las prácticas sociales, potencial de la riqueza material y soporte de la vida espiritual de los pueblos, para convertirse en la fuente de materias primas que alimentó la acumulación de capital a escala mundial. El progreso impulsado por la acumulación de capital y la lógica del mercado, antes de alcanzar el pleno empleo y una justa distribución de la riqueza, ha generado un proceso de crecimiento económico caracterizado por el intercambio desigual entre recursos naturales y mercancías tecnológicas. La desigualdad, inmanente a la racionalidad

dad económica, se manifiesta en procesos de polarización y marginación social, así como en una producción de pobreza estrechamente asociada con la degradación del ambiente, la destrucción de la base de recursos y la desintegración de las formaciones culturales fundadas en sus identidades étnicas, sus lenguas autóctonas y sus prácticas tradicionales. El efecto ecodestructivo generado por la racionalización económica del mundo –por sus dispositivos teóricos, discursivos y lingüísticos de poder– así como por las distorsiones y desviaciones de las idealizadas condiciones de equilibrio económico –las imperfecciones del mercado–, han generado una conciencia crítica sobre la irracionalidad ambiental de la racionalidad económica.<sup>1</sup>

La crisis ambiental ha planteado la necesidad de dar bases de sustentabilidad al proceso económico, buscando controlar y revertir los costos ecológicos de los patrones de producción y consumo, y sus efectos en el deterioro ambiental y en la calidad de vida de las mayorías. Esta degradación ambiental está asociada con procesos de deforestación, erosión y pérdida de fertilidad de los suelos, con la contaminación de recursos hídricos y el despilfarro de recursos energéticos, así como con la polución ambiental y el aumento de riesgos ecológicos. El calentamiento global, la desestabilización de los equilibrios ecológicos, el enrarecimiento de la capa estratosférica de ozono y la contaminación de los recursos hídricos del planeta son la manifestación de esta crisis ambiental a escala global. El incremento de la pobreza, la marginación y el deterioro de la calidad de vida de la población expresan la dimensión social de esta degradación ecológica.

La destrucción creciente de la base de recursos de la Tierra, así como los desequilibrios ecosistémicos que ocasionan estos procesos, ha llevado a que los asuntos ambientales ocupen un lugar prioritario dentro de la agenda de la geopolítica del desarrollo sostenible y de las “metas del milenio”. Esto muestra el carácter global de la degradación ambiental y la interdependencia de las condiciones de orden geofísico y ecológico con los procesos económicos, las estructuras ins-

<sup>1</sup> En este sentido, el imperialismo del inglés, dice Steiner, asociado con “toda la imagen que se tiene en el mundo del consumo de masas, del comercio y la comunicación internacionales, de las artes populares, del conflicto generacional, de la tecnocracia, se encuentra embebida de referencias y hábitos lingüísticos ingleses y anglo-norteamericanos [...] son, en virtud de su misma difusión planetaria, agentes de primer orden en la destrucción de la diversidad lingüística natural. Acaso esta destrucción sea la más irreparable de las catástrofes ecológicas que caracterizan a nuestra época” (Steiner, 2001a: 478-479).

titucionales, las relaciones de poder y las formas de organización cultural, a escala tanto mundial como nacional y local, que acompañan a estos procesos de cambio. En las últimas tres décadas se ha venido diseñando una nueva geopolítica de apropiación de la naturaleza en el contexto de la globalización económica. Desde que sonó la alarma ecológica a principios de los años setenta, y luego del ocaso del socialismo real, el surgimiento del orden unipolar de la economía neoliberal ha estado acompañado de avances en las formas y prácticas de la democracia política, de la emergencia de la sociedad civil y el fortalecimiento de los derechos humanos. La cultura de la posmodernidad pone de relieve el valor de la pluralidad y de la diferencia. Así, el mundo antes jalonado entre los polos capitalismo-socialismo, este-oeste, centro-periferia, Norte-Sur, aparece ahora atravesado por las tensiones generadas por la tendencia homogeneizadora de la razón económica, frente a la emergencia de nuevos actores sociales y luchas populares por sus autonomías étnicas y por sus derechos culturales. La protesta social por el deterioro ambiental y los reclamos por mejorar la calidad de vida están llevando la cuestión ambiental al terreno de los derechos humanos; junto con el reconocimiento de la importancia de conservar la biodiversidad del planeta se están legitimando las reivindicaciones de las comunidades indígenas y campesinas para preservar su patrimonio de recursos naturales y culturales.

Los procesos de degradación ecológica, de desintegración cultural y de inequidad social, generados por la sobreeconomización del mundo, se han convertido en un costo ecológico-social creciente del proceso de globalización. Las políticas del desarrollo sostenible buscan interiorizar estos costos para garantizar las condiciones ambientales de un proceso de producción sostenible en el largo plazo. Sin embargo, la transición hacia la sustentabilidad está generando posiciones teóricas y políticas diferenciadas. Frente a las propuestas que buscan soluciones tecnológicas, así como la asignación de precios de mercado y derechos de propiedad a los “bienes y servicios ambientales” del planeta, en los movimientos ambientalistas de los países del Sur se está configurando una concepción alternativa en la cual las condiciones de la sustentabilidad se basan en los potenciales ecológicos de la naturaleza, la diversidad cultural, la democracia participativa y una política de la diferencia. En esta perspectiva, la diversidad ecológica y cultural no sólo es considerada como un principio ético –como un valor intrínseco, no mercantil–, sino como *medios de producción y potenciales productivos* que conforman un sistema de recursos naturales, cultura-

les y tecnológicos capaces de reorientar la producción hacia la satisfacción de las necesidades básicas, reconociendo los valores culturales de las poblaciones del tercer mundo. El principio de diversidad no sólo se concibe como un patrimonio cultural que debe ser conservado, sino como una condición para la construcción de un futuro sustentable. Esta visión del desarrollo sustentable entraña la socialización de la naturaleza y de sus potenciales ecológicos. De esta manera, el imperativo de la sustentabilidad está llevando a la emergencia de nuevos movimientos sociales en las áreas rurales del tercer mundo por la reapropiación de su patrimonio de recursos naturales y culturales, y por la autogestión de sus procesos productivos.<sup>2</sup>

La racionalización de la sustentabilidad abre la posibilidad de construir un nuevo paradigma productivo, fundado en los potenciales de la naturaleza y en la recuperación y el enriquecimiento del conocimiento que a lo largo de la historia han desarrollado diferentes culturas sobre el uso sustentable de sus recursos ambientales. El derecho a la gestión participativa en el manejo comunitario de los recursos está construyendo sus vías de legitimación social, así como los instrumentos técnicos y legales que requiere para reorientar las decisiones en materia de política económica hacia los objetivos y valores de la sustentabilidad. La orientación de la acción social hacia los fines de la sustentabilidad moviliza los potenciales ecológicos negados por la racionalidad económica y teórica dominantes, al haber subyugado a los saberes tradicionales, desintegrando a las identidades étnicas donde arraiga el potencial de la diversidad cultural, y desencadena las fuerzas sociales que han quedado allí bloqueadas, oprimidas y marginadas.

La construcción de una racionalidad ambiental encuentra así sus raíces más profundas en la cultura, entendida como el orden que entreteje lo real y lo simbólico, lo material y lo ideal, en las diferentes formas de organización social de los grupos humanos en comunidades y naciones, en las formas diversas en que sus lenguajes y sus hablas dan significado a los territorios que habitan y a la naturaleza con la cual conviven y coevolucionan. A diferencia de la racionalidad económica que busca colonizar y reintegrar la diversidad del mundo dentro de sus códigos de comprensión y sus estrategias de dominación, la racionalidad ambiental no es un orden supremo que buscaría reorganizar a partir de sus principios generales el pensamiento y

<sup>2</sup> Ver cap. 9, *infra*.

las prácticas sociales para ajustarlos a ciertas condiciones objetivas de sustentabilidad, establecidas desde fuera y por encima de las organizaciones culturales que habitan el mundo. No es un orden superior donde fraguan las culturas en moldes de acero y jaulas de hierro, sino nidos donde germinan sus identidades y donde reinventan sus sentidos existenciales. La diversidad cultural es lo más sustantivo de la racionalidad ambiental, el principio que la constituye como un orden radicalmente diferente de la racionalidad económica.

Entre racionalidad ambiental y orden cultural hay una estrecha relación, que no es de identidad. Toda racionalidad se establece en el dominio de lo pensado y lo razonado, incluso cuando se abre hacia la comprensión de lo más irracional y enigmático de la existencia humana. Aun cuando nos referimos a la “racionalidad” de un cierto orden ontológico, de un cierto “orden de cosas”, esas “racionalidades intrínsecas” se refieren ya a una codificación de los principios, axiomas y rasgos que la caracterizan, que establecen un sistema de reglas que configuran pensamientos y movilizan acciones con arreglo a fines o valores, o que confieren sentidos conforme a normas sociales preestablecidas por la tradición. Así, cuando aludimos a una “racionalidad ecológica”, nos referimos a las condiciones materiales, físicas y biológicas del conjunto de procesos que mantiene el funcionamiento de un ecosistema, o de la biosfera, incluyendo la incorporación de dichas condiciones como “valores de conservación” en una “ética ecológica”. La cultura es un orden más comprehensivo y significativo que el de una racionalidad, aunque también una cultura puede ser “intervenida” por una racionalidad hasta el punto en el que ésta penetra, codifica e invade todas sus esferas culturales. Es en ese sentido que el nazismo llegó a ser la expresión cultural de la racionalidad dominante del iluminismo, o que el totalitarismo objetivador y cosificador de la racionalidad de la modernidad ha invadido al erotismo humano hasta su exacerbación (Horkheimer y Adorno, 1944, 1969).

Una racionalidad cultural puede referirse a los rasgos que dan identidad a una cultura, su lengua, sus costumbres y prácticas que configuran un estilo étnico. Mas la cultura no queda subsumida en el orden de racionalidad que la define como una esencia o un carácter inmanente. La organización cultural no está orientada por una teleología o por un fin preestablecido. Si una racionalidad confiere sentidos a una organización cultural, la cultura contiene en sí la capacidad de reorganizar su relación simbólica con la naturaleza y de producir nuevos sentidos que abren los significados codificados y predeterminados

por un proceso de racionalización. Si el orden cultural se manifiesta a través de “racionalidades culturales” diversas, esas racionalidades no se refieren simplemente a las cosmovisiones propias de cada cultura, sino que son ya la resultante del encuentro entre racionalidades y culturas, donde el orden cultural mantiene viva su capacidad de simbolización y significación que trasciende la axiomatización, sistematización y codificación por un orden de racionalidad determinado.

La cultura –la diversidad cultural– está constituida por “matrices de racionalidad”. Éstas se expresan como “matrices de sentido”, más que como órdenes preestablecidos de racionalidad, es decir, como estructuras culturales organizadas por el lenguaje que se reproducen determinadas por su propia estructura. Si la significancia trasciende al orden racional, la matriz de racionalidad no conforma una retícula de carácter algebraico, topológico o geológico, donde se ordenan elementos de un conjunto, donde se asignan lugares en un espacio o se asientan en una roca fundamental los cristales y fósiles de las formas de la existencia material y simbólica. Son *matrices* de racionalidad en el sentido genérico (orgánico) del término, lugares donde se fecunda, anida y se desarrolla el germen de la significancia que abre los sentidos infinitos de la cultura. La cultura es el orden de una *racionalidad sin fin*, porque el fin constriñe el significado hacia un objetivo y de esa manera marca el fin del tiempo, del infinito. Las racionalidades culturales abren un diálogo de saberes que no se unifica en un consenso, ni tan sólo es una traducción o transmutación de sentidos. El diálogo de saberes que se produce en el encuentro entre culturas es un proceso de hibridación en el cual el encuentro de culturas diferentes anida en una matriz generativa de lo nuevo, que no está inscrita ni determinada en el orden generativo y transformacional de una estructura genética o del lenguaje. La cultura no sólo se diversifica, sino que sus ramas se reencuentran, enlazan e hibridan, generando una dialéctica social que desde una ética de la otredad abre y construye nuevos sentidos emanados del “espíritu” de los pueblos y del habla de las personas, más allá de las determinaciones del *logos*, de la lengua, de la economía. Es el acto poético –la *poiesis*– que recupera el sentido creativo de las gramáticas de futuro lanzadas al mundo después de Babel y que desde la existencia y el encuentro de seres culturales diversos genera lo que aún no adviene al ser: nuevos mundos de vida. Este campo generativo de diversidad de sentidos no es infinito, y ciertamente remite a la sintaxis de los tiempos pasados y a la conjugación de los tiempos futuros. Como afirma Steiner:

El hombre que realmente tenga algo nuevo que decir, cuyas innovaciones lingüísticas no se limiten al *decir*, sino que se orienten hacia *lo que se quiere decir*, es excepcional [...] La cultura y la sintaxis, la matriz cultural que la sintaxis define y delimita, tienen la suficiente fuerza para retenernos donde estamos. Ésta es la razón fundamental por la que resulta imposible toda lengua privada eficaz. Todo código cuyo sistema de referencias sea puramente individual carece, por definición, de consistencia propia. Las palabras que hablamos encierran mucho más conocimiento; una carga afectiva mucho más rica que la que poseemos conscientemente; en las palabras, los ecos se multiplican. El significado es una función de los antecedentes sociales e históricos, y de los reflejos compartidos (Steiner, 2001a: 474).

La racionalidad ambiental se constituye en esa matriz cultural, en ese diálogo de saberes y encuentro de otredades; emerge como aquello que, siendo desconocido por la racionalidad científica y económica, es pensable mediante la razón, pero que está más allá de la razón. El orden de la cultura no es sólo el de los territorios en los que se han sedimentado y cristalizado formas autóctonas, ancestrales y tradicionales del ser cultural, sino el de universos abiertos a la resignificación de sus mundos de vida, en procesos de mestizajes culturales, de resignificaciones de la naturaleza, de reinventiones culturales, de hibridaciones entre lo orgánico, lo tecnológico y lo simbólico. En un mundo que se ha desprendido de todo esencialismo ontológico e identitario, la cultura es el orden abierto a la resignificación del mundo, a lo por pensar, a la producción de una diversidad de mundos posibles.

En el proceso de globalización, las identidades culturales se están reconfigurando en el marco y en las perspectivas del desarrollo sustentable, como una redefinición del ser, en un proceso de arraigo en un territorio y de reapropiación de la naturaleza. La identidad no renace simplemente desde su esencia originaria y la resistencia de la tradición a través del tiempo y de la historia. Ésta se forja en su relación, enfrentamiento y demarcación con una identidad suprema, aquella que desde la invención cultural de un dios único, y hasta el mercado global, han trazado un proyecto de unificación del pensamiento y de la humanidad, como una integración de sus diversidades y diferencias. La relación de otredad no existe en las culturas aisladas que coevolucionaron con su medio ecológico. Allí toda ética fue configurada dentro del marco de creencias y sentidos existenciales organizados en forma de mitos y rituales en sus cosmovisiones particulares. Las culturas se desconocían entre sí. Esta forma de ser de las pri-

meras culturas se transformó con la sociedad de clases, desde la esclavitud hasta el proletariado, y luego con la emergencia de las identidades híbridas, en el proceso de democratización de la ciudadanía y el renacimiento de las comunidades indígenas.

Luego de las guerras tribales y las guerras de los primeros imperios, es el capitalismo –mercantil, industrial, tecnológico, ecológico– el que lleva a la unificación forzada de la raza humana dentro de una racionalidad económica y la ley suprema del mercado. La ética como responsabilidad hacia el otro (el negro, el indígena, el judío, el gitano) es la respuesta del ser al forzamiento de una unidad, de un pensamiento único, de una unidad lógica: la de la identidad de la lógica formal, la del imaginario de la representación. La lógica del pensamiento único, del conocimiento transparente, se ha filtrado hacia los designios guiados por una voluntad de pureza racial y superioridad cultural, que han llevado a la sumisión, subyugación, opresión, explotación, negación y exterminio del otro. La emancipación a partir del proyecto ético de la otredad, y los derechos culturales que abren una política de la diferencia, se configuran en esta respuesta y resistencia al dominio e imposición de una lógica unitaria sobre la diversidad cultural.

Si hoy el forzamiento de la razón unitaria está llevando hacia un pensamiento y una política de la diferencia, a una desconstrucción de la economía globalizada guiada por la ley suprema del mercado para fundar economías regionales y locales fundadas en la potencia de la naturaleza y los sentidos de la cultura, al mismo tiempo la reacción hacia esta razón hegemónica está generando fundamentalismos radicales que, sin un proyecto de reconstrucción cultural para la sustentabilidad de los pueblos, se manifiestan en una voluntad desesperada e irracional de muerte y destrucción. Fuera de una política de la diferencia y del disenso se exagera la negación absoluta del ser engendrada por la afirmación de identidades únicas y superiores, que han abierto una confrontación de fundamentalismos que no deja lugar para la construcción de una nueva racionalidad para la sustentabilidad y convivencia de la diversidad cultural. La resistencia cultural que se hace manifiesta en la resistencia a la globalización de lo Uno y de lo Mismo no es la defensa de una identidad inmutable, sino la preservación de la capacidad de una cultura de revivir, de reorganizarse, de reidentificarse, de reinventarse. Más allá de la conservación de una esencia cultural que certifica una identidad; más allá de una etnogénesis, la complejidad ambiental está llevando a reconfigu-

rar las identidades en su cara a cara con el Otro de la globalización y los otros de la diversidad cultural en un diálogo de saberes.

Los órdenes de racionalidad establecen complejas relaciones con esa reconfiguración de las culturas. El régimen de racionalidad económica y científica que ha regido los destinos de los diferentes países y pueblos del orbe no tiene nacionalidad ni territorio. Si bien es posible identificar expresiones y matices que caracterizan y diferencian al capitalismo inglés y francés, al socialismo soviético y cubano, a la ciencia norteamericana y rusa, a la tecnología alemana y japonesa, las esferas culturales de cada nación –norteamericana, alemana, francesa, italiana, española, brasileña, argentina, mexicana, aymara, náhuatl, inca, maya, etc.– son constelaciones que se expanden en universos más amplios que los que pueden identificarse y reducirse a las formas particulares de una determinada racionalidad. Existen, sin embargo, grados más o menos fuertes de simbiosis, sintonía y sinergia entre racionalidades y culturas; culturas más susceptibles de ser racionalizadas a través de procesos históricos. Así, el régimen de racionalidad que caracteriza a la modernidad ha podido recodificar las organizaciones culturales de pueblos y naciones, y ha prestado sus armas a los regímenes militares y fascistas más opresivos e inhumanos que haya podido vivir la humanidad. La cultura de la modernidad puede definirse por el grado en el que el orden cultural es absorbido por una cierta racionalidad formal e instrumental, que organiza tanto sus instituciones económicas y jurídicas como los mundos de vida de las personas. En la medida en que la modernidad marcada por la racionalidad económica se convierte en el orden hegemónico, coloniza e invade todos los órdenes del ser. La resistencia a estos regímenes racionalizados que opone la cultura de los pueblos se manifiesta en procesos históricos en los que se van entretejiendo las racionalidades impuestas con las fuentes autóctonas de las culturas dominadas. La cultura moldea las formas de adopción y adaptación a la racionalidad de la modernidad.<sup>3</sup>

Las diferentes culturas nacionales definen las maneras como se in-

<sup>3</sup> En este sentido podemos identificar en América Latina (y en todo el mundo) diversas modalidades de capitalismo ecológizados que son resultado del encuentro entre la racionalidad económico-ecológica, tal como se expresa en el discurso, los mecanismos y los instrumentos de la geopolítica del desarrollo sostenible, y las identidades de las diferentes culturas nacionales y locales, cuyos rasgos culturales las hacen más o menos susceptibles de adaptarse o de resistir a un esquema de racionalidad legítimado por un orden global externo, desde los sentidos de sus culturas.

serta, se institucionaliza y funciona la racionalidad económico-ecológica: los principios, normas, reglas que orientan el pensamiento y la acción social hacia la sustentabilidad ambiental del planeta. La variedad de ambientalismos depende de las culturas que subyacen a los movimientos sociales que llevan a oponerse a la imposición de un régimen económico y a interiorizar los principios y valores de una “racionalidad ecológica”. Las diferencias en los ecologismos manifiestos en los pueblos y las políticas ambientales de los gobiernos de los países latinoamericanos son en buena parte expresión de una cultura –mexicana, argentina, chilena, brasileña, costarricense, venezolana, cubana– en sus predisposiciones, mentalidades, resistencias –de su propia historia de sumisión y luchas libertarias– para dejarse “racionalizar” por las razones de fuerza mayor de la economía y la ecología.

Los propósitos de la transición democrática y los principios del ambientalismo –la participación de la sociedad civil en la gestión de sus recursos ambientales y sus estilos diversos de vida–, enfrentan a los esquemas del crecimiento que destruye la naturaleza y concentra el poder, abriéndose a un proyecto social fundado en los principios de la productividad ecológica, la diversidad cultural y la democracia participativa. La ecología política emerge ante los impactos de la racionalidad económica (guiada por la maximización de las ganancias y del excedente económico en el corto plazo, con sus efectos en la concentración del poder económico y político), sobre la degradación del medio y la destrucción de la base de recursos naturales, abriendo cauces a un desarrollo más democrático, equitativo y sustentable.

#### DIVERSIDAD CULTURAL, AUTOGESTIÓN COMUNITARIA Y DESARROLLO SUSTENTABLE

En los años setenta el discurso del ecodesarrollo planteó un conjunto de principios para alcanzar un desarrollo sustentable: el reconocimiento del valor de la diversidad biológica y cultural; el fortalecimiento de las capacidades (*self-reliance*) de las comunidades; la promoción de la participación ciudadana en la gestión de los recursos naturales y del medio ambiente (Sachs, 1982). Las *estrategias del ecodesarrollo* orientaban la descentralización de los procesos productivos con base en las condiciones ecológicas y geográficas de cada región,

incorporando los valores culturales de las comunidades en la definición de sus proyectos de desarrollo y sus estilos de vida. Fundado en esos principios, ha surgido un proceso social por la defensa, protección y reapropiación de su patrimonio de recursos naturales, planteando alternativas al orden económico dominante.

Las bases culturales del desarrollo sustentable se manifiestan tanto en el ámbito urbano como en el rural, en tanto que todo grupo humano es portador y parte de una cultura. Sin embargo su expresión más clara en relación con la construcción de un paradigma productivo alternativo, fundado en los potenciales ecológicos y culturales, se da en el medio rural, en los procesos de producción de las sociedades campesinas y las comunidades indígenas. La producción agrícola, ganadera y forestal depende allí fundamentalmente de las condiciones geográficas y ecológicas del medio en el que las culturas han evolucionado, transformando los ecosistemas a través de sus estilos étnicos de apropiación de la naturaleza. Sin embargo, la producción silvícola y agropecuaria ha venido adoptando las formas de propiedad de la tierra y los patrones tecnológicos de uso del suelo que ha impuesto la racionalidad económica y tecnológica, traducéndose en formas de sobreexplotación y subutilización de los recursos potenciales. Los procesos productivos inducidos por la economía de mercado —desde las grandes agroempresas capitalistas hasta los gigantes de la biotecnología—, desplazan los valores culturales tradicionales de las prácticas actuales de uso de la tierra y los recursos.

Así pues, la propuesta de un paradigma productivo fundado en las identidades culturales de los productores toma mayor sentido en las comunidades rurales —indígenas y campesinas—, que conservan o que son capaces de reapropiarse productivamente sus economías locales con base en la revalorización de sus prácticas y saberes tradicionales. En este sentido se viene reconociendo la importancia del patrimonio cultural de la humanidad, y la posibilidad de aprovechar el vasto repertorio de conocimientos aún existente en diversas culturas, para diseñar políticas de manejo de los recursos capaces de mantener el equilibrio ecológico, la biodiversidad y la base de recursos naturales, proveyendo al mismo tiempo a las poblaciones locales de medios para participar, y oportunidades para beneficiarse, directamente de la gestión de sus recursos, a través de prácticas productivas acordes con sus identidades culturales (McNeely y Pitt, 1985).

Estos principios se están convirtiendo en nuevos derechos culturales que están siendo plasmados tanto en el discurso del desarrollo

sostenible<sup>4</sup> como en las propuestas que emergen de los nuevos movimientos de las comunidades indígenas (Instituto Indigenista Interamericano, 1991).<sup>5</sup> El reconocimiento del valor de la diversidad cultural llevó al establecimiento de la Comisión Mundial sobre Cultura y Desarrollo y a lanzar la Década Mundial para el Desarrollo Cultural, buscando rescatar el papel de la cultura en el nuevo orden mundial (Unesco, 1995). Hoy en día las demandas de autonomía y diversidad cultural empiezan a ser reconocidas como derechos humanos fundamentales y se están incorporando de manera decisiva a los procesos de reforma del estado –de un estado pluriétnico– en la transición democrática de los países del tercer mundo (Díaz Polanco, 1991; González Casanova y Roitman, 1996; Sánchez, 1999). La necesidad de respetar los principios de autonomía, participación y autodeterminación de los pueblos no sólo se presenta como una condición para la preservación de su cultura y sus identidades étnicas, sino también como una estrategia para adaptar a las poblaciones indígenas a la modernidad, integrarlas a la sociedad nacional y al orden económico mundial (Goodland, 1985). Más allá de la voluntad de integrar la diversidad cultural al orden económico global dominante, la reivindicación de

<sup>4</sup> Así, el Informe Brundtland, elaborado por la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo afirma: “Las poblaciones tribales e indígenas requerirán una atención especial, ya que las fuerzas del desarrollo económico trastornan sus estilos de vida tradicionales [...] que pueden ofrecer a las sociedades modernas muchas lecciones en la administración de los recursos en los complejos ecosistemas de bosques, montañas y zonas áridas. Algunas enfrentan la amenaza de verse extinguidas a causa de un desarrollo insensible, sobre el cual no tienen control. Se deberían reconocer sus derechos tradicionales y se les debería conceder una participación decisiva en la formulación de las políticas acerca del desarrollo de los recursos en sus regiones [...] para aumentar el bienestar de la comunidad en consonancia con su estilo de vida” (WCED, 1987: 12,116).

<sup>5</sup> En este sentido, la Declaración de los Pueblos Indígenas y Campesinos sobre los Recursos Naturales de México, aprobada en el Segundo Simposio sobre Pueblos Indios y Recursos Naturales en México, celebrado en Oaxtepec, Morelos, en junio 5-9 de 1991, destacó la importancia de las identidades étnicas y los valores culturales en el manejo sustentable de los recursos naturales. Se afirma así la “gran trascendencia de los pueblos indios y campesinos de la región, como defensores de los recursos naturales, pues sus formas de percepción, conocimiento, uso y manejo de la naturaleza, han permitido establecer opciones contra los planes de explotación y usos industriales modernos, ecológicamente destructivos”. Asimismo, se exige “que los indígenas y campesinos que vivimos en las [...] reservas de la biosfera y las zonas ecológicamente protegidas o en sus áreas de influencia participemos en la elaboración de los reglamentos de manejo para la protección y aprovechamiento de los recursos naturales, así como en la elaboración de los decretos para el establecimiento de nuevas áreas protegidas”.

las autonomías culturales de los pueblos es el reclamo de un derecho de las comunidades a conservar su lengua, sus costumbres y creencias, a decidir sobre sus propias instituciones, a reapropiarse sus territorios y su naturaleza como hábitat y medios de producción, y a reinventar y readaptar sus prácticas de uso de los recursos.

Las estrategias de manejo productivo de la biodiversidad de las poblaciones indígenas y campesinas no se sujetan a las políticas conservacionistas para establecer áreas de reserva de los recursos naturales, o para ajustarse a los mecanismos de la geopolítica del desarrollo sostenible, muchas veces en conflicto con los intereses y derechos de las poblaciones locales.<sup>6</sup> La dimensión cultural del desarrollo sustentable replantea las condiciones y potenciales de la producción en el medio rural, incluyendo no sólo a los pueblos indígenas y a las poblaciones campesinas, sino en general a las comunidades rurales y urbanas que, arraigadas en sus identidades culturales, participan en la gestión de sus recursos naturales. Esta estrategia de desarrollo sustentable se funda en una nueva ética y en nuevos principios productivos del desarrollo, tanto para preservar la base de recursos, como para asegurar la supervivencia y elevar el bienestar de las mayorías marginadas de los beneficios del actual desarrollo y de una población creciente que rebasa los umbrales de la pobreza crítica.

En la transición hacia la sustentabilidad se debaten diversas estrategias. Por una parte, el progreso de la racionalización económica avanza en un proceso de capitalización de la naturaleza y de la cultura, buscando refuncionalizar las condiciones ecológicas y comunales (los costos ecológicos y las demandas culturales) dentro de formas “ecologizadas” de reproducción y expansión del capital. Por otra parte, emergen nuevos movimientos campesinos e indígenas por la reapropiación de sus estilos de vida y su patrimonio de recursos naturales y culturales, que de esta manera se convierten en actores privilegiados en la construcción de una racionalidad ambiental. Estas luchas sociales buscan rescatar los potenciales ecológicos incorporados a los estilos étnicos de aprovechamiento sustentable de los recursos, imbricados en los valores culturales y en las prácticas productivas de las sociedades rurales de América Latina y del tercer mundo. Estos movimientos teóricos y políticos estarían llevando así a enriquecer el patrimonio natural y cultural que ha cristalizado en prácticas tradicionales de uso de la naturaleza, generando un potencial ecológico y

<sup>6</sup> Ver cap. 3, *supra*.

cultural para el manejo productivo sustentable de la naturaleza. En este sentido, las prácticas culturales de manejo de los ecosistemas no sólo contribuyen a preservar el equilibrio ecológico del planeta, sino a potenciar la sustentabilidad de las comunidades rurales.

La revalorización de los saberes tradicionales y la revitalización de economías autogestionarias para satisfacer las necesidades básicas de las comunidades empiezan a ser incorporadas en las demandas de nuevos actores sociales en el medio rural del tercer mundo.<sup>7</sup> Los saberes autóctonos articulan el conocimiento técnico con las cosmovisiones de los pueblos, integrando así los procesos de significación cultural donde se decantan percepciones y prácticas arraigadas en contextos geográficos, ecológicos y sociales específicos. Las capacidades adaptativas e innovadoras de los campesinos se derivan de años de experimentación de sus prácticas tradicionales y de coevolución con las transformaciones del medio. Así, la reapropiación de sus saberes no sólo contribuye a elevar sus niveles de producción, sino que al mismo tiempo fortalece las identidades étnicas, la cohesión social y la inventiva cultural, que determinan la capacidad de autogestión productiva de las comunidades.

Siguiendo este impulso histórico, diversos grupos de científicos y técnicos, así como promotores del desarrollo rural y comunidades de base, han venido desarrollando distintas experiencias de manejo de recursos naturales, que incluyen a la cultura como un “recurso” comunitario. De esta manera buscan crear condiciones políticas en el interior de la sociedad nacional para fomentar las iniciativas de proyectos de pequeña escala, promoviendo apoyos de los gobiernos para reforzar las capacidades de subsistencia y producción sustentable de las comunidades, y para multiplicar alternativas ecológicamente adaptadas a partir de la fertilización de proyectos culturales diversos. En esta perspectiva del desarrollo sustentable los valores éticos del ambientalismo no se disuelven en los fines de la productividad económica. La racionalidad ambiental se va asentando en el soporte material del ecosistema y en el orden simbólico de la organización cultural donde se arraiga un desarrollo ecológicamente sustentable, económicamente sostenible y socialmente justo. En este proceso se van concretando diferentes estilos de etno-eco-desarrollo y estrategias de integración de las economías de autosubsistencia a las economías nacionales y al mercado mundial. La racionalidad ambiental

<sup>7</sup> Ver cap. 9, *infra*.

reorienta la producción en el medio rural en función de las matrices de racionalidad de los diferentes productores rurales, incrementando su potencial ecotecnológico y compatibilizando al mismo tiempo la autogestión y autosuficiencia de las comunidades con la preservación de los equilibrios ecológicos globales y con la producción de excedentes comercializables para la economía global.

La viabilidad del desarrollo sustentable fundado en una concepción del *ambiente como potencial productivo* dependerá no sólo del avance de los derechos de apropiación de las comunidades rurales, sino también del incremento de sus capacidades de autogestión. Ello implica la puesta en práctica de estrategias de conocimiento para lograr una alta productividad en el manejo integrado de los recursos: la recuperación del saber tradicional y su mejoramiento a través de la incorporación crítica y selectiva de los avances de la ciencia y la tecnología; los procesos de transformación productiva y de asimilación de innovaciones tecnológicas por parte de las comunidades, conservando sus identidades, el arraigo a sus territorios y sus estilos culturales de etno-eco-desarrollo. De esta manera, el desarrollo sustentable es resignificado desde la cultura.

#### RACIONALIDADES CULTURALES Y RACIONALIDAD PRODUCTIVA

La cultura, como forma específica de organización material y simbólica del género humano, remite a una diversidad de cosmovisiones, formaciones ideológicas y formas de significación, así como de técnicas y prácticas productivas que definen diferentes estilos de vida. Hoy en día se ha configurado una *cultura ecológica* que conforma un sistema de valores que orienta a un conjunto de comportamientos individuales y colectivos hacia los fines de la sustentabilidad. Éstos incluyen valores relativos a las prácticas de conservación y uso de los recursos naturales y energéticos; a la vigilancia de los agentes sociales sobre los impactos ambientales y los riesgos ecológicos; a la organización de la sociedad civil por la defensa de sus derechos ambientales; a la participación de las comunidades en la autogestión de sus recursos naturales (Leff, 1990). Esta cultura ecológica constituye una categoría general de la racionalidad ambiental sustantiva, ya que este conjunto de valores y prácticas se concretan a través de racionalidades culturales específicas, es decir, de la articulación entre los sis-

temas de significación y los sistemas productivos de formaciones socioeconómicas, comunidades rurales y grupos sociales específicos, en contextos geográficos e históricos determinados. De esta forma, los valores que movilizan las acciones sociales hacia una gestión ambiental del proceso de desarrollo y hacia los fines de la sustentabilidad se definen en la práctica a través de racionalidades culturales que surgen de las formas de organización productiva y de los estilos étnicos de los pueblos indios, las comunidades campesinas, las clases medias urbanas y las organizaciones vecinales.

El proceso de acumulación y globalización del capital, al inducir un consumo creciente de naturaleza como insumos del proceso productivo y generar un cúmulo cada vez mayor de desechos y residuos –convertidos en contaminación tóxica y térmica–, ha generado una presión creciente sobre el equilibrio de los ecosistemas, así como sobre la capacidad de renovación y la productividad de los recursos naturales. Con la sobreexplotación del “capital natural” se han transformado y destruido muchas de las prácticas productivas de pueblos y civilizaciones que durante milenios mantuvieron un uso sustentable de sus recursos ambientales. Así, por ejemplo, la explotación de productos maderables y la deforestación con el propósito de implantar sistemas de cultivo comerciales y áreas de ganadería extensiva, han llevado a una rápida destrucción de las selvas tropicales del planeta. La preocupación por los efectos de estos procesos en los equilibrios ecológicos globales y en la degradación de la base de recursos, ha venido en aumento, y con ello el interés por recuperar los conocimientos tradicionales de las poblaciones autóctonas y locales, que incluyen un amplio repertorio de técnicas para la conservación y manejo sustentable de sus recursos (Vayda *et al.*, 1985; Gómez-Pompa, 1993). En esta perspectiva, los valores culturales de la naturaleza arraigan en principios de una nueva racionalidad productiva.

El orden cultural ha sido visto como un conjunto de valores que entran en sintonía con la racionalidad formal del capital (la ética protestante en el espíritu del capitalismo), o en las formas de complementariedad entre la racionalidad económica y la jurídica, donde la economía incorpora ciertos principios éticos o morales como valores y derechos universales del hombre. Pero la cultura –en tanto que valores específicos que modulan los estilos de vida y los derechos de las comunidades sobre sus territorios étnicos, sobre sus prácticas sociales y sus instituciones para la autogestión de sus recursos–, ha estado excluida de los paradigmas de la economía, de los procesos de raciona-

lización social y de las políticas del desarrollo sostenible. Los principios de la gestión ambiental del desarrollo y la construcción de sociedades sustentables no sólo plantean la necesidad de establecer criterios ecológicos sobre el uso del suelo y la distribución de la población en el territorio, sino que se fundan en una crítica de las necesidades de producción y consumo inducidas por el crecimiento acumulativo y la lógica de la ganancia de corto plazo. A ello se suma la crítica a la homogeneización de los patrones productivos y culturales, en tanto que se reivindican los valores de la diversidad cultural y la preservación de las identidades de los pueblos como un principio ético y como condición para un desarrollo sustentable.

Estos planteamientos van más allá de las posiciones ecologistas que buscan preservar la naturaleza por sus valores estéticos y recreativos, por apego a los valores tradicionales, por solidaridad con las sociedades “primitivas”, o por simple resistencia al cambio y al progreso. Los valores de la conservación han adquirido una importancia práctica en la esfera productiva por los efectos globales de la destrucción de los mecanismos de equilibrio de la naturaleza –de la preservación de la biodiversidad depende el equilibrio ecológico del planeta–, pero también porque la naturaleza es fuente de recursos genéticos y de materias primas para la producción de mercancías (productos alimenticios, farmacéuticos y nuevos materiales). La preservación de las identidades étnicas, los valores culturales y las prácticas tradicionales de uso de los recursos, aparecen así como una condición para la puesta en práctica de proyectos de gestión ambiental y de manejo de los recursos naturales a escala local, al tiempo que se han convertido en un insumo para los procesos de etno-bio-prospección de las empresas de biotecnología que se apropian de esos saberes a través de los derechos de propiedad intelectual. En todo caso, los saberes culturales son una base para la reapropiación de la naturaleza desde una racionalidad alternativa.

En esta perspectiva, las disciplinas etnológicas y antropológicas adquieren un nuevo sentido como herramientas prácticas para el estudio de las relaciones de las culturas con su medio y como instrumentos para la apropiación productiva de la naturaleza. Particular importancia han tenido los estudios etnobiológicos, en cuanto permiten recuperar las formas de uso de los recursos vegetales de las sociedades tradicionales, así como de muchos grupos étnicos y comunidades campesinas que mantienen prácticas de uso sustentable de sus recursos. Estas prácticas productivas incorporan principios de

una racionalidad ecológica en el uso de los recursos que se reflejan tanto en las formaciones ideológicas como en los instrumentos técnicos de cada organización cultural, generada en el desarrollo de una economía “natural” basada en largos procesos de adaptación ambiental y de asimilación cultural.

Sin embargo, la organización cultural no se constituye ni es guiada por un determinismo biológico o geográfico. La tecnología y las prácticas productivas de cada formación social están entretejidas con sus formaciones ideológicas, la simbolización de su ambiente, el significado social de los recursos y los referentes naturales de sus creencias religiosas; estos procesos generan *estilos étnicos* (Leroi-Gourhan, 1964-1965) de percepción y apropiación, formas de acceso socialmente sancionado, prácticas de manejo de los ecosistemas y patrones culturales de uso y consumo de los recursos, que han configurado las “ideologías agrícolas tradicionales” (Alcorn, 1993) y diversas “estrategias de producción mesoamericanas” (Boege, 1988) basadas en el aprovechamiento múltiple y sustentable de los “ecosistemas-recurso” (Morello, 1986). En la perspectiva de construcción de una racionalidad ambiental basada en la diversidad cultural, no sólo interesa conocer las clasificaciones y las taxonomías que reflejan el saber florístico y faunístico de las diversas etnias, sino todo un sistema de creencias y saberes, de mitos y rituales, que conforman los “modelos holísticos” de percepción y aprovechamiento de los recursos ambientales de las culturas tradicionales (Pitt, 1985), y que están íntimamente relacionados con la organización económica y las prácticas productivas de las sociedades tradicionales (Godelier, 1974; Meillassoux, 1977).

Lo étnico adquiere así una especificidad propia en el diseño de prácticas diferenciadas de manejo de los recursos, que constituyen la riqueza del patrimonio cultural y de recursos naturales de los pueblos.<sup>8</sup> Esta organización cultural va readaptándose a los procesos de aculturación y de cambio tecnológico, reafirmando y transformando sus rasgos de identidad. De esta forma, las culturas indígenas americanas conservaron y redefinieron sus identidades étnicas a través de los procesos de mestizaje ocurridos desde la conquista española y portuguesa. Hoy en día, ante el proceso de racionalización económica llevado por los imperativos de la globalización, cobra particular interés la supervivencia de las etnias y su articulación a nuevas estra-

<sup>8</sup> Para un estudio de “lo étnico” en la cultura del maíz en México, véase Boege, 1988.

teguas de uso de los recursos, frente al impacto de la modernización del agro.

La cultura aparece así como un orden tensado entre la racionalización económica y la construcción de una racionalidad ambiental. La cultura es concebida como un “recurso social” que se articula con la base de recursos naturales.<sup>9</sup> En este sentido, las disciplinas etnológicas y antropológicas se articulan con la ecología para definir el patrimonio de recursos naturales y culturales de diferentes etnias y grupos culturales; para comprender las prácticas culturales de uso de los recursos y aplicarlas a las estrategias de un desarrollo sustentable (Leff, 1985; Leff y Carabias, 1993). La cultura constituye un conjunto de procesos “mediadores” entre las determinaciones históricas, políticas, económicas y geográficas sobre el uso del suelo y los recursos, y la transformación efectiva de los ecosistemas naturales. De este modo, las prácticas tradicionales de percepción y uso de los recursos actúan como un “mecanismo” amortiguador de la degradación ambiental, incluso en los casos en los cuales se incrementa la demanda económica y se intensifica el ritmo de explotación de los recursos de una determinada región. Sin embargo, esta “resistencia cultural” ha venido desapareciendo al desintegrarse las identidades étnicas y la organización productiva de las culturas tradicionales en los procesos de colonización, capitalización y modernización. De esta manera, más allá de ser guiada por una cultura ecológica genérica, la sustentabilidad se construye a través de las formas que adoptan las racionalidades culturales específicas de cada etnia, cada pueblo y cada comunidad.

Los procesos de aculturación continúan vulnerando las identidades étnicas a través de procesos de colonización que desplazan a las poblaciones de sus territorios, transformándolas en trabajadores asalariados, por la imposición de megaproyectos de desarrollo rural, por la localización de “polos de desarrollo” y por la implantación de paquetes tecnológicos para maximizar los beneficios económicos de cultivos comerciales y transgénicos, así como de la ganaderización en los trópicos, que se han venido implantando a pesar de ser inapropiados para las condiciones ecológicas y edafológicas del trópico y ajenos a la cul-

<sup>9</sup> La cultura aparece como “el complemento de los recursos naturales en los sistemas productivos campesino-indígenas [... que] orienta el uso de los recursos, mientras que éstos condicionan, hasta cierto grado, las opciones de vida del grupo étnico. Así concebida, la cultura es un recurso social, capaz de usarse destructiva o racionalmente, de perderse o desarrollarse” (Varèse y Martin, 1993).

tura tradicional de uso de los recursos. A su vez, la degradación ambiental repercute en el desuso de muchas técnicas tradicionales, como ocurre con las prácticas de silvicultura y de pesca (Cunha y Rougeulle, 1993). Muchas veces el contacto de la población autóctona con los procesos de modernización genera respuestas hacia la reafirmación de sus valores tradicionales; pero en otros casos conduce a la negación de su identidad étnica y sus valores culturales, por el deseo de asimilarse a la cultura dominante (Viveros, Casas y Caballero, 1993).

Ante la pérdida de patrimonio cultural, varios autores han señalado la importancia de rescatar los “estilos de desarrollo prehispánicos” (Gligo y Morello, 1980) y el “modo de producción campesino” (Toledo, 1980). Se plantea así el proyecto de incorporar las bases ecológicas y los valores culturales en las condiciones generales de la producción y de explorar el potencial de la organización cultural y de la productividad ecotecnológica de diversos ecosistemas para el desarrollo sustentable de las comunidades rurales del tercer mundo, es decir de construir una nueva racionalidad productiva basada en una diversidad de racionalidades culturales.

#### PATRIMONIO DE RECURSOS NATURALES: COMPLEMENTARIEDADES ECOLÓGICAS Y CULTURALES

Hasta muy recientemente, siguiendo las tendencias generadas por la racionalización de la producción capitalista, la producción agraria se ha venido impulsando dentro del criterio de maximizar la productividad agronómica de la tierra –la producción anual por hectárea–, sin considerar sus costos energéticos y socioambientales ni, incluso, los costos económicos vistos en una perspectiva de mediano y largo plazo. Los estudios de Pimentel y Pimentel (1979) sobre la irracionalidad energética de la agricultura capitalizada llevaron a elaborar indicadores para medir y valorizar la fertilidad sostenida de los suelos (producción por unidad de espacio y tiempo), la eficiencia energética (kilocalorías producidas por kilocalorías invertidas) y la producción sostenida de recursos (de valores de uso naturales), en relación con las necesidades básicas y la calidad de vida de la población.<sup>10</sup> Ello

<sup>10</sup> El sistema de milpa en México extrae 12 Kcal. por Kcal. invertida, mientras que en los sistemas agrícolas de Estados Unidos varía de 2.7 a 3 Kcal. Esta relación cambia

es particularmente importante en los ecosistemas tropicales, que presentan la más alta productividad natural debido a su diversidad y complejidad, pero que al mismo tiempo son los más frágiles e inadecuados para un uso intensivo del suelo. Esto está llevando a definir la sustentabilidad ambiental del desarrollo agrícola a través del ordenamiento ecológico de los flujos de materia, energía e información, que sienta las bases para asegurar una productividad ambientalmente sostenida. Asimismo promueve un nuevo paradigma de producción rural que se define a través de las racionalidades culturales de uso de los recursos.

Los estudios recientes sobre la racionalidad energética y ecológica de los sistemas tradicionales de cultivo muestran cómo las prácticas tradicionales de labranza y el uso de fertilizantes orgánicos, así como la asociación, relevo y rotación de cultivos, conservan e incluso incrementan el rendimiento agrícola de los suelos. Así, la ciencia y práctica de la agroecología ha venido registrando incrementos de la producción en cultivos asociados, confirmando el valor de una estrategia de manejo múltiple y diversificado de los recursos en la elevación de la productividad ecológica (Altieri, 1987, 1993). Por su parte, la alternancia de cultivos acelera el tiempo de cosecha, reduciendo la incidencia de plagas, así como el consumo de agua y de energía. La asociación de cosechas anuales de ciclo corto con cultivos perennes permite obtener varias cosechas al año de manera sostenible, incrementando la eficiencia del uso del suelo. A su vez, la integración de estas prácticas mejora la eficiencia en el uso del suelo y la productividad agroecológica, disminuyendo al mismo tiempo el deterioro ambiental.

La puesta en práctica de estos principios agroecológicos hace necesario elaborar indicadores que permitan evaluar proyectos alternativos de uso de recursos, no sólo en términos de su rentabilidad económica, sino también de su racionalidad energética y de sus beneficios en cuanto a sus efectos de equilibrio ecológico, equidad social y sustentabilidad ambiental. Sin embargo, no es posible traducir los valores y potenciales ambientales en precios de mercado y homogeneizarlos dentro de las cuentas nacionales que miden la produc-

cuando se aplican insumos agroquímicos y maquinaria en suelos delgados y frágiles del trópico, y en áreas donde las lluvias son inestables. Así, mientras que en Estados Unidos se producen entre 129 y 144 kg de grano por litro de diésel, en México se obtienen sólo 20 kg. de cereales como trigo y sorgo, ya que los suelos tropicales son más vulnerables y muestran una menor capacidad de respuesta al uso de agroquímicos para mantener una productividad sostenida (Pimentel y Pimentel, 1979).

ción económica de riqueza (Tsuru, 1971; Kapp, 1983); tampoco es posible reducir estos valores a un cálculo energético. Ciertamente se pueden simular modelos alternativos de uso de los recursos y asignar “precios sombra” a las externalidades negativas del proceso económico y a los objetivos no económicos de las estrategias de uso sustentable de los recursos. Pero más allá de las dificultades para asignar tasas de descuento a procesos de largo plazo, la valorización del patrimonio de recursos naturales y culturales en términos económicos es un problema irresoluble. El valor económico asignado a la conservación de la biodiversidad (valor de sus recursos genéticos, valor sumidero de carbono, valores escénicos y ecoturísticos) no corresponde a los valores materiales y simbólicos asignados desde las diferentes culturas. Ningún precio compensa la alienación y el desarraigo producidos por la destrucción de las identidades étnicas. ¿Qué valor de mercado tienen la equidad, la democracia, la calidad de vida?

Se plantea así el problema de evaluar los principios éticos, los valores culturales y los potenciales cualitativos e incommensurables del desarrollo sustentable. Éste no es solamente una cuestión técnica, sino que implica la legitimación de conocimientos y valores tradicionales (Thrupp, 1993), así como de los nuevos derechos ambientales. Pero, sobre todo, la valorización del patrimonio natural y cultural como principios de una estrategia alternativa de desarrollo fundada en la diversidad cultural requiere la construcción teórica de una nueva *racionalidad productiva*, que incorpore los procesos culturales y ecológicos como fundamento del proceso productivo capaz de constituir las relaciones sociales y orientar las fuerzas productivas hacia un desarrollo sustentable. En esta perspectiva, el legado cultural de los pueblos indígenas de América Latina aparece como un recurso indisoluble de su patrimonio de recursos naturales y del vínculo que han establecido históricamente con su entorno a través de sus prácticas sociales y productivas. En este sentido, la organización espacial y temporal de cada cultura conforma un sistema de relaciones sociales de producción que potencian el aprovechamiento integrado, sustentable y sostenido de los recursos naturales.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> “El patrimonio cultural es un recurso importante para la región [...] La sustentabilidad de las grandes estrategias agrícolas de los Andes, en las selvas tropicales, en las tierras anegadizas, etc., requerirá la incorporación de tecnologías mayas, incaicas y preincaicas, aztecas y de otras etnias. Tales etnias campesinas poseen un riquísimo patrimonio tecnológico cuyo deterioro ha provocado enormes costos ecológicos en numerosos países, especialmente en México y Perú. Ellos lograron resolver problemas

El manejo ecológico de los recursos fue una práctica ampliamente desarrollada por diversas culturas prehispánicas. Estas prácticas contemplaron la complementariedad de los diversos espacios y pisos ecológicos de regiones que muchas veces se extendían más allá del territorio y los ecosistemas de un grupo étnico (Murra, 1975; Denevan, 1980). Ello permitió optimizar la oferta ecológica de diversas regiones, basada en el uso estacional de los cultivos y de la fuerza de trabajo, los espacios productivos y los tiempos de regeneración de los recursos (el sistema de roza-tumba-quema), integrando la producción a través del intercambio interregional de excedentes económicos. Asimismo, fomentó el aprovechamiento de los recursos hidráulicos y la construcción de importantes obras tecnológicas para la captación y conservación de agua, para la prevención de la erosión (terrazas) y para elevar la productividad agrícola (chinampas, camellones, campos elevados).

Esta estrategia productiva implicó el desarrollo no sólo de prácticas de uso de los recursos específicos de cada grupo étnico, sino de toda una “cultura ecológica”, que funcionaba como soporte material y simbólico de las relaciones sociales y las fuerzas productivas de las sociedades prehispánicas y precapitalistas. Esa *macrocultura* ordenadora de los procesos productivos operaba a través de un sistema de complementariedades de los espacios ecológicos y los tiempos de producción y regeneración de la naturaleza para un manejo sustentable y productivo de los recursos; de las temporadas de lluvias y sequías; de la distribución anual de cultivos según sus procesos de crecimiento diferenciados y las condiciones ecológicas de cada estación; del uso integral de un recurso y el manejo integrado de las variedades genéticas de diversas especies vegetales (el maíz, la papa), en función de las condiciones topográficas y de la variedad y calidad de suelos; de las diferentes estrategias de uso final (autoconsumo/mercado), y de los

en los que la tecnología del Norte ha fracasado o está en balbucesos iniciales como, por ejemplo, en articular el policultivo agrícola en pequeños desmontes con el uso extensivo de la selva contigua (lo hacen los descendientes de los mayas); manejar rodeos mixtos multipropósito para sobrevivir en climas semiáridos de alta variabilidad (los aymara y los quechua en Bolivia); manejar la selva caducifolia para transformarla en ecosistema poliproduktivo, incluso en épocas de sequías extraordinarias; desarrollar germoplasma que responda a climas de baja predictibilidad de lluvias (variedades de maíz y frijol de ciclos muy cortos, cortos y largos); desarrollar variedades adaptables a distintos pisos altitudinales (incas, mayas) y al gradiente latitudinal (pueblos andinos, mayas); desarrollar sistemas de variedades de germoplasma de rápida respuesta a distintos climas higrotérmicos, como por ejemplo en tomate, maíz, poroto, papa, zapallos” (Morello, 1990).

insumos tecnológicos (maquinaria, fertilizantes) para el manejo de los recursos (Bellón, 1993).

Estas prácticas tradicionales generaron diversas estrategias de cultivos combinados, de procesos de regeneración selectiva y de manejo de los recursos naturales de los bosques tropicales, a través de la diversificación y complementariedad de sus funciones ecológicas. Estos principios fueron utilizados en diversas prácticas de uso integrado de recursos naturales (huertos familiares, milpas y acahuals), y están siendo recuperados en un nuevo concepto de manejo de reservas de la biosfera, con sus áreas núcleo, de amortiguamiento, de manejo y de investigación (López-Ornat, 1993). Sin embargo, las temporalidades impuestas por las estrategias productivas actuales no respetan la periodicidad e intensidad en el uso de los recursos en las comunidades indígenas tradicionales debido a la creciente presión que ejerce la economía de mercado y el incremento de la población en las formas de uso de los recursos naturales.

La articulación productiva de distintos ecosistemas y regiones, así como la percepción de la naturaleza como procesos y no como un *stock* de recursos, definió diferentes “estilos de desarrollo ambiental prehispánicos” que permitían optimizar el uso de la fuerza de trabajo y el potencial ecológico a través de una producción diversificada, ajustada a las condiciones ambientales de cada región, combinando cultivos e integrando actividades agrícolas y forestales con las de caza, pesca y recolección (Gligo y Morello, 1980). Este estilo de desarrollo se fue concretando a través de la complementariedad de los procesos de trabajo y de un conjunto de prácticas de cooperación interétnica para el manejo integrado de los recursos. La integración de las economías familiares, comunitarias y regionales permitía el usufructo e intercambio de productos provenientes de un territorio más amplio. Asimismo se establecieron reglas consensuales sobre la administración y regulación colectiva de la producción, basadas en largos procesos de observación de la naturaleza, de desarrollo técnico, de experimentación productiva, de innovación de conocimientos, de intercambio de experiencias y diálogo de saberes.

En el medio rural del tercer mundo, la estructura social está íntimamente asociada con los valores de la cultura, que norman la intervención del hombre en la transformación de su entorno natural. Así, el acceso social y culturalmente sancionado a los recursos naturales, tanto a través de las tradiciones culturales como de las formas de tenencia de la tierra (los ejidos y la propiedad comunal de la tierra) y

la división del trabajo, favorecen en muchos casos prácticas productivas que utilizan de manera ecológicamente racional los recursos naturales. De esta manera, las culturas tradicionales en India establecen relaciones específicas con el medio, desarrollando prácticas de conservación y de manejo sustentable de sus recursos a través de la diversificación de nichos ecológicos ocupados por diferentes grupos endógamos, que se complementan sin sobreponerse en una misma región. Cada familia, tribu o casta social tiene derecho a la explotación de una parcela de tierra o a ciertos recursos naturales bajo la regulación de la comunidad (Gagdil y Iyer, 1993). Estas prácticas incluyen restricciones sobre el territorio que puede ocupar cada grupo social y en el que puede usufructuar sus recursos, sobre las técnicas, los métodos y los periodos autorizados para la explotación de los recursos vegetales y animales, estableciendo una división del trabajo por sexo y edad, y una especialización ecológica de cada casta para el usufructo de los recursos (Gagdil, 1985).

De esta manera, la organización cultural de cada formación social regula la utilización de los recursos para satisfacer las necesidades de sus miembros. Estos sistemas generan mecanismos que restringen el acceso, norman las prácticas y regulan los ritmos de extracción de los recursos, estableciendo lazos de parentesco y reciprocidad, derechos territoriales y formas de propiedad que favorecen el uso sustentable y sostenido de los recursos. La percepción "holística" del ambiente que caracteriza a los sistemas gnoseológicos de las sociedades tradicionales se inscribe en sus cosmovisiones, sus mitos, sus rituales y sus prácticas productivas; el saber de los procesos geofísicos (cambios de estaciones y climas; ciclos bio-geo-químicos, ecológicos e hidrológicos) se asocia con el conocimiento de los diferentes tipos de suelo, permitiendo utilizar los espacios ecológicos de manera complementaria y hacer un uso múltiple e integrado de los recursos bióticos. La naturaleza es percibida así como un *patrimonio cultural* y no sólo como un recurso económico.

LAS CONDICIONES CULTURALES DEL DESARROLLO SUSTENTABLE:  
PRODUCTIVIDAD ECOTECNOLÓGICA Y RACIONALIDAD AMBIENTAL

La incorporación de la cultura y la diversidad cultural en la perspectiva del desarrollo sustentable abre tres posibles vías de interpretación:

a) La emergencia de una *cultura ecológica* como la incorporación en la conciencia social de un conjunto de valores de cuidado de la naturaleza y valorización de la diversidad biológica, incluyendo los derechos de los diversos grupos étnicos a la apropiación, manejo y usufructo de los recursos de sus territorios.

b) La integración de la cultura a las condiciones generales de la producción, entendiéndolo que la gestión ambiental participativa de las propias comunidades –que implica la preservación de su identidad étnica y sus valores culturales– es una condición para la conservación ecológica y de la base de recursos para cualquier estrategia de producción sustentable.

c) Como un principio ético-productivo del desarrollo de las fuerzas productivas en un paradigma alternativo de producción, en el que la innovación tecnológica y la productividad ecológica están entrelazadas con las formas culturales de simbolización y significación de la naturaleza que definen la productividad ambiental de un territorio y articulan la organización productiva de diferentes formaciones socioeconómicas en procesos de *productividad cultural*.<sup>12</sup>

Los principios de racionalidad ambiental definen así un concepto de *productividad sustentable* que trasciende la oposición entre conservación y crecimiento. No sólo se trata de preservar espacios de conservación de recursos, de incorporar tecnologías limpias, de generar programas de recuperación y ordenamiento ecológico, o de integrar microeconomías marginales de subsistencia al proceso de globalización dominante. La racionalidad ambiental construye espacios de producción sustentable fundados en la capacidad ecológica de sus-

<sup>12</sup> El concepto de productividad cultural vincula la noción de cultura –que generalmente designa formaciones sociales y actividades humanas que no se caracterizan por tener como finalidad un incremento de su productividad–, con el concepto de productividad, propio de la racionalidad económica y tecnológica y de la ideología del progreso de la modernidad, la cual ha buscado diezmar, colonizar, reducir e integrar a las sociedades “tradicionales” y recodificar sus valores culturales en términos de los valores de la modernidad. El concepto de productividad cultural aparece así como un concepto híbrido en el encuentro entre las ciencias modernas y los saberes tradicionales, para dar cuenta de la fuerza productiva de una comunidad a partir de su percepción y valorización significativa de la naturaleza, de las formas de aprovechamiento productivo de sus recursos, de sus motivaciones para reorganizar sus actividades productivas y de su capacidad para generar y asimilar nuevos conocimientos a sus prácticas productivas tradicionales. En forma análoga, el concepto de productividad primaria, proveniente de la ecología, es transformado en un concepto de productividad ecológica dentro de un paradigma de productividad ecotecnológica (Leff, 1975, 1984, 1994a).

tentación de la base de recursos de cada región y de cada localidad y en las racionalidades culturales de las poblaciones que las habitan.

Los conceptos de *productividad ecotecnológica* y *racionalidad ambiental* permiten construir un proceso productivo integrado por tres niveles de productividad: ecológica, tecnológica y cultural. Las formas de significación y valorización cultural de la naturaleza establecen un *sistema de recursos naturales culturalmente definido* y orientan un conjunto de prácticas productivas hacia una economía sustentable, basada en una productividad sostenible a largo plazo. Entre los procesos y prácticas culturales que establecen las condiciones culturales de sustentabilidad, es posible distinguir, por una parte, *procesos directamente productivos* (la significación cultural de la naturaleza que define un sistema de recursos, las prácticas culturales de aprovechamiento de la productividad natural y la obtención de una cosecha sostenible de valores de uso-significado, la mediación de la racionalidad cultural en la innovación tecnológica) y un conjunto de *condiciones culturales de una producción sustentable* (la preservación de las identidades étnicas, las normas culturalmente sancionadas de acceso y uso de los recursos, los derechos sobre sus territorios, etc.), que son soporte de las prácticas de gestión de procesos productivos sustentables.

Todo sistema de recursos naturales es definido culturalmente. Todo sistema de producción rural depende de la racionalidad de sus agentes productivos. Una racionalidad cultural no es nunca homogénea; ésta variará si el productor es una empresa rural comercial o una comunidad que ha coevolucionado en un medio desarrollando a lo largo de su historia un conjunto de prácticas productivas en las cuales han asignado significados culturales a la naturaleza, seleccionado y transformando algunos de sus elementos como recursos, y desarrollando formas culturales de aprovechamiento. Estas racionalidades se configuran en cada formación social a través de la integración de sus cosmovisiones con sus formas sociales de organización de su territorio, de propiedad de la tierra y percepción de los recursos, estableciendo relaciones sociales y técnicas de producción específicas. Es a través de la cultura que se definen las prácticas de uso del suelo y los patrones de aprovechamiento de los recursos naturales.

La preservación de las identidades étnicas y los valores tradicionales de las culturas, el arraigo a sus tierras y sus territorios étnicos, constituyen soportes para la conservación de la biodiversidad –del equilibrio, la resistencia y la complejidad de los ecosistemas–, estableciéndose como condición de su productividad sostenida. La solidaridad,

la cohesión interna y la autonomía de las comunidades indígenas y campesinas son fuente de motivación de las poblaciones rurales y base de su actividad creativa, innovadora y productiva, de su capacidad de cambio y adaptación, de su potencial para incorporar elementos de la ciencia y la tecnología modernas a sus prácticas tradicionales, que contribuyen a incrementar y estabilizar la productividad ecotecnológica de un territorio. Si bien no es posible desagregar la contribución específica de cada uno de estos procesos culturales –directos o indirectos– a la productividad global, su eficacia y funcionalidad dentro de un sistema eco-tecnosocial complejo y productivo constituyen en conjunto las condiciones culturales de la sustentabilidad dentro de una racionalidad ambiental.

Varios estudios sobre el uso que han hecho diversos grupos étnicos de su ambiente a lo largo de su historia en diferentes regiones del mundo, han mostrado cómo su conocimiento sobre el funcionamiento de los suelos les ha permitido aprovecharlos de manera eficiente, obteniendo cosechas bajo condiciones socioeconómicas y ambientales limitantes, conservando a su vez la base de recursos naturales. Un vasto sistema de conocimientos, prácticas y tradiciones sobre el potencial de aprovechamiento múltiple e integrado de los recursos ha estado entretejido en las tramas ecológicas, las relaciones sociales, los imaginarios colectivos y los procesos productivos sustentables de los pueblos (Leff y Carabias, 1993; Paré, 1996; Lazos y Paré, 2000; Diegues, 2000; Paré y Chavero, 2003). Allí se entrelazan el conocimiento tradicional de los recursos vegetales, tanto silvestres como cultivados; los complejos sistemas taxonómicos de diversas culturas; las múltiples funciones que realizan las prácticas agrícolas tradicionales en la conservación de procesos ecológicos y en la protección del suelo de la erosión hídrica y eólica; la conservación de la diversidad genética y de la vegetación silvestre; la regeneración selectiva de especies útiles; el mantenimiento de la fertilidad de los suelos por el mejoramiento de sus características físico-químicas y biológicas y por la captación y retención del agua; y la innovación de sistemas agroecológicos altamente productivos.

Entre estos procesos destaca el conocimiento tradicional sobre el manejo del barbecho o selva secundaria, en el que interviene un sofisticado saber sobre los procesos de regeneración selectiva de especies en el sistema de roza-tumba-quema, que permite transformar los ecosistemas tropicales en eficientes sistemas agro-silvo-productivos aprovechando el “subsidio” que ofrece la naturaleza” (Hecht *et al.*, 1993) a la

productividad ecotecnológica. Los huertos familiares y los sistemas de barbecho han funcionado como proyectos culturales de sucesión dirigida a partir de las características de los ecosistemas y de los estilos étnicos de uso de los recursos de las comunidades que intervienen en su diseño y aprovechamiento. Estas estrategias de manejo de los recursos constituyen agro-eco-sistemas altamente estables, diversificados y productivos, que simulan la estructura y dinámica de los ecosistemas naturales, maximizando el uso de cada nicho ecológico disponible. Además, están basadas en un amplio repertorio de conocimientos, saberes y prácticas tradicionales de las culturas que se han asentado en los complejos y productivos ecosistemas de las zonas tropicales del planeta, preservando y cultivando de forma selectiva especies útiles (Gispert, *et al.*, 1993; Gómez-Pompa, 1993).

Los sistemas de saberes tradicionales conjugan así diversos objetivos a través de la fusión de prácticas culturales, sociales y productivas; éstas permiten optimizar la oferta ecológica de los recursos, conservando las condiciones de una producción sostenida, una distribución más equitativa de los recursos y una apropiación diferenciada de satisfactores en el tiempo y en el espacio. De esta manera, las estrategias de uso múltiple de la naturaleza llevan a “decodificar la variedad de sus diversos microambientes, desarrollando prácticas productivas que no sólo preservan la biodiversidad, sino que elevan el nivel de autosatisfacción de las necesidades materiales de la comunidad” (Toledo y Argueta, 1993). La racionalidad cultural arraigada en las prácticas productivas basadas en un aprovechamiento ecológico de la naturaleza contrasta con los modelos de especialización productiva, homogeneización de la naturaleza y maximización del beneficio a los que induce la racionalidad económica. La naturaleza no acumulativa de las economías indígenas y campesinas, así como la racionalidad de las economías de autosubsistencia (Chayanov, 1974), integran valores culturales orientados por objetivos de prestigio, estabilidad, solidaridad interna y satisfacción endógena de necesidades, así como de distribución y acceso equitativo de la comunidad a los recursos ambientales. Los valores culturales que se expresan en los mitos y en los rituales de las sociedades tradicionales, se entretienen con los saberes de la comunidad sobre sus condiciones de producción (saberes acumulados en una larga tradición y experiencia), manifestándose tanto en el conocimiento del medio como en la división y formas de trabajo. Las técnicas en uso alcanzan un alto grado de complejidad, articulándose con la organización social y con las

formaciones ideológicas de las comunidades. Estas formas de cohesión social y autosuficiencia productiva permiten en la actualidad la supervivencia de muchas poblaciones en condiciones de autosubsistencia. El mejoramiento de las prácticas autogestionarias de aprovechamiento múltiple de los recursos permitiría incorporar a una vasta población marginada y pauperizada a un proceso de desarrollo sustentable (Parra, 1993).

La organización ecosistémica y cultural de los recursos ofrece así nuevos potenciales para orientar formas innovadoras de organización social y productiva. Esta *racionalidad ambiental* irradia nuevas fuerzas productivas a través de la redistribución de la población en el espacio geográfico, de la reorganización y relocalización de las actividades productivas y de la actividad autogestionaria de la sociedad. Este proceso modifica la cantidad y calidad de los satisfactores, así como la distribución social de la riqueza, a través de la descentralización de actividades económicas, la conservación e incremento de la productividad sostenida de los ecosistemas y las formas de apropiación y manejo del patrimonio natural y cultural de los pueblos.

Desde estos principios se abre la posibilidad de construir un nuevo paradigma productivo fundado en los principios de una productividad ecotecnológica resignificada y normada por los valores y las formas de organización cultural. Este paradigma productivo está sustentado en la conservación de ciertas estructuras funcionales básicas de los ecosistemas, de las que dependen su fertilidad y estabilidad, es decir, de su potencial productivo a largo plazo y de la capacidad de regeneración de sus recursos. De esta manera, las prácticas tradicionales han conservado las condiciones ecológicas del medio, guiando el proceso evolutivo de las especies a través de prácticas culturales de selección y aprovechamiento de los recursos de la naturaleza (Colunga y Zizumbo, 1993). En ese mismo sentido puede seguirse potenciando la productividad primaria de los ecosistemas mediante la aplicación de una tecnología ecológica para incrementar una producción de valores de uso socialmente necesarios y culturalmente definidos.

La distribución espacial de los recursos biológicos, sus intercambios materiales y energéticos, el reciclaje ecológico de los desechos orgánicos y de los residuos o subproductos de los procesos industriales, establecen nuevos ciclos de nutrientes y balances de energía en el ecosistema. Los procesos biotecnológicos pueden incrementar el crecimiento de las especies sujetas a procesos de manejo múltiple, contribuyendo a elevar el nivel de la productividad ecológica. La con-

servación de las estructuras funcionales que sustentan las condiciones de estabilidad y productividad de los ecosistemas depende de las prácticas culturales y económicas de acceso y explotación de los recursos. Así, la preservación y el aprovechamiento productivo de la biodiversidad dependen de las organizaciones culturales que viven en ecosistemas particulares y desarrollan estilos propios de manejo de su ambiente, generando formas particulares de selección y regeneración de especies, transformando a los ecosistemas en sistemas de recursos con una oferta sostenida de satisfactores para la comunidad.

La productividad ecotecnológica depende del conocimiento cultural de las condiciones de fertilidad de los suelos y del manejo productivo, sustentable y sostenido de los ecosistemas; de la complementariedad productiva de los espacios territoriales y de los ciclos temporales en el aprovechamiento integral e integrado de los recursos naturales. El estilo de desarrollo de la población y la percepción cultural de su ambiente, así como las condiciones sociales de acceso y apropiación de sus recursos, la aplicación de sus medios técnicos de producción y consumo de sus productos, norman los procesos de explotación, degradación y productividad sostenible de sus ecosistemas. La división social del trabajo, la distribución del tiempo disponible entre diversas actividades productivas y no productivas, y la eficiencia de sus procesos de trabajo, se establecen en función de los espacios territoriales, las formas de propiedad y las unidades legales de producción de los diferentes grupos culturales.

En muchos casos, las prácticas tradicionales de las comunidades han incorporado los principios de un aprovechamiento ecológicamente racional de sus recursos al desarrollo de sus fuerzas productivas. En este sentido, la defensa de su autonomía cultural contribuye a conservar y a desarrollar el potencial productivo de su ambiente. El impacto ambiental de estas prácticas productivas no depende solamente de las propiedades técnicas de sus medios de producción, sino que está sujeto a las condiciones socioculturales y los estilos étnicos de vida de los que depende su aplicación. Las creencias religiosas, las normas morales y los valores culturales de los pueblos, así como sus transformaciones a través de un proceso histórico de explotación económica y dominación cultural, no sólo establecen formas determinadas de organización productiva, sino que condicionan su disposición y capacidad para incorporar nuevos conocimientos tecnológicos a sus prácticas tradicionales. El acceso socialmente sancionado y la participación comunitaria en la gestión de sus recursos pro-

ductivos, afectan la distribución social de los recursos de la naturaleza y de la riqueza producida; además, promueven la satisfacción de las necesidades básicas y las demandas de la población, a la vez que contribuyen a establecer nuevas formas y niveles de productividad. A través de los valores culturales de una comunidad se inserta el potencial ecológico y tecnológico en sus procesos de trabajo y opera como una fuerza productiva. En este sentido, las instituciones culturales –las formas de cooperación, el trabajo colectivo, la división familiar y social del trabajo, el intercambio intercomunitario– definen la productividad cultural del desarrollo sustentable.

La sustentabilidad del sistema productivo implica la necesidad de construir una tecnoestructura que esté normada por las condiciones ecológicas del medio. Sin embargo, las formas efectivas de su utilización como medios de producción están sujetas a las condiciones de asimilación cultural de nuevas tecnologías que potencien los saberes técnicos tradicionales y que puedan ser administradas por las propias comunidades. En este sentido, es posible definir un *sistema tecnológico apropiado* como aquella tecnoestructura que, estando caracterizada por su adecuación e integración a las condiciones ecológicas del medio, se concreta a través de las prácticas productivas de las comunidades y define su productividad a través del proceso de apropiación colectiva y subjetiva de los medios ecotecnológicos de producción por parte de los productores directos. Este proceso implica la asimilación cultural de nuevas habilidades, la interiorización de nuevos conocimientos y la posesión de los medios de producción y de los instrumentos de control que hagan posible la autogestión de sus recursos productivos.

Desde la perspectiva cultural del desarrollo sustentable, la productividad tecnológica está asociada con la capacidad de recuperar y mejorar las prácticas tradicionales de uso de los recursos. Estos procesos de innovación dependen de las motivaciones de las comunidades hacia la autogestión de sus procesos productivos y de su capacidad innovadora para incorporar conocimientos científicos y tecnológicos modernos que incrementen la productividad de sus prácticas tradicionales, sin destruir su identidad étnica y sus valores culturales, de los cuales dependen su vitalidad, el sentido existencial de sus estilos de vida, su creatividad y su energía social como fuentes de productividad. La articulación de estos procesos ecológicos, tecnológicos y culturales define la base real de recursos de una formación social y genera nuevos potenciales productivos para el desarrollo sustentable.

Las prácticas agroecológicas constituyen un ejemplo práctico de aplicación de los principios del paradigma ecotecnológico. Estas prácticas amalgaman el conocimiento agrícola tradicional con elementos de la ciencia y la tecnología modernas, innovando prácticas que son culturalmente compatibles con la racionalidad de la producción campesina. Las técnicas resultantes son ecológicamente apropiadas y culturalmente apropiables; permiten elevar la productividad y preservan la capacidad productiva del ecosistema; conservan las identidades culturales y los servicios ambientales del planeta, contribuyendo a la adaptabilidad hacia los cambios climáticos (Altieri, 1987, 1993). El paradigma de productividad ecotecnológica ofrece nuevas bases para un desarrollo sustentable que se sostiene en las culturas que han habitado los ecosistemas y que se actualizan en los procesos de innovación y asimilación cultural en las prácticas productivas en el ámbito local. Estos procesos están siendo movilizados por la emergencia de nuevos actores sociales en el campo que luchan por traducir los principios del ambientalismo en nuevas prácticas productivas que puedan ser apropiadas por las comunidades para satisfacer sus necesidades básicas y sus aspiraciones dentro de diversos estilos de vida y de desarrollo.<sup>13</sup>

#### LA CULTURA Y LA PULSIÓN AL GASTO: LA PARTE MALDITA

La cultura ecológica emerge en la narrativa de la globalización como una conciencia conservacionista frente a la racionalidad económica productivista y derrochadora. El discurso de la sustentabilidad tiende a atribuir a la cultura –y a las culturas– una voluntad y una capacidad intrínsecas de preservación del medio ambiente donde habitan como una experiencia vivida de conservación cultural, como una facultad y un mecanismo adquirido en el proceso de evolución ecocultural. Y sin embargo, la cultura no funciona como una “superestructura” de la base orgánica de la vida que asegura su reproducción a través de procesos de adaptación y transformación, donde las leyes de conservación y evolución se reflejan en las cosmovisiones y prácticas culturales de uso de la naturaleza. Los estilos étnicos de aprovechamiento de la naturaleza no siguen una ruta trazada por un determinismo geográfico

<sup>13</sup> Ver cap. 9, *infra*.

o biológico; sus cosmovisiones no son ideogramas que corresponden y reflejan fielmente a la naturaleza donde habitan; el proceso de significación cultural de la naturaleza no es una relación de significante-significado. Por ello, si bien las racionalidades de las culturas tradicionales –sus cosmovisiones y prácticas– resultan más afines a las condiciones de conservación y evolución de la naturaleza –sobre todo comparadas con la impronta *antinatura* de la racionalidad económica–, la organización cultural no escapa a la “entropía social” que produce el desorden del orden simbólico y la desmesura del deseo, y su relación con el “derroche de energía viva”, con la “furia destructora” y la “orgia de aniquilamiento” de la naturaleza desencadenada por el orden simbólico y la sexualidad. En ese sentido Bataille habría afirmado que,

La posibilidad humana dependió del momento en que, presa de un vértigo insuperable, un ser se esforzó en decir que *no* [...] El hombre se sublevó para no seguir más el movimiento que le impulsaba; pero de ese modo, no pudo hacer otra cosa que precipitarlo hasta una velocidad vertiginosa. Si en las prohibiciones esenciales vemos el rechazo que opone el ser a la naturaleza entendida como derroche de energía viva y como orgía de aniquilamiento, ya no podemos hacer diferencias entre la muerte y la sexualidad. La sexualidad y la muerte sólo son los momentos agudos de una fiesta que la naturaleza celebra con la inagotable multitud de los seres; y ahí sexualidad y muerte tienen el sentido del ilimitado despilfarro al que procede la naturaleza, en un sentido contrario al deseo de durar propio de cada ser [...] Las prohibiciones en las que tomó forma una reacción única con dos fines distintos [...] [forman] un complejo indivisible. Como si el hombre hubiese captado inconscientemente y de una sola vez lo que la naturaleza tiene de imposible (lo que nos es *dado*) cuando exige seres a los que promueve a participar en esa furia destructora que la anima y que nada saciará jamás (Bataille, 1997: 65-66).

Más allá de comprender y ajustar el comportamiento de las sociedades tradicionales sobre la base de los imperativos de una racionalidad ecológica y energética, Bataille (1967) indagó el pensamiento “primitivo” y su organización cultural desde su *pulsión al gasto*, como una forma cultural de desperdicio de un excedente (de libido, de energía). Bataille contraponen la ética protestante de la frugalidad y la acumulación, a la del gasto ritual. La entropía social no es la manifestación simple y llana del ser humano inmerso en un mundo donde imperan las leyes generales de la entropía, de un sistema termodinámico alejado del equilibrio, sino la expresión de un ser movido por

un deseo insaciable, por el exuberante desgaste y la irremediable pérdida de lo humano. Ya desde 1933 Bataille –ese explorador del lado oscuro de la existencia humana– adelanta con *La noción de gasto*, su visión “entropizante” de la cultura, dentro de su propósito de formular una economía general que habría de continuar (su culminación nunca fue consumada) con *La parte maldita* (Bataille, 1967). Empieza así a diseñarse desde 1931, cuarenta años antes que Georgescu-Roegen, una indagación sobre “la dependencia de la economía en relación con las travesías de la energía sobre el globo terrestre”. Su itinerario se iniciaba con estas preguntas fundadoras:

¿No debe abordarse el conjunto de la actividad productiva dentro de las modificaciones que recibe de lo que la rodea, o lo que esto aporta a su alrededor? [...] Si desarrollamos incesantemente las fuerzas económicas, ¿no debemos plantearnos los problemas *generales* vinculados al movimiento de la energía sobre el globo? (Bataille, 1967: 58).

Si bien en esa época flotaba ya en el ambiente el concepto de entropía en la temática energética y ecológica emergente que impulsó a precursores de la economía ecológica como Patrick Geddes, Alfred Lotka, Frederick Soddy y Vladimir Vernadsky, estas preguntas críticas habrían de desarrollarse veinte años más tarde con el surgimiento de una “conciencia ecológica”. Bataille transgrede el dogma de la racionalidad económica desde el impulso de la vida simbólica y deseante: desde la cultura. Su aporte no consistió, como en otros autores de la época, en acomodar un concepto de entropía proveniente de las ciencias naturales al campo cultural que había penetrado en el ámbito científico. En vano buscaremos en los textos de Bataille la palabra *entropía* o su aplicación del concepto al orden cultural.<sup>14</sup> Bataille esboza una noción de entropía social desde su descubrimiento del gasto no utilitarista en el intercambio destinado a la pérdida pura. En una clarividente visión “pre-prigoginiana” sobre la vida humana afirmaba:

La vida humana, distinta de la existencia jurídica y tal como ha tenido lugar de hecho sobre el globo aislado en el espacio celeste, del día a la noche, de

<sup>14</sup> Aparentemente su único acercamiento a las nociones relacionadas con la circulación de la energía en la tierra parece haber sido *La biosphere* de Vernadsky, y eso varios años después, en la publicación de *La parte maldita*.

una comarca a la otra, no puede en ningún caso limitarse a los sistemas cerrados que le son asignados dentro de las concepciones razonables. El inmenso trabajo de abandono, de derramamiento y de tormenta que la constituyen podrían expresarse diciendo que ella no comienza sino con un déficit de esos sistemas: al menos lo que ella admite de orden y de reserva no tiene sentido sino a partir del momento en el que las fuerzas ordenadas y reservadas se liberan y se pierden por fines que no pueden sujetarse a nada sobre lo que sea posible rendir cuentas. Es sólo por tal insubordinación, incluso miserable, que la especie humana cesa de estar aislada en el esplendor sin condición de las cosas materiales (*Ibid.*: 43-44).

Contra la visión de los impulsos e intereses humanos planteados en términos de conservación y producción por la racionalidad económica, Bataille postula una razón más profunda del comportamiento económico: la pulsión hacia el gasto, el deseo y voluntad de una pérdida pura, sin interés ni retorno. Bataille anticipa el móvil del placer ante el fin de una “necesidad” o de un valor económico fundado en un “tiempo de trabajo socialmente necesario” o en una racionalidad utilitarista. La fiesta, el derroche y el desgaste aparecen como el principio originario y el fin último que conducen la motivación del ahorro y la racionalización de las conductas económicas. Frente al consumo productivo de naturaleza, Bataille adelanta la idea de un *gasto improductivo*, de una *necesidad de pérdida desmesurada*. Este gasto no se refiere al consumo entendido como el momento de “realización de la mercancía” –condición *sine qua non* de la revalorización del capital– sino a un gasto simbólico que, como un sacrificio, aparece como una pérdida pura, sin un fin económico, como una degradación de energía sin límite. El sentido de la noción de gasto surge cuando

La riqueza aparece como adquisición en tanto que el hombre rico adquiere un poder, pero se dirige completamente hacia la pérdida en el sentido de que ese poder se caracteriza como poder de perder. Es sólo por la pérdida que trae aparejados la gloria y el honor (*Ibid.*: 34-35).

Más allá del problema de la internalización de costos y beneficios ecológicos y ambientales preconizados por la economía ambiental, o del problema de la inconmensurabilidad destacado por la economía ecológica, Bataille pone el acento en la imposible valorización de ese acto de pérdida pura, en esos

impulsos ilógicos e irresistibles de rechazo de bienes materiales o morales que hubiera sido posible utilizar racionalmente [...] de esa *degradación* que, bajo formas tanto siniestras como magníficas, no ha dejado de dominar la existencia social (*Ibid.*: 44).

De esta manera anticipa lo que veinte años después plasmaría el discurso ambiental. Sin recurrir a un concepto de entropía, Bataille ve a la economía general y su crisis como un conflicto entre la sobreabundancia de energía disponible y la necesidad de una pérdida sin ganancia del excedente de energía que no puede servir al crecimiento del sistema. Y todo ello a consecuencia de una causa: el lujo que precipita la dilapidación de energía, de un ineluctable “movimiento de lujosa exuberancia, de la cual somos [los humanos] la forma más aguda” (*Ibid.*: 73). La economía nos impulsa al crecimiento y al consumo lujoso (exacerbación del consumo exosomático), que consume al mundo descargando un excedente de energía dilapidada, un derroche de recursos sin intercambio económico, sin ganancia económica. Es la sinrazón de la pérdida pura y catastrófica:

Generalmente no hay crecimiento sino bajo las formas de una lujosa dilapidación de energía. La historia de la vida sobre la tierra es principalmente el efecto de una loca exuberancia: el evento dominante es el desarrollo del lujo, la producción de formas de vida cada vez más onerosas [...] El sentimiento de una *maldición* está ligado a esta doble alteración del movimiento que exige de nosotros el consumo de riquezas. Rechazo de la guerra bajo la forma monstruosa que reviste, rechazo de la dilapidación lujosa, cuya forma tradicional significa desde ahora la injusticia. En el momento en que el acrecentamiento de las riquezas es más grande que nunca, acaba de tomar ante nuestros ojos el sentido que siempre tuvo, de alguna manera, de *parte maldita* [...] Lo que la *economía general* define de entrada es un carácter explosivo de este mundo, llevado al extremo de la tensión explosiva en la época actual. Una maldición pesa evidentemente sobre la vida humana, en la medida que no tiene la fuerza de detener un movimiento vertiginoso (*Ibid.*: 71, 76-77, 79).

La radical intuición de Bataille sobre las fuerzas destructivas provenientes de las cavernas del deseo, volverá a resurgir en su abordaje sobre *El erotismo*. En su deseo de elaborar en *La parte maldita* una economía política iluminada por la pulsión al gasto, su propósito es estudiar el “movimiento de la energía excedente que se traduce en la efervescencia de la vida”. En sus formas más actuales de expresión

esta pérdida se enmarca dentro de la dinámica poblacional y económica; aparece como problemas que resultan de la existencia de excedentes (económicos, demográficos), el primero por una “necesidad de una exudación”; el segundo por una “necesidad de crecimiento”. Es el problema de una producción excedente que desborda sobre procesos improductivos “disipadores de una energía que no puede acumularse de manera alguna” (*Ibid.*: 63). Por la primera vía habríamos de desembocar en el problema de la “bomba poblacional” (Erlich, 1968); por la segunda, en el del gasto improductivo, desde la *creación destructiva del capital* (Schumpeter, 1972), hasta la absorción del excedente económico como estrategia del capital monopolista, ya sea a través del consumo y la inversión de los capitalistas, del esfuerzo por vender, o del gasto en la industria de guerra (Baran y Sweezy, 1970).

Exuberancia de la vida y delirio de la economía. Sin embargo, *la parte maldita* se mantiene oculta tras la racionalidad económica que genera el inexorable gasto exuberante del excedente económico o del crecimiento exponencial de la población por sobreabundancia de la naturaleza. Estas “causas naturales” velarían las verdaderas causas y sentidos que quedan así encubiertos bajo una cortina de humo en el pensamiento que los piensa, en la imposible conciencia de su verdad. Si la primera habrá de surgir de la negra luz de la entropía, la segunda habrá de refulgir en la oscura lucidez del deseo, y ambas, del poder de la vida de consumirse intensamente. La racionalidad ambiental establece los vasos comunicantes que van del proceso ineluctable hacia la muerte entrópica que genera la racionalidad económica con las fuerzas oscuras de la subjetividad humana, en sus intrincados laberintos entre lo Real y lo Simbólico y con las singularidades de racionalidades culturales diferenciadas.

La parte maldita de la economía no es sólo ese exceso de energía que se dilapida por incapacidad del metabolismo humano y de la racionalidad económica para gobernar su crecimiento y su caída catastrófica en forma de destrucción de recursos y bienes, de vidas humanas, en las guerras, en la lucha de clases o en los conflictos ambientales. La parte maldita es también la entropía en sí, la pérdida ineluctable de energía útil, su degradación en calor. Estos dos procesos se conjugan: tanto en la dinámica poblacional como en el proceso económico, el impulso al gasto por el deseo es el principio humano que desencadena, moviliza y magnifica el metabolismo de la materia en los organismos vivos y en la economía global. La ley

de la cultura se enlaza así con la ley de la entropía, no como una mera analogía o como una ley ontológica genérica del ser y de las cosas, sino como dos procesos diferenciados que se desnudan y se anudan. Es lo real de la muerte entrópica frente a la muerte existencial y el orden simbólico; es la ley dialéctica de la entropía en la organización y desorganización de la materia y de la vida; es la ley contradictoria del deseo entre la vida y la muerte.

El ecologismo postula una ética de la vida. Y sin embargo ésta no podrá incorporarse a una nueva racionalidad mientras sigamos desconociendo la marca de la muerte que significa la vida humana, desde donde construimos nuestros mundos de vida y salimos al encuentro con la naturaleza. Pues como afirma Bataille,

La muerte, *ruptura* de esa discontinuidad individual en la que nos fija la angustia, se nos propone como una verdad más eminente que la vida [...] Hay, en el paso de la actitud normal al deseo, una fascinación fundamental por la muerte. Lo que está en juego en el erotismo es siempre una disolución de las formas constituidas [...] una disolución de esas formas de vida social, regular que fundamentan el orden discontinuo de las individualidades que somos [...] El erotismo abre a la muerte. La muerte lleva a negar la duración individual. ¿Podríamos, sin violencia interior, asumir una negación que nos conduce hasta el límite de todo lo posible? [...] Se requiere mucha fuerza para darse cuenta del vínculo que hay entre la promesa de vida –que es el sentido del erotismo– y el aspecto lujoso de la muerte (Bataille, 1957/1997: 24, 23, 29, 63).

Bataille explora esa pulsión al gasto que provoca la erotización de la existencia humana en el *don*, que opera como una forma cultural de despilfarro de un excedente (de libido, de energía), que contrapone el gasto ritual a una ética de la frugalidad y la conservación.<sup>15</sup> Más allá de enlazar los flujos de valor económico y valor energético y de abrir las perspectivas de una teoría del valor capaz de articular al valor económico con el desgaste energético y con el deseo humano –la naturaleza y la cultura, lo material y lo simbólico, en el proce-

<sup>15</sup> “El deseo de producir con poco gasto es pobremente humano. Y aún es, en la humanidad, el principio estrecho del capitalista, del administrador de una sociedad o del individuo aislado que revende con la esperanza de engullir al final los beneficios acumulados. Si tomamos en consideración la vida humana en su globalidad, veremos que ésta aspira a la prodigalidad [...] *hasta la angustia, hasta el límite en que la angustia ya no es tolerable*. El resto es cháchara de moralista” (Bataille, 1957/1997: 64).

so económico—, Bataille introduce la tendencia al gasto (entropía) como un hecho cultural, producto del deseo humano, que se hace manifiesto en las formas simbólicas del intercambio económico y del consumo. Es lo que Bataille ve en el sacrificio y el don que descubre en la organización económico-simbólica de los aztecas en México y en el *pottlatch* de los indios del noroeste de Estados Unidos. Es la manifestación de una entropía social —del gasto sin utilidad, de disipación de la riqueza— inscrita en una racionalidad social diferente, en una economía fundada en relaciones de otredad, en relaciones de reciprocidad donde el poder se adquiere a través de la pérdida. A partir del *Essai sur le don* de Marcel Mauss, Bataille analiza la paradoja del don como forma de intercambio mediante el cual se adquiere un poder:

El *pottlatch* deja ver un vínculo entre las conductas religiosas y las de la economía [...] No habría *pottlatch* si [...] el problema último fuera la adquisición y no la disipación de las riquezas útiles [...] si hay en nosotros, a través del espacio donde vivimos, un movimiento de la energía que utilizamos, pero que no es reducible a la utilidad [...] podemos desconocerla, pero también podemos adaptar nuestra actividad al cumplimiento de eso que ocurre fuera de nosotros. La solución del problema que así se plantea demanda una acción en dos sentidos contrarios: por una parte debemos rebasar los límites más próximos dentro de los cuales actuamos normalmente, y por otra parte incorporar por algún medio nuestro exceso dentro de nuestros límites. El problema planteado es el del gasto del excedente. Por una parte debemos dar, perder o destruir. Pero el don sería insensato [...] si no tomara el sentido de una adquisición. Es necesario que *dar* resulte en *adquirir un poder*. El don tiene la virtud de un exceso del sujeto que da, pero a cambio del objeto donado el sujeto se apropia del exceso: él encara su virtud, aquello para lo cual tuvo la fuerza, como una riqueza, como un *poder* que a partir de ahora le pertenece. Se enriquece de un desprecio de la riqueza, y aquello en lo que se muestra avaro es el efecto de su generosidad. Pero no podría adquirir él solo un poder hecho de un abandono del poder: si destruyera el objeto en su soledad, en silencio, no resultaría ninguna suerte de *poder* [...] pero si destruye el objeto ante otro, o si lo dona, el que da toma efectivamente ante los ojos del otro el poder de dar o de destruir. Él es rico desde ahora por haber hecho de la riqueza el uso deseado en la esencia de la riqueza: es rico por haber consumido ostensiblemente aquello que no es riqueza sino consumiéndola. Pero la riqueza efectuada dentro del *pottlatch* —en el consumo para otro— no tiene existencia de hecho, sino en la medida en que el

otro es modificado por el consumo [...] la acción que se ejerce sobre los otros constituye justamente el poder del don, que uno adquiere por el hecho de *perder*. La virtud ejemplar del *potlatch* se da en esa posibilidad del hombre de aprehender lo que se le escapa, de conjugar los movimientos sin límite del universo con el límite que le pertenece (Bataille, 1967:106-107).

El *potlatch* expresa una racionalidad *diferente* de la racionalidad económica, la explotación del otro, el fin de maximizar ganancias, el poder por la propiedad y acumulación de bienes de producción y de consumo. El *potlatch* establece una paradójica relación de poder que proviene de dar, obligando al otro a responder dando más. La rivalidad con el otro acarrea como contrapartida un don mayor. Ese intercambio de dones, ofrendas y regalos implica una usura, no en el sentido del beneficio de un interés por un préstamo o de la usura de los bienes de capital en el proceso de producción, sino de la pulsión a extraer, acumular, intercambiar y consumir más “naturaleza” que lo “necesario”, para poderla donar al otro. Esta “lógica” de intercambio y consumo conlleva una pérdida en términos de entropía.

En el erotismo se abre la puerta hacia la pérdida pura, el deseo de perderse en la nada antes que someterse a una norma de vida. A vivir el éxtasis de la voluptuosidad y beber el cáliz de una muerte que abrasa lo que a la vida razonable no conviene, ni contiene. El ser humano es un ser “entropizante”: no sólo porque su instinto de supervivencia y la manía de acumulación de capital y riqueza lo llevan a acelerar y exacerbar los procesos de explotación y transformación de la materia y la energía del planeta, sino porque la degradación de la entropía está inscrita en el orden de lo real (muerte entrópica del universo; flecha del tiempo) así como en el orden simbólico y de la existencia humana (ser para la muerte), por esa *falta en ser* que impulsa al ser humano en el erotismo, en su búsqueda de continuidad y totalidad, hacia un gasto sin reserva en la sexualidad y en el intercambio, en la producción y el consumo, en la vida y la muerte.

¿Quién podría entonces condenar al hombre por llevar dentro de sí ese impulso hacia el despilfarro, a encarnar la contradicción de una vida insustentable? Esa relación entre naturaleza y cultura abre una extraña dialéctica en la que el hombre inaugura su historia poniendo límites a la naturaleza desbordada de su sexualidad, reconduciendo el deseo por la vía de la economización del mundo que culmina en una crisis marcada por el derroche ilimitado del consumo, llevando a que las leyes de la naturaleza (entropía) impongan sus límites a la cultura

de la modernidad. Bataille habría adelantado así una ley antropomórfica de la ineluctable entropía de la cultura humana al afirmar:

Me limito a dar a entender hasta qué punto la vida, que es exuberante pérdida, está al mismo tiempo orientada por un movimiento contrario que exige su crecimiento. No obstante, lo que gana al final es la pérdida. La reproducción no multiplica la vida más que en vano, la multiplica para ofrecerla a la muerte, cuyos estragos es lo único que se acrecienta cuando la vida intenta ciegamente expandirse. Insisto en el despilfarro que se intensifica a pesar de la necesidad de una realización en sentido contrario (Bataille, 1957/1997: 237).

La sustentabilidad es la marca de la prohibición y del límite en el orden económico. La racionalidad ambiental asume la interiorización del límite y de la prohibición en el terreno de la producción; pero al mismo tiempo el saber ambiental reerotiza el mundo ante la desertización del pensamiento objetivador y la economización del mundo (Leff, 1998). La racionalidad ambiental transgrede el orden dominante para incorporar los principios de un desorden organizado (neguentropía). La construcción de la sustentabilidad no conduce a la negación de la naturaleza entrópica del universo y de lo humano, sino a su reconocimiento y a un *saber vivir* dentro del límite, en sus márgenes y frente a los horizontes de lo posible y del porvenir. Ésta es la función del saber ambiental y el sentido “prigogiano” del acto emancipatorio y creativo de la transgresión:

El efecto más constante del impulso al que doy el nombre de transgresión es el de organizar lo que por esencia es desorden. Por el hecho de que comporta el exceso hacia un mundo organizado, la transgresión es el principio de un desorden organizado [...] El lenguaje no se da independientemente del juego de la prohibición y de la transgresión. Por eso la filosofía, para poder resolver [...] los problemas, tiene que retomarlos a partir de un análisis histórico de la prohibición y de la transgresión. A través de la contestación, basada en la crítica de los orígenes, es como la filosofía, volviéndose transgresión de la filosofía, accede a la cima del ser (*Ibid.*: 125, 280).

Empero, la reapropiación cultural de la naturaleza no podrá ser resultado de una transgresión del orden establecido por medio del pensamiento filosófico, como tampoco lo será como una “expresión” de la naturaleza en una conciencia ecológica de la especie humana. La emancipación y la creatividad de otros mundos posibles se dan en

un “juego” entre lo Real y lo Simbólico, entre Naturaleza y Cultura, entre la cosa y la obra. En este sentido Heidegger habría abierto una pregunta justa, cargada de sentido:

¿Debe ser llevada la obra a la naturaleza, no por sí, sino por su llegar a ser creatura y la relación que ésta tiene con las cosas de la tierra, si es que lo cósmico debe meterse exactamente en lo manifiesto? [...] ¿Cómo se extraería la desgarradura si no fuera llevada a lo manifiesto por la proyección creadora como lucha entre la medida y lo sin medida? En la naturaleza está metida en verdad una desgarradura, que es medida y límite, y un poder productor ligado con ella que es el arte. Pero también es cierto que este arte se hace patente en la naturaleza únicamente mediante la obra, porque está metido originalmente en ésta (Heidegger, 1958: 109).

La reapropiación de la naturaleza es una resignificación de la naturaleza en los senderos de vida que abre la existencia. Implica un pensamiento pero también tomar la palabra para renombrar, resignificar y dar nuevos sentidos a la vida cultural en su conexión con el orden natural, para hacer manifiesto el ente desde el ser a través del lenguaje, para reincorporarse al mundo a través del discurso:

El lenguaje es el que lleva primero al ente como ente a lo manifiesto. Donde no existe ningún habla como en el ser de la piedra, la planta y el animal tampoco existe ninguna patencia del ente y en consecuencia tampoco de la no-existencia y de lo vacío. Cuando el habla nombra por primera vez al ente, lo lleva a la palabra y a la manifestación. Este nombrar llama al ente a su ser, partiendo de él. Tal decir es un proyectar la luz donde se dice lo que como ente llega a lo manifiesto. Proyectar es descargar algo yacente, en que la ocultación se dirige al ente como tal [...] El lenguaje en este caso es el acontecimiento de aquel decir en el que nace históricamente el mundo de un pueblo y la tierra se conserva como lo oculto. Es decir, proyectante es aquel que en la preparación de lo decible, al mismo tiempo, trae al mundo lo indecible como tal. En tal decir se acuñan de antemano los conceptos de la esencia de un pueblo histórico, es decir, la patencia de éste a la historia universal (*Ibid.*: 112-113).

Si el lenguaje codifica y organiza a la cultura, al mismo tiempo es el instrumento que rompe las cadenas de la racionalidad fijada en sus propios fines, de la racionalización que condena a un orden establecido, de la referencia a una realidad cristalizada, de una ciencia

verificadora de “hechos” de la historia y “datos” de la realidad. El lenguaje es la vía que resignifica al mundo y recrea los sentidos de la existencia. En este sentido afirma Steiner:

Creo que la comunicación de la información, de los “hechos” manifiestos y verificables constituye sólo una parte, y quizá una parte secundaria, del discurso humano. Los orígenes y la naturaleza del habla tienen como características profundas su potencial de artificio, de antiobjetividad, de “indeterminable” futuridad [...] que hacen que las relaciones de esa conciencia con la “realidad” sean creativas. Por medio del lenguaje [...] refutamos lo inexorablemente empírico del mundo. Por medio del lenguaje construimos lo que he llamado “mundo de la alternatividad” [...] las distintas lenguas imprimen al mecanismo de la “alternatividad” un ciclo dinámico, transferible. Materializan las necesidades de la vida privada y las necesidades de territorialidad, indispensables para la conservación de la propia identidad. En mayor o menor grado, cada lengua ofrece su propia lectura de la vida. Moverse entre las lenguas, traducir, aun cuando no sea posible pasear sin restricciones por la totalidad, equivale a sentir la propensión casi desconcertante del espíritu humano hacia la libertad (Steiner, 2001a: 482).

La reapropiación cultural de la naturaleza entraña una política del ser y del tiempo, de la identidad y de la diferencia que están arraigadas en la tierra, incorporadas en el Ser y hechas historia a través del tiempo. La obra de un pueblo se produce como su particular forma de ser en su mundo, de decir su mundo, y de crearlo al decirlo; pero esa “creación” de su *verdad como identidad* no prescinde ni se abstrae de lo Real. Su identidad, su *estilo étnico* nace de ese encuentro de lo real de su naturaleza –su ambiente, su entorno ecológico– y de sus formas de significación como construcción de sus territorios de vida.

Desde la transgresión a la cultura dominante y la desconstrucción del pensamiento dominador, se plantea la posibilidad de construir una racionalidad ambiental, que más allá de la ecologización de la cultura, da curso a un movimiento social por la reapropiación de la naturaleza y a la construcción de sociedades sustentables. La ecología política transita del pensamiento emancipador del discurso filosófico a la praxis de los movimientos sociales. Los protagonistas del ambientalismo naciente toman la palabra para reconstituir la relación creativa entre naturaleza y cultura.

## 9. EL MOVIMIENTO AMBIENTAL POR LA REAPROPIACIÓN SOCIAL DE LA NATURALEZA: SERINGUEIROS, ZAPATISTAS, AFRODESCENDIENTES Y PUEBLOS INDÍGENAS DE AMÉRICA LATINA

### LA ECOLOGÍA POLÍTICA Y LOS MOVIMIENTOS AMBIENTALISTAS

La destrucción ecológica y la degradación ambiental, junto con la marginación social y la creciente pobreza generadas por la racionalización económica del mundo –por las ineficaces políticas asistenciales del estado y las políticas neoliberales de ajuste–, están impulsando la construcción de identidades colectivas y expresiones de solidaridad inéditas, generando nuevas formas de organización social para afrontar la crisis ambiental, cuestionando al mismo tiempo la centralidad del poder y el autoritarismo del estado. Sin embargo, el ambientalismo no ha penetrado propiamente en el campo del análisis sociológico de los nuevos movimientos sociales. Los primeros analistas que se percataron de la emergencia del ecologismo lo percibieron como uno más de los nuevos movimientos sociales –feministas, religiosos, urbanos, populares, de género–, que en sus “formas no políticas de hacer política”, aportaban nuevas perspectivas a la cultura política (Mainwaring y Viola, 1984). Otros analistas han visto en el ambientalismo el único movimiento “verdaderamente nuevo” dentro de los nuevos movimientos sociales, cuya novedad se deriva de la respuesta social hacia un hecho sin precedentes en la historia: la destrucción ecológica y el cambio global (Gunder-Frank, 1988).

La crisis ambiental no sólo plantea los límites de la racionalidad económica, sino también la crisis del estado; de esta crisis de legitimidad y de sus instancias de representación emerge la sociedad civil en búsqueda de nuevos principios para reorientar el proceso civilizatorio hacia los fines de la sustentabilidad. Las demandas de democracia, equidad y justicia de la sociedad están llevando a la construcción de un nuevo ideario político donde confluyen ideas, valores e intereses, que si bien no constituye una visión del mundo homogénea que dé consistencia a una conciencia ecológica global y común, y a un bloque de principios que otorguen organicidad y legitimidad a una