

ANTROPOLOGÍA
ECOLÓGICA

**ANTROPOLOGÍA
ECOLÓGICA**

FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA

Prólogo de *Enrique Leff*

Dykinson, S.L.

Todos los derechos reservados. Ni la totalidad ni parte de este libro, incluido el diseño de la cubierta, puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47)

Colección “Paz y Conflictos”
Director: Francisco Jiménez Bautista

Este libro ha sido sometido a evaluación por parte de nuestro Consejo Editorial
Para mayor información, véase www.dykinson.com/quienes_somos

*Este libro ha contado con una subvención del Grupo de Investigación:
Estudios Socio-Culturales Aplicados (SEJ-208).*

© Copyright by
Francisco Jiménez Bautista
Madrid, 2016

Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés, 61 - 28015 Madrid
Teléfono (+34) 91 544 28 46 - (+34) 91 544 28 69
e-mail: info@dykinson.com
<http://www.dykinson.es>
<http://www.dykinson.com>

ISBN: 978-84-9148-003-7

Preimpresión por:
Besing Servicios Gráficos S.L.
e-mail: besingsg@gmail.com

A mis padres

A mi esposa

A mis hijos

«El capitalismo lleva dentro de sí
las semillas de su propia destrucción»

KARL MARX

«Cuando más viejo, más libre
y cuanto más libre, más radical»

JOSÉ SARAMAGO

ÍNDICE

PRÓLOGO	13
AGRADECIMIENTOS.....	17
INTRODUCCIÓN.....	19
CAPÍTULO I. ÁMBITO Y OBJETO DE ESTUDIO DE LA ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA	29
1. INTRODUCCIÓN.....	32
2. DICOTOMÍAS ENTRE ANTROPOLOGÍA, CULTURA, NATURALEZA Y BIOLOGÍA/ECOLOGÍA.....	37
2.1. Cultura y Naturaleza.....	37
2.2. Cultura y biología.....	39
3. ANTROPOLOGÍA Y ECOLOGÍA: BUSCANDO PUENTES.....	42
3.1. Antropología social y cultural.....	42
3.2. Ecología	45
4. PERSPECTIVA SISTÉMICA-COMPLEJA-INTEGRAL Y PACÍFICA	46
4.1. Cómo avanzan las disciplinas en Ciencias Sociales: el caso de la cultura	46
4.2. Inter-Transdisciplinariedad.....	51
a) <i>Algunas cuestiones epistemológicas</i>	53
b) <i>Cuestiones Metodológicas</i>	56
4.3. Multi-Inter-Transdisciplinariedad en la <i>Antropología ecológica</i>	58
a) <i>Problema de pensamiento</i>	62
b) <i>Problema de percepción</i>	62
4.4. Hacia unas Ciencias Ambientales Complejas	64
5. ¿ES POSIBLE PENSAR EN UN PARADIGMA ECOLÓGICO?	66
5.1. Pensar desde una visión de paradigma.....	66

5.2. Principios rectores: complejidad, sistémico y ética antropológica	67
a) <i>La complejidad</i>	67
b) <i>Lo sistémico</i>	68
c) <i>La ética antropológica</i>	69
5.3. Elementos del paradigma tradicional.....	70
5.4. Hacia un paradigma ambiental.....	73
5.5. La ecología como paradigma: desde un enfoque pacifista.....	76

CAPÍTULO II. MODELOS Y ENFOQUES EN ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA	79
1. INTRODUCCIÓN.....	80
2. LA REACCIÓN CONTRA EL EVOLUCIONISMO DECIMONÓNICO DEL SIGLO XIX.....	83
2.1. Neo-evolucionismo contemporáneo: conceptualización teórica e histórica.....	84
3. EL NEOEVOLUCIONISMO: DISTINTAS ETAPAS.....	87
3.1. Neoevolucionismo General: Gordon Childe y Leslie White	87
3.2. Neoevolucionismo Multilineal: Julian Steward.....	92
3.3. Neoevolucionismo específico: Marshall Sahlins.....	97
3.4. El paso del Neoevolucionismo a la <i>Ecología cultural</i>	101
4. NEOEVOLUCIONISMO Y MATERIALISMO CULTURAL: SUS RELACIONES	102
4.1. El Materialismo Cultural.....	105
4.2. Marvin Harris.....	107
4.3. Críticas al Materialismo y a la figura de Marvin Harris.....	112
5. BUSCANDO OTRAS ANTROPOLOGÍAS PARA LA ECOLOGÍA	113
5.1. Antropología ecológica: Roy Rappaport.....	113
5.2. El ecologismo simbólico: Philippe Descola	119
5.3. El debate materialismo o simbolismo	125
5.4. Ecofeminismo	129
5.5. Ecopacifismo/Antropología para la paz [<i>gaia</i>]	133

CAPÍTULO III. LOS PROBLEMAS HUMANOS Y LA RELEVANCIA DE LA INVESTIGACIÓN ECOLÓGICA	139
1. SABER Y RACIONALIDAD AMBIENTAL: HACIA UNA AGENDA DE ESTUDIOS ECOLÓGICOS.....	140
2. PROBLEMAS AMBIENTALES A NIVEL MUNDIAL.....	157
2.1. Desde dónde venimos: <i>Declaración del Milenio</i>	158
2.2. Hacia dónde vamos: Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS).....	160
2.3. Nuevas Agendas Ambientales.....	164
3. CRÍTICA A LAS ALTERNATIVAS DESDE LA ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA.....	167
3.1. La figura del Vigía ambiental.....	168
3.2. Ecologistas en acción: Movimientos sociales activos.....	172
CAPÍTULO IV. ETNOECOLOGÍA Y OTRAS FORMAS DE INVESTIGAR EN ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA	181
1. INTRODUCCIÓN.....	181
1.1. Métodos, estrategias y técnicas en Antropología.....	184
1.2. Elementos teóricos para una <i>Teoría Fundamentada de la Ecología</i>	186
1.3. Elementos metodológicos de la <i>Teoría Fundamentada de la Ecología</i>	191
2. BUSCANDO UN NUEVO MÉTODO PARA LA ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA: <i>MÉTODO TRANSCEND</i>	195
2.1. Sobre los conceptos de no violencia; no-violencia y noviolencia.....	196
2.2. Principios y características básicas de la transformación como metodología de trabajo en Antropología ecológica.....	201
a) <i>Tres planteamientos ideológicos:</i>	201
b) <i>La violencia como método de abordaje de conflictos</i>	202
c) <i>Trascendencia y transformación</i>	205
2.3. El carácter científico de la transformación.....	209
2.4. Transformar conflictos para reducir el sufrimiento.....	209
2.5. El diálogo como motor de la transformación.....	210
2.6. Metodología para la trascendencia: <i>Método Transcend</i>	211
2.7. Las fases del método: diagnóstico, pronóstico y terapia.....	215
a) <i>Diagnóstico</i>	218
b) <i>Pronóstico</i>	220
c) <i>Terapia</i>	220

3. BUSCANDO LOS CONCEPTOS DEL PARADIGMA ECOLÓGICO Y PACÍFICO.....	222
3.1. Introducción.....	222
3.2. <i>Teoría Gaia</i> : consecuencias sociopolíticas para la paz y la ecología.....	224
3.3. La Paz gaia o Paz ecológica.....	229
3.4. Algunas reflexiones finales.....	231
CAPÍTULO V. ESTUDIO DE CASOS: EL CONFLICTO MINERO EN PERÚ Y LA VEGA DE GRANADA.....	233
1. FRONTERAS, CONFLICTOS Y PAZ NEUTRA.....	234
2. APLICACIÓN DEL MÉTODO TRANSCEND: EL MESO-CONFLICTO DEL «VALLE CONTAMINADO» EN PERÚ.....	238
2.1. Diagnóstico.....	238
2.1.1. <i>La situación ambiental</i>	240
2.1.2. <i>Actores involucrados</i>	242
2.2. Pronóstico.....	248
2.3. Terapia.....	249
3. ESTUDIO DE CASO: LA VEGA DE GRANADA.....	252
3.1. Globalidad <i>versus</i> Local.....	253
3.1.1. <i>Desde lo global a lo local</i>	253
3.1.2. <i>Desde lo material a lo simbólico: ¿cómo recuperar lo simbólico?</i>	255
3.1.3. <i>El conflicto del paisaje del Área Metropolitana de Granada</i>	259
3.2. Alternativas de desarrollo para la Vega de granada.....	263
3.2.1. <i>Propuestas a desarrollar</i>	265
3.2.2. <i>Otras propuestas para completar las alternativas</i>	269
3.3. De no hacer lo anterior, existen algunos peligros para la Vega de Granada como capital simbólico colectivo.....	275
BIBLIOGRAFÍA.....	281

PRÓLOGO

En este nuevo libro de Francisco Jiménez Bautista, el autor nos ofrece una reflexión para la paz, la expresión del compromiso social que ha ocupado su producción académica a lo largo de su vida profesional. Se trata ni más ni menos del desafío de pensar y construir una sociedad fundada en los principios de la convivencia pacífica, de un cambio de paradigma societario que el autor quiere *ecológico y pacífico*. El nuevo énfasis de su pensamiento gira justamente en torno a una indagatoria sobre los principios y valores ecológicos que pueden iluminar la construcción de la paz, que buscan asentarse en los *mitos* que sostienen la vida de los pueblos, de esas inscripciones de la vida en el ser de los pueblos que captan el saber de la vida y que se expresan en sus imaginarios sociales de sustentabilidad: en la reinención de sus identidades que buscan arraigarse en territorios de vida. De allí la exploración del campo de la antropología ecológica, de los modos de existencia de las culturas tradicionales para rescatar señales e indicios que marquen el camino hacia la paz en un mundo convulsionado por la globalización de la racionalidad económica, de una modernidad insustentable.

Francisco Jiménez declara que «[...] el objeto de este libro es cambiar el mundo empezando por decir la verdad. En tiempos de engaños universales, decir la verdad se convierte en un acto de rebeldía, en un acto revolucionario, es decir, re-evolución que implica *pensar. Sólo pensar* [...] y decir la verdad». Mas, ¿de qué verdad se trata? Digámoslo con la simpleza de su enigma: *de la verdad de la vida*. Empero, tal verdad ha quedado empañada y empeñada, usurpada por el dominio de otra verdad que se ha venido construyendo a lo largo de la historia de la metafísica, de la metafísica que ha instaurado una violencia que hoy impera en el mundo, destruye la naturaleza y domina a las culturas que se han forjado en co-evolución con la naturaleza, en la inmanencia de la vida.

En este sentido, construir la paz en el mundo implica no sólo restaurar los contrafuertes de la paz que fueron contruidos en la ética de la convivencia humana por las religiones de la tradición judeo-cristiana, de las tradiciones budistas y de las cosmovisiones de los pueblos de la tierra, que están siendo minadas por la verdad del utilitarismo y de la objetivación del mundo que han exacerbado la voluntad de poder y dominio sobre la naturaleza y sobre los seres humanos, sino de construir una *racionalidad ambiental* fundada en una ontología de la vida y una ética de la otredad.

Ante el despropósito de ser neutral ante un mundo que ha desatado las fuerzas de la violencia contra la vida que hoy se manifiestan en la exacerbación de los

conflictos, en el narcoterrorismo y el crimen organizado, en la destrucción del planeta y la insensibilidad hacia los otros y el desquiciamiento de la vida, hoy la tarea que se propone el autor es neutralizar las violencias (culturales y simbólicas) que defienden las violencias directas, estructurales y ambientales. Lo que lleva a pensar de forma distinta a la lógica del *sistema capitalista* e implica dar lugar a *otras verdades*, es decir, a pensar una estrategia para edificar la paz en la tierra; a construir una racionalidad que sostenga la convivencia de diferentes modos de ser en el mundo, de diferentes maneras de habitar la Tierra.

La pasión pacifista y ecologista de Francisco Jiménez Bautista se vuelca en este libro hacia un compromiso y una vocación pedagógica. De esta manera declara el propósito de que los estudiantes adquieran los conocimientos pertinentes que los habilite para ejercer un conocimiento crítico frente a la destrucción sistemática de la Tierra. El autor busca rescatar de los contenidos y métodos de la antropología ecológica los ejes de su reflexión, propiciando la crítica al conocimiento, sustituyendo el conocimiento transmitido por la crítica constructiva, e integrando programas por medio del trabajo colectivo. *¿Por qué buscar en la antropología las respuestas a una nueva comprensión del mundo que permita restaurar las normas de convivencia pacífica?* Porque, nos dice el autor, las transformaciones de la vida social se deben en primer lugar a la interrelación entre procesos naturales y culturales, entre procesos globales y locales. Pero advierte que «la antropología necesita un cambio de paradigma, que busca redefinir conforme a las nuevas condiciones de una epistemología materialista, pensamientos críticos y fenomenológicos de la vida social, donde la teoría de sistemas, el holismo ecológico y el pensamiento de la complejidad se amalgame para construir un nuevo marco conceptual y *práxico* de la realidad».

De esta manera Francisco Jiménez traza el itinerario que habrá de recorrer este libro en el que el autor reflexiona sobre la ciencia antropológica como un poder-saber para producir cambios sociales a favor de la convivencia pacífica de los seres humanos. Su indagatoria sobre la cuestión ambiental abarca tres aspectos: fenómenos (sociedad-naturaleza), problemas (acción de la naturaleza en la sociedad y viceversa), y conceptos ambientales para la resolución de los fenómenos convertidos en conflictos, centrándose en los conceptos del ambientalismo que sirven para resolver conflictos o para aminorarlos en una cultura de no violencia y de paz.

El nudo crítico de esta indagatoria remite a la concepción misma de lo «ambiental», al concepto de ambiente y al sentido de la racionalidad ambiental. Cuestión que deriva en plantearnos si tal empresa epistemológica podría reducirse al propósito de configurar un paradigma ecológico-pacífico mediante la reutilización de saberes disciplinares preexistentes. El desafío se antoja tanto más complejo. Pues como apunta el autor, «la pura articulación de saberes disciplinares hete-

rogéneos no resulta dentro del discurso ambiental y se hace necesario un trabajo transdisciplinar de cooperación conjunta para el nuevo marco de un paradigma ecológico». En efecto, la construcción de una racionalidad ambiental implica partir de la deconstrucción de los conocimientos heredados, conformados dentro de la lógica del desarrollo de la ciencia de la modernidad y de la globalización económica, para dar lugar a otros saberes: para evitar imponer un nuevo saber holístico, pretendidamente ecológico, sobre los saberes y los mundos de vida de las culturas que hoy reclaman su derecho de existencia.

Justamente de lo que se trata es de desmontar las lógicas y los dispositivos de poder que desde la metafísica de la abstracción conceptual producen efectos espaciales, territoriales que hoy en día generan los conflictos socio-ambientales que desestabilizan la paz del planeta. En este sentido, la racionalidad ambiental se inscribe dentro de un nuevo paradigma (ambiental y pacífico) que aporta una nueva comprensión del mundo -principios conceptuales, valores éticos, métodos de abordaje- que contribuyen a la resolución pacífica de los conflictos ambientales y a una ética política que permita la convivencia de un mundo diverso.

Empero, la racionalidad ambiental va más allá de un paradigma de la complejidad limitado al pensamiento sistémico o a las ciencias de la complejidad. La construcción de un mundo sustentable implica construir una visión más coherente, profunda y armoniosa de la realidad humana, sin perder de vista el desorden, las contradicciones y la incertidumbre que ella encierra. En el fondo, se trata de dar consistencia a una estrategia de emancipación, que como hemos apuntado con anterioridad, implica desactivar el pensamiento que se ha venido decantando en visiones del mundo, en modos de producción y en formas de vida, y que se han institucionalizado en los aparatos vigentes de poder. Esta deconstrucción no es tarea de unos pocos iluminados, sino una responsabilidad colectiva de repensar el mundo, de construir una nueva racionalidad y una nueva sensibilidad; de forjar nuevas relaciones con la naturaleza y con los demás.

Pues como bien advierte Francisco Jiménez, «las situaciones ambientales conflictivas siempre amenazan la estabilidad de los ecosistemas en los cuales se basa la vida, lo cual implica necesariamente debilitar la base del sustento de millones de personas que dependen, directa o indirectamente de ellos. La aptitud de comprensión de la trama de la vida y sus mutuas interconexiones [...] son fundamentales a la hora de intervenir para bloquear posibles hostilidades».

Este es el núcleo de la propuesta que nos ofrece el autor: «cuidar con responsable celo que un desequilibrio aproxime la necesidad de intervención de un tercero, activando otros mecanismos de resolución porque el conflicto ya ha surgido». La finalidad de esta obra es dar el soporte conceptual para configurar la figura del *vigía ambiental* que alejado de las funciones del mediador y árbitro de conflictos

en la formación de una ciudadanía pacifista y ambientalista, dé ciudadanos capacitados para ejercer la tarea de vigilancia de la sustentabilidad de la paz planetaria fundada en el valor de la vida y el respeto a los demás.

Este propósito va más allá de la aplicación de un paradigma de antropología ecológica a las prácticas económicas y políticas. La paz planetaria reclama la construcción humana de una ética de la otredad, de los derechos de las personas y de los pueblos a la diferencia, a restablecer las condiciones de la coexistencia pacífica asentada en las condiciones ecológicas de la biosfera y en las condiciones simbólicas que dan sentido a la vida humana. Se trata de un proyecto humano trascendental: aprender a vivir conforme a las condiciones de la vida.

Enrique Leff

AGRADECIMIENTOS

Son muchas las personas que deberían estar aquí, en estos agradecimientos, que considero justos y pertinentes, corresponden a los siguientes grupos y personas:

Mis trabajos dentro del movimiento ecologista, como coordinador de Federación Ecologista y Pacifista Granadina (CEPA), desde 1995 hasta 1999. Destacar dos seres humanos excepciones como son Pepe García y José Galán, las dos personas que han constituido unos de los esfuerzos más grandes por defender lo ambiental en Granada y en toda Andalucía durante la década de los 90, e incluso, su generosidad en el trabajo y esfuerzo por unificar todo el movimiento ecologista, en lo que hoy se denomina *Ecologistas en Acción* (del cual sigo siendo miembro). Sin olvidarnos de esos dos monstruos que son Javier Egea y Paco Cáceres, todos ellos representan el trabajo de la conciencia colectiva por querer tener una Granada y su área metropolitana lo más decente posible, ecológicamente hablando.

Son muchos los profesores de los que he aprendido mis conocimientos dentro de la Universidad de Granada y en otras universidades, donde he ido construyendo una mentalidad crítica e insobornable ante tanta destrucción sistemática del territorio. Lo que se ha hecho en España desde la Ley del Suelo de 1998 (Ley 6/98), como experto en Urbanismo, ha sido la destrucción sistemática de un Patrimonio Cultural irreplicable, con tantos adosados y construcciones horribles que han destruido la tipología de la mayoría de los pueblos y ciudades de toda España, es un ejemplo de desprecio absoluto a la Historia.

Quiero destacar a esa investigadora infatigable, alumna, amiga y compañera, que es Silvia Jaquenod, una profesional del Derecho Ambiental que me anima constantemente a recuperar las temáticas ambientales. Igualmente, quiero señalar a Rafael Tígeras, el director de la Editorial Dykinson, por su apoyo incondicional a mis libros, creo que con una generosidad y gratitud que me anima mucho a seguir trabajando por un mundo más justo y perdurable.

En esta vorágine en la que estamos inmersos, de escribir más rápido de lo que nuestra mente puede ir construyendo, siempre es bueno una lectura detenida y amable, para evitar muchos errores que mis ojos cansados ya no alcanzan a ver, son, con mi compañero del alma, Matías Bedmar Moreno y la filóloga Ángela Aguilera Expósito, que han realizado algunas apreciaciones y matices que han me-

orado mucho el libro que tienes en tus manos. En esta ocasión se ha incorporado, a leer mis borradores un historiador muy crítico con mis textos como es Francisco Jiménez Aguilar. A los tres, mi gratitud y mi consideración infinita. A ellos debemos incluir los profesores/as Néstor Sanabria, Martha Chávez, Mercedes Alcañiz, Diana Castro y Andrea Barrientos. Por las consideraciones que han realizado a alguna parte de este libro, que han mejorado y especificado algunos apartados que hemos adaptado con sus críticas.

De forma especial, destacamos la amabilidad que ha tenido Enrique Leff de hacer un prólogo a este libro. Enrique Leff es un buen amigo que conocí allá por 1992 en un Congreso en la ciudad de La Alhambra y hoy seguimos con la misma amistad y complicidad a más de veinte años de conocernos. Cada ser humano tenemos nuestros maestros, pues Enrique Leff es mi maestro en lo ambiental, del quien he aprendido a entender y comprender la complejidad del saber y la racionalidad ambiental. Por eso, este prólogo demuestra una vez más su generosidad hacia mí, por este ser humano excepcional, que sigue de forma infatigable pensando y luchando por un mundo menos chato y castrante.

INTRODUCCIÓN

Este libro está inscrito hacia un cambio hacia un paradigma ecológico y pacífico. La tesis que defendemos en este libro es que *los mitos* y su proceso de creación son de gran importancia para la vida de los pueblos. Todas las culturas y todas las sociedades tienen sus fabricantes de mitos, sus contadores de historias y estos captan con sus relatos la textura de las vidas de los pueblos: sus esperanzas, sus temores, sus miedos y sus alegrías; además, de símbolos, signos y rituales, tradiciones e instituciones. Los mitos son relatos de sucesos históricos en la mayoría de los casos pero también de futuros inciertos que nos descubren la cosmovisión, el origen, el destino, las costumbres y las creencias de los pueblos.

Por ello, concluimos que *existe un mito según el cual la identidad se determina territorialmente*. El mito de la determinación territorial de la identidad ha sido el mito dominante de la organización política de los seres humanos, de forma que, con frecuencia, se ha afirmado que quien es dueño del mito dominante de una sociedad controla también su vida política.

El objeto de estudio de este libro es cambiar el mundo empezando por decir la verdad. En tiempos de engaños universales, decir la verdad se convierte en un acto de rebeldía, en un acto revolucionario, es decir, re-evolución que implica «... *pensar. Sólo pensar...*» y decir la verdad.

Para nosotros la elaboración de teorías es tan importante como la divulgación correcta de las mismas. Todo el mundo que está afectado por el cambio climático precisa de un mejor conocimiento del funcionamiento del ambiente, para evitar que nos destruyan con sus intereses, siempre mezquinos. El reto que debemos tener los antropólogos es asumir que el futuro no es otro que intentar dar las ideas que producimos al mayor número de seres humanos.

El problema y la grandeza de la Antropología, muchas veces parece que está en su propia ambición como disciplina. Esto, a su vez, se traduce en la invisibilidad que sufre (por ejemplo para penetrar en los ámbitos políticos) y la visión general fuera, y quizás también dentro, de la comunidad científica como una ciencia que en su lucha consigo misma ha causado confusión y subdisciplinas para todos los gustos. La Antropología debería ser más comprensible, menos pseudointelectual y capaz de buscar y dar alternativas a los problemas concretos que tiene la sociedad.

Para los marxistas tradicionales, la relación entre marxismo y filosofía ha quedado muy bien explicada con una simple remisión a la última tesis sobre Feuerbach: «Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintas maneras; lo que ahora hay que hacer es cambiarlo», nosotros decimos, «la misión de la Antropología ya no es interpretar el mundo, sino transformarlo».

Hay antropólogos que se han acostumbrado a su cuaderno y sus notas (como si no quisieran salir de la Escuela), creemos que tienen dificultades para entrar en el mundo de las Ciencias Sociales y Humanas y por eso rechazan una Antropología como ciencia, ya que les resulta demasiado complicado llegar a unos buenos diagnósticos de la realidad y usar herramientas de otras disciplinas para comprender la cultura. Este libro pretende avanzar un poco más y no quedarnos en el símbolo, que ya aburre, y, en especial, no convertirnos en contadores de anécdotas de nuestros propios viajes y experiencias personales. Existen problemas y conflictos que la Antropología debe intentar dar una explicación para su resolución, gestión y transformación.

La Antropología es la ciencia que se encarga de estudiar las prácticas culturales en el espacio y en el tiempo. Es decir, la Antropología estudia, analiza y diagnostica la variabilidad cultural y biológica del hombre en el espacio y en el tiempo.

La Antropología aparece hoy como un campo con muchas ramificaciones y su conexión con la Ecología constituye una demanda que se acrecienta recientemente en medio de las emergencias sociales tales como la crisis ecológica o el calentamiento global. Ambas disciplinas se preocupan por la vida como punto de partida. Aquí es donde está la posibilidad de confluir, pues sus perspectivas permiten un trabajo integrado que sea útil a la sociedad de manera crítica. La Ecología demanda de la Antropología mayor práctica y la Antropología de la Ecología mayor conocimiento simbólico y cultural.

Si uno observa los debates de los antropólogos y otros científicos sociales, se da cuenta de la inutilidad de muchas de sus investigaciones y sus debates. Los problemas que tienen estas disciplinas es que no construyen *agendas de trabajo o investigación* que les puedan guiar para hacer las cosas y resolver los problemas de la sociedad de distinta forma. ¿Por qué los antropólogos no se plantean como tarea resolver los problemas o conflictos que ya tiene la sociedad y se dedican en muchos casos a desarrollar la estupidez humana hasta el infinito?

En septiembre del año 2000 los representantes de 189 estados firmaban la Declaración del Milenio en Nueva York, en la que se establecía un acuerdo por el que la comunidad internacional se comprometía a establecer. Los problemas de los Estados deberían ser objeto de investigación por muchos investigadores de la Antropología, ya que son temáticas que nos afectan a todos. En la Declaración del

Milenio, destacan ocho temas: 1) Erradicar la pobreza extrema y el hambre; 2) Lograr la enseñanza primaria universal; 3) Promover la igualdad entre los géneros y la autonomía de la mujer; 4) Reducir la mortalidad infantil; 5) Mejorar la salud materna; 6) Combatir el VIH/SIDA, paludismo y otras enfermedades; 7) Garantizar la sostenibilidad del medio ambiente; 8) Fomentar una asociación mundial para el desarrollo.

Sencillo. Claro. Por ello, este libro y este maestro, geógrafo y antropólogo va a enfrentar los objetivos 7 y 8 de la Declaración del Milenio, es decir, las temáticas del medio ambiente y plantear algunas ideas para una asociación mundial que nos animen a producir un desarrollo sostenible.

Desde 2015 se está trabajando sobre los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) que han sido desarrollados por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), y ha concretado que nos puede ayudar a los antropólogos e investigadores sociales a ir buscando los verdaderos problemas que vamos a encontrar en este Siglo XXI, cuyos ejes centrales son: Planeta, personas, prosperidad, paz y alianzas, etc., con el fin de erradicar la pobreza.

❖ Los principios rectores de este libro

Al inicio, éramos marxistas, después, con Morin, nos hicimos complejos, con Leff ambientales, con Galtung pacifistas y hoy pensamos mucho en neutralizar las formas de violencia ecológica. Neutralizar la mentira. Es decir, en neutralizar las violencias (culturales y simbólicas) que defienden las violencias directas, estructurales y ecológicas.

El presente libro constituye mi vuelta al mundo de la Ecología después de más de una década de un abandono prudente dejando dichos temas en un segundo lugar, pero nunca olvidados. Hoy como profesor de *Antropología ecológica* he vuelto a mirar y ordenar todas mis ideas, apuntes y plantearlos en un plan coherente que pueda dar cabida y pueda llenar de contenido una asignatura de *Antropología ecológica*, dentro del Grado de Antropología Social y Cultural en la Universidad de Granada, España.

Este libro, además está diseñado en una lógica para intentar cubrir los conocimientos mínimos de un estudiante universitario, también el libro quiere ir más allá e introducir los planteamientos interdisciplinarios que se construyen en primer lugar, desde la Antropología, la Geografía y la Investigación para la paz; sin olvidar, la Historia, la Sociología, la Psicología, la Economía, la Biología, el Derecho, etc., y todo con un esfuerzo por retomar mis planteamientos dentro del mundo del movimiento ecologista, como miembro de *Ecologistas en Acción*. Crear conciencia

ecológica desde aspectos de un paradigma pacífico: *paz mundo* y *paz neutra* (Jiménez, 2011), visualizar y comprender la *crisis ambiental* (Leff, 2007) en la que estamos inmersos. Por ello, vamos a partir de algunas premisas que queremos tener en cuenta en el hilo conductor de este libro:

a) *El valor de la constancia en el trabajo*. Hay dos formas de investigar y, por lo tanto, dos formas de hacer ciencia: los que estudian determinados fenómenos y no vuelven nunca a ellos y los otros -en los que me incluyo- que nunca damos por acabada una investigación. El ejemplo a seguir era Juan Ramón Jiménez, el ilustre poeta, que no daba nunca por acabados sus textos. Decía Juan Ramón Jiménez:

«No pretendo, ni quiero, ni debo, ni puedo acabar nunca mi obra. Mi verdadera obra es ‘obra en marcha’, ‘imaginación en movimiento’. Poetizar es abrir siempre y no cerrar nunca».

Continuamos con lo que comenzamos hace muchos años y lo vamos a seguir haciendo en los próximos con la misma entereza y fortaleza moral que nos acompaña. Todos estos temas de *Antropología ecológica* van a ser tratados desde la interdisciplinariedad, es decir, desde la Educación, la Geografía, la Antropología y otras ciencias sociales y humanas; todo ello de forma transversal desde la Investigación para la paz. Vamos a intentar, hagamos el esfuerzo y pensar de forma distinta la lógica del *sistema capitalista*.¹

b) *El mito de los extremos*. Hoy vivimos en sociedades de extremos: no hay punto intermedio o conmigo o contra mí. O eres de mi bando o eres del otro. La neutralidad no existe. Los espacios intermedios se ven sospechosos. Escribía a finales de los noventa en mi tesis doctoral y allí deje plasmado lo siguiente:

«Es preciso desterrar la corrupción política, resolver los conflictos de intereses mediante el diálogo y la negociación, dar prioridad a los problemas sociales, eliminar la impunidad de las autoridades públicas y de todos los poderes fácticos y propiciar la capacidad de los ciudadanos para ejercer el debido control del poder» (Jiménez, 2004a).

Releía esto hace unos días y viendo España en la situación en la que se encuentra desde el 2012 no deja de ser presuntuoso situar una década antes los problemas que nos han llevado a la crisis social (económica, política y cultural) en la que nos encontramos en la actualidad. En España se debería trabajar desde una óptica de *paz*

¹ No vamos a ser políticamente correctos, vamos a llamar las cosas por su nombre. Los eufemismos no son propios de esta época, vamos a intentar contribuir a los enriquecimientos de estudios sobre vulnerabilidades y su relación con lo ambiental, en el marco de lo que se viene en llamar las nuevas geografías ambientales de los territorios de vulnerabilidad que buscan el reconocimiento y la intervención de todos los seres humanos.

neutra.² Deberíamos ser *trabajadores* de la *paz*, de la *ecología* o del *género*, es decir, cuando uno no suele implicarse con los extremos, suele ser visto como un cobarde o, mejor aún, como algo sospechoso. Sin embargo, consideramos que desde la constancia de un trabajo serio y responsable podríamos tener posibilidades de conseguir un mundo más justo y perdurable. *¿Cómo ser neutral?* En este libro vamos a dar muchas claves que pueden ayudarle a buscar mecanismos creativos y neutrales para trabajar en el territorio que uno habita y no permitir que los políticos, constructores, depredadores del territorio, etc., destruyan nuestro hábitat donde debemos sobrevivir y así esperamos dejar a nuestros hijos un mundo más justo y sostenible.

c) *La corrupción*, la madre del cordero y destructora de lo ambiental. Hace unos años, en una noticia del periódico *El País*, se señala que ‘La japonesa Oki detecta irregularidades en su filial española que le costará 82 millones’. El presidente de la compañía, Hideichi Kawasaki, informó:

«[...] que su filial española ha exagerado sus cuentas, lo que afectará negativamente a sus resultados y tendrá un impacto en las cuentas de todo el grupo de 8000 millones de yenes (82,6 millones de euros). Lo interesante es cómo termina la noticia, «Es bastante probable que el causante haya sido una *conducta individual* y no un *comportamiento generalizado* en la empresa» (*EL PAÍS*, 2012).

Para España, mi experiencia me dice y mi actitud positiva me demuestra que la corrupción es una conducta individual y no es un comportamiento generalizado. *¿Existe un futuro para los españoles?* Si uno cree en esto debe pensar en seguir luchando desde sus esferas e intentar desvelar las conductas corruptas. No existe un comportamiento generalizado de corrupción aunque los medios de comunicación pretendan dar esa sensación. Para conseguir esto creemos que con más justicia y a fuerza de Código Penal se irá creando una Cultura de paz, que debería ir acompañada por una Educación [neutral] para la paz y los valores, una Educación ambiental, Coeducación, etc., desde la Escuela, donde Educar sea «aprender a criticar». Sin crítica no hay proceso de enseñanza-aprendizaje, y por lo tanto no hay futuro.

❖ Sobre el libro

Este libro tiene el siguiente desarrollo y sus contenidos han sido incluidos en una asignatura, para facilitar dichos conocimientos a mis estudiantes del Grado de Antropología Social. Hoy Bolonia nos lleva a 6 créditos de conocimiento por asignatura, no sabemos si es lo correcto, pero tenemos la obligación legal de hacer

² Entendemos por *paz neutra* como la forma que hemos encontrado para luchar contra la violencia cultural y simbólica que legitima las violencias directas y estructurales (Jiménez, 2011).

todo lo posible, para conseguir que un estudiante salga de nuestras aulas teniendo los conocimientos pertinentes que nos ayuden a tener un conocimiento crítico frente a la destrucción sistemática de la Tierra.

Por ello, el libro está distribuido en cinco temas. Este libro ha sido ensayado durante varios años con mis estudiantes del Grado de Antropología social, así que se ha tenido en consideración su opinión y valorado el carácter crítico de muchos de estos contenidos. Por la experiencia de haber sido probados en las clases, ajustados y matizados a través de sus críticas, consideramos oportuno señalar que los contenidos pueden ser útiles para comprender qué puede hacer la Antropología por la Ecología y viceversa. Señalar que nunca he aprendido más y en menos tiempo que con un buen libro sobre la materia que fuera. No entiendo el pudor que tienen muchos profesores universitarios en proponer un libro de texto para su asignatura.

Además, los contenidos y los métodos de la Antropología ecológica han sido diseñados como ejes de reflexión, propiciando la crítica al conocimiento, sustituyendo el conocimiento transmitido por la crítica constructiva e integrando programas por medio del trabajo colectivo.

¿Por qué la Antropología? Porque las transformaciones de la vida social (que se deben en primer lugar a la interrelación mutua entre los procesos globales y locales) la Antropología necesita un cambio de paradigma. Aquí pretendemos redefinir las metas y metodologías de investigación de nuestra disciplina conforme a las nuevas condiciones de una epistemología materialista, pensamientos críticos y fenomenológicos de la vida social, donde la teoría de sistemas, el holismo ecológico y el pensamiento de la complejidad se amalgame para construir un nuevo marco conceptual y *práxico* de la realidad. El primer paso para salvar la Antropología del estancamiento, tanto epistemológico, ontológico y metodológico, -nosotros añadimos sociopolítico o axiológico-, es captar las realidades socioculturales estudiadas en su complejidad (desde una perspectiva global) lo que requiere diálogos interdisciplinarios y estudios multidimensionales.

Desde donde venimos, Bohannan y Glazer (2010) señalaban en su libro sobre *Antropología*, que en el Postulado de 1973 al Postulado 1988 «que la dirección de la antropología no está tan clara como era». Es decir, el incremento del número de disciplinas ha conseguido nuevas especialidades, con el resultado de que parece más difusa que entonces. Es decir, «[...] en lo que se refiere a la antropología, es casi más difícil eliminar ideas que ya no interesan sobre la literatura que obtener nuevas ideas productivas; así, parte de la discusión teórica, la mayor de la que nosotros queríamos es más crítica que constructiva, y estudios enteros se han dedicado a eliminar las nociones sobre teorías moribundas» Bohannan y Glazer (2010).

Tenemos que construir un nuevo pensamiento crítico, como señala Josep Llobera «el antropólogo tiene responsabilidad social», ya que la mayor parte de los antropólogos comparten la idea de que la Antropología traicionó los ideales del humanismo. Pero nosotros somos más partidarios de las ideas de Marvin Harris, cuando nos dice que los «antropólogos que no usan activamente sus habilidades y conocimientos para lograr lo que ellos creen que es una solución, no hacen más que facilitar que los que creen lo contrario se impongan. Estos antropólogos son también parte del problema».

¿Por qué recuperar la Ecología para la Antropología? Porque la crisis ambiental comienza a traspasar responsabilidades a los individuos que antes asumían el Estado o las empresas, esto lleva a un nuevo paradigma que nosotros llamamos en este libro *paradigma pacífico*, que exige forzosamente una(s) nueva(s) cultura(s), para llevarnos a un *paradigma ambiental*.

Hoy una Antropología (que pretenda ser moral y ética), presenta todo un conjunto de ideas y materias interdisciplinares que ayudan a entender lo frágil que es el ser humano con una naturaleza en crisis, pero que destaca el cultivo de la razón. Son muchos los temas que uno debería tratar en este libro como: la humanidad ante los dilemas globales; por una cultura de la naturaleza: la necesidad de frenar el deterioro del ecosistema; desarrollo sustentable, equidad y justicia social, sin embargo, intentaremos acotar las temáticas para evitar la dispersión y la superficialidad de desarrollar los temas que presentamos.

A la hora de construir el libro hemos realizado un orden desde la Antropología ecológica, que sigue un planteamiento evolutivo de dicha disciplina, desde el corto al largo plazo. Pensamos que dicho enfoque facilita la asimilación de categorías y conceptos a casos generales, sin que podamos perder la claridad expositiva y sobre todo manteniendo la conexión con la realidad.

Toda realidad debe ser presentada y analizada desde las siguientes líneas de trabajo, que se hacen patentes en este libro: a) *Reflexiones teóricas* sobre las temáticas de fronteras culturales en el actual contexto de globalización neoliberal y las dinámicas que se oponen al enfrentar lo ambiental; b) *Propuestas de carácter metodológico* en especial la necesidad de implementar formas de Etnografía con otras metodologías más útiles desde la perspectiva ambiental, como es el caso de *Método Transcend* y c) *Señalar los estudios de casos* recogidos en muchas investigaciones y que nos ayudan a comprender lo local en un mundo globalizado.

Las ideas las hemos estructurado en un texto guía diseñado, bajo la experiencia pedagógica y antropológica de más de veinte años de trabajo universitario, donde debe ser considerado como un ejercicio de cartografía, como situar unas coordenadas exploratorias de las que la curiosidad del estudiante -del investiga-

— pueda motivar nuevos desplazamientos a otros temas. Igualmente, creemos pertinentes los ejemplos de investigación y distintos paradigmas teóricos que nos pueden ayudar a entender la complejidad en la que nos movemos. Por ello, cada capítulo comienza con el título y una breve introducción que sintetiza su contenido. Nuestro propósito es ofrecer algunas alternativas que nos ayuden a consultar y ver lecturas complementarias para profundizar en la información que ofrece este libro. Les animo a rastrear y ampliar las ideas que esbozamos dentro de esta obra y animarles a continuar profundizando en dichas ideas en la bibliografía que aparece al final, que pretende *hibridarnos* y *amalgamarnos* con otras disciplinas. Todo esto es un recurso que obedece a una necesidad de orden metodológico que siempre hay que tener en cuenta.

Este libro lo constituyen los siguientes contenidos:

- *Capítulo primero*, intenta señalar el objeto de estudio de la *Antropología ecológica*, su ámbito de estudio, señalando las perspectivas ecológicas y adaptaciones humanas, sin olvidar la importancia de la diversidad de los ecosistemas.
- *Capítulo segundo*, planteamos la posibilidad de exponer los distintos enfoques de la Ecología cultural y los distintos evolucionismos y neoevolucionismos dentro de la Antropología social y cultural. Hacemos especial énfasis en el materialismo cultural y la Antropología ecológica, buscando algunas respuestas a los principales problemas que puede tener lo ambiental, a través del ecologismo simbólico, el *ecofeminismo* y el *ecopacifismo*.
- En el *capítulo tercero*, es quizás el capítulo más propositivo, al plantear los problemas humanos y su relevancia en distintas investigaciones ecológicas. Consideramos que constituye un esfuerzo de prospectiva antropológica pensar en el futuro de los conflictos ambientales que va a sufrir la humanidad en los próximos años.
- *Capítulo cuarto*, nos coloca dentro del trabajo de campo de la *Antropología ecológica* o *Etnoecología*, señalamos los planteamientos más importantes de la etnografía, observación participante y entrevistas, intentando conectar, más que con las técnicas, con dos planteamientos metodológicos: la *Teoría Fundamentada* y el *Método Transcend*; que nos puedan ayudar a ir desvelando las distintas formas de violencia que podemos encontrar en la relación del ser humano-no humano con la ecología.
- *Capítulo quinto*, intentamos realizar un desarrollo del *Método Transcend*, haciendo un análisis, estudio y diagnóstico de un conflicto meso. Para ello, utilizamos el caso del Valle Contaminado en Perú, como ejemplos de la economía extractiva de toda América Latina. Este ejemplo pretende ubicarnos en un escenario holístico dentro de una realidad regional.

Igualmente, intentamos conectar varios conceptos de violencia ecológica y la paz ecológica [gaia] interactuando con el concepto de violencia simbólica e incorporando los idealismos en otras formas de plantear alternativas de lo ambiental, y para ello utilizamos el caso de la Vega de Granada (España).

Todo ello nos anima a buscar un cambio de paradigma dentro de la Antropología Social y Cultural partiendo del diálogo interdisciplinar y de las perspectivas multidimensionales en distintas investigaciones, recuperando planteamientos propios del Materialismo cultural, Ecologismo simbólico, Antropología para la paz (*Ecopacifismo*) y Antropología del género (*Ecofeminismo*). En fin, siguiendo, cómo no, a Clifford Geertz, consideramos que la Antropología Social y Cultural está en una situación ideal si puede recordar ahora lo que en una isla del Pacífico era tan fácil de olvidar: *que la Antropología no está sola en el mundo*.

O, como decía Antonio Machado, «para que la sociedad cambie, antes tienen que cambiar sus ideas». Nos llaman utópicos, pues este libro está dedicado a todas las personas que piensan que las cosas pueden hacerse mejor. Hace tiempo la Psicología y la Psiquiatría proscribieron la etiqueta de «loco» y se ha optado por usar el concepto de «desadaptados mentales», a saber lo que significará eso, desde entonces nadie ha vuelto a insistir en el delirio, los sueños desbordados, la pasión por la vida y la locura de ser utópico.

Por último, pretendemos señalar que no hay caminos, no hay modelos que echarse a la boca, sólo búsqueda, preguntas y muy pocas certidumbres. Lo más importante, y lo que nos motiva a seguir luchando, es que sabemos lo que no queremos para nosotros y nuestros hijos. Hoy tenemos la sensación de que la Humanidad ha vuelto a redimir un falso equilibrio, que consagra lo común, la medianía y lo corriente y ha dicho adiós a la empatía, la creatividad, la noviolencia, en definitiva, la paz y sobre todo vivida con utopía. No crean, muchas veces en la vorágine de la vida uno ve muchas sillas en el camino, como decía Silvio Rodríguez, y te tientan para que te sientes y desistas, pero mi conciencia, mi moral y mi ética, me animan a seguir luchando por un mundo más justo lleno de dignidad y respeto para todos los seres humanos como especie en su territorio.

FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA
Nívar (Granada), 11 de agosto de 2016

CAPÍTULO I

ÁMBITO Y OBJETO DE ESTUDIO DE LA ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA

La Antropología es transversal. La cultura es neutral y son los seres humanos (con sus relaciones positivas, negativas o neutras) los que se adaptan al territorio. La cultura ejerce de bisagra entre lo social y lo ambiental. La Antropología -para nosotros ciencia; para «otros» saber-, depende de los diferentes planteamientos epistemológicos que de ella se hagan, está íntimamente ligados con el espacio terrestre y con las personas que se relacionan. Para nosotros esto significa reconocer un objeto propio de estudio antropológico. Lo anterior quiere decir que debemos centrar nuestro interés en la categoría «cultura», tal como se nos presenta, es decir, como un producto histórico. La Antropología debe contentarse con aquello que le es específico, es decir, con la «cultura». El campo y el punto de partida para la identificación de la Antropología científica es la «cultura» a explicar y a teorizar.

La correcta interpretación de la «cultura» -en su génesis, funcionamiento y evolución-adaptación- depende de la forma en que hayamos definido previamente las categorías analíticas sin las que sería imposible desvelar el todo mediante un proceso de síntesis. Por ello, definir claramente el objeto de una ciencia equivale a construirle un sistema propio de identificación de categorías analíticas que reproduzcan, a nivel de la idea, la totalidad de los procesos tal como tienen lugar en la realidad. Por ello, nuestra idea de Antropología ecológica, la búsqueda de un nivel de teorización sólo es posible a través de un esfuerzo de abstracción al que puede llegarse por mediación de las categorías que definen cada realidad. Muy importante, la teorización exige un esfuerzo de elaboración de ideas que de algún modo resulta independiente de los ejemplos que le sirven de base.

Los párrafos anteriores constituyen una síntesis de lo que pretendemos desarrollar. Existen varios grupos de definiciones. La Antropología produce algunas diferencias en cuanto al objeto de estudio (cultura, símbolo, diversidad cultural, etc.), y en cuanto al método sucede otro tanto de lo mismo. Debido a los problemas derivados del expansionismo disciplinar (la Antropología viene saliendo formalmente mal parada de esta dialéctica), muchas definiciones de esta disciplina tratan de cuadrar el círculo forzando la aparición de murallas defensivas en los bordes de la disciplinas.

En este caso que nos ocupa suelen tratarse de definiciones que priman el concepto de símbolo -quizás ritos o signos- como resultante de la interpretación de la totalidad; otras definiciones abogan abiertamente por una Antropología más humana que busca puntos de encuentro con el ambiente, que pertenece al conjunto de las Ciencias Sociales -donde nos movemos nosotros- y que es una Antropología que sólo puede avanzar en un marco interdisciplinar y sin barreras artificiales entre disciplinas.

En este capítulo pretendemos hacer una construcción de las distintas perspectivas ecológicas y sus adaptaciones por parte del ser humano sin olvidarnos de la importancia que tiene analizar la diversidad de los ecosistemas que configuran una diversidad de culturas.

La Antropología ecológica se ha desarrollado como disciplina académica en torno a diversos debates, de los que destacamos la superación de la dicotomía naturaleza-cultura, en el estudio de las relaciones humanas-ambientales (Geertz, 1963; Descola y Pálsson, 1996). Intentamos ver la posibilidad de construir un paradigma ecológico y su posibilidad de construir un conocimiento más operativo. Además de buscar respuesta a las distintas dicotomías entre: *Antropología-Ecología*; *Cultura-Naturaleza*; *Territorio-Ambiente*, etc., que nos permita conocer qué aporta el saber y la racionalidad ambiental a la Antropología ecológica que se encuentra en la periferia, por la condición de su objeto de estudio (lo ambiental).

Este libro pretende hacer pensar desde la Antropología ecológica como una ciencia social y humanista, donde hemos de estar atentos a todo lo que nos rodea, donde la forma de actuar implique una mente abierta a la innovación y a la búsqueda de soluciones a los problemas de la humanidad y nuevas oportunidades. Hay que dirigir la investigación hacia criterios de interés humano. Por eso, la ciencia es una forma de pensar, que intenta buscar la verdad, es decir, aceptamos la validez de la verdad, la evidencia, la ciencia se basa en probar si las cosas funcionan.

Desde la perspectiva de la sociedad occidental, y más concretamente desde la perspectiva de la Antropología clásica, el objetivo de la disciplina que nos ocupa es la búsqueda de las semejanzas que caracterizan a las diferentes manifestaciones culturales que se muestran en el inmenso escaparate mundial. De esta forma se deja atrás la perspectiva posmoderna donde se tiende al abandono del marco teórico y macrosocial en favor de la microsociología de descripción y contextualización por el consiguiente abandono del método comparado y por ende de la generalización antropológica buscadora de las «leyes» generales, que expliquen parte del comportamiento humano.

Por ello, se puede llegar a pensar que la búsqueda de una Antropología ecológica que debe ir enfocada por los caminos señalados, es decir, de análisis de las

diferentes manifestaciones culturales que se nos presentan, o si se quiere, con el objeto de abarcar el máximo nivel cuantitativo poblacionalmente hablando, la creación de unas pautas de conocimiento de Ecología, que debe realizarse desde la perspectiva de las grandes civilizaciones o de las sociedades complejas (cultura occidental, oriental, islámica, etc.), grandes núcleos poblacionales (guetos, barrios marginales, colegios, etc.). Pero qué tenemos,

«¿Y qué nos ofrece la élite internacional de la antropología? [...] Un anodino postmodernismo, [...] en el que el relativismo cultural es llevado a extremos demenciales, y en el que reina un anarquismo epistemológico total [...] Pero la antropología como disciplina que aspira al conocimiento científico no puede renunciar ni a ciertas reglas del juego epistemológico ni al cuerpo de conocimiento históricamente construido que la caracteriza» (Llobera, 1990: 16-17).

Por otro lado, le otorgamos un papel central a las condiciones materiales, sin dejar de lado a los actores sociales y los sujetos. Esto debe ser central para poder estudiar la cultura. En palabras de Díaz de Rada,

«La cultura no es cualquier cosa de todos los seres humanos, sino precisamente, un conjunto de reglas con cuyo uso las personas dan forma a su acción social. Como he apuntado, la noción de reglas, es una noción compleja, y en la vida humana se encuentra entreverada con esa inmersa red de realidades interpuestas que llamamos representaciones: personas que, en su acción reglada, representa cosas; mueven martillos o palas o teclados en cuyo diseño han intervenido múltiples representaciones; [...] Pero el hecho de que esa noción sea compleja, multiforme, y en ocasiones ambigua, no implica que sea predecible. Por el contrario, es justamente ese hecho el que debe animarnos a concretar sus complejidades y depurar sus ambigüedades» (Díaz, 2010: 59).

Sabemos que el materialismo cultural es una explicación material de los fenómenos culturales. Y que como explicación material nos aporta información útil y necesaria para los estudios etnográficos, esto es lo importante, y no negamos que puede resultar insuficiente si no se incorporan otro tipo de análisis más interpretativos y simbólicos. Pero lo material debería ser lo principal en cuanto trabajamos en Antropología ecológica.

Este libro pretende promover un conocimiento opuesto al hegemónico. No queremos interpretar el mundo, queremos cambiarlo, transformarlo, intentarlo por lo menos. Sabiendo que el mundo vive dentro de la mitología e historia, identidad y máscara, fragmentalismo y reflexión: tales parecen ser los parámetros y baluartes donde debe comenzar nuestra lucha.

1. INTRODUCCIÓN

Queremos partir de la idea que «educar» es «aprender a criticar», no partir de esta premisa nos obliga a considerar que no es posible cambiar las cosas. Por ello, para explorar los términos que vamos a exponer en este libro de Antropología ecológica es muy importante hacer una relación entre *las ideas* y *las prácticas*, entre el pensamiento único de cada periodo histórico y los otros mundos posibles propuestos por nuevos pensadores de cada periodo, es necesario dotarse de un aparato crítico que debe combinar herramientas analíticas y conocimientos históricos, geográficos y antropológicos.

El objeto de estudio de la *Antropología ecológica* es el conjunto de interacciones entre el sistema ambiental y el sociocultural en el territorio, prestando atención a la complejidad de esas relaciones con objeto de evitar causalismos unilineales y determinismos simplistas.

Por ello, la Antropología social y cultural se ocupa de las descripciones y análisis de las prácticas culturales [...] del pasado y del presente (Jiménez, 2011). La Etnografía, [...] describe e interpreta las culturas existentes hoy en día. La comparación de estas descripciones e interpretaciones permite formular hipótesis y teorías sobre las causas de las similitudes y diferencias culturales del pasado y del presente (Harris, 1987). Pero como señala Oscar Lewis, sólo se puede llegar a un ser humano, que ignora todo

«Un hombre de idea es así desde su nacimiento. Quien tiene idea sabe lo que está pasando, pero el que no, así como nace, se muere; siempre como un niño. Muchos aprenden algo, pero no son nadie. Ahí están, como si nada. [...] Esos hombres son como ideas muertas; no aspiran por saber algo, ni porque sus hijos ni por nadie. Vaya, no aspiran a nada; ni de lo bueno ni de lo malo. Pues yo juzgo que esos son hombres muertos completamente. Aquí decimos que “son un bola de carne con ojos”» (Lewis, 1993: 3).

En Antropología, cuando quiere hacer epistemología, nos debemos referir a la producción de un conocimiento científico, el cual contiene algunas reglas propias del método científico, algunos ejemplos de estas reglas son: *la científicidad*, *la objetividad* y *la neutralidad*. Si desde un inicio partimos de que no existe la *objetividad* ni la *neutralidad*, comenzamos a tener un problema. Abandonamos el campo de la ciencia y nos introducimos en otros campos de saberes o fuera de la propia ciencia social y humana. Por eso, señalamos *tres ideas* que nos deben acompañar en este libro, para no perder el sentido común:

a) El premio Nobel de Química de 2012, Robert Lefkowitz, ha criticado en su discurso en la Academia Sueca «las perniciosas tendencias anticientíficas» de

aquellos que se niegan a aceptar la *teoría de la evolución o la existencia del calentamiento global* (Expreso, 12 de diciembre de 2012). Hay creencias con más capacidad de convicción que la propia ciencia que conforman modelos, normalmente morales, fundamentados en asociaciones erróneas, «desarrollo = trabajo», pero que si se discuten, ponen en cuestión toda la estructura social que soportan. Creemos que el desarrollo es infinito, esta creencia, símbolo, superstición, prejuicio, soporta, cuando está bien anclado, los envites del sentido común. Como seres humanos, nos cuesta reconocerlo, para la mayoría de nosotros lo importante no es saber la verdad, sino que nos complazca la mentira «desarrollo = trabajo». Nos puede más el miedo de poner en cuestión un *paradigma neoliberal* vigente que la satisfacción de crear uno distinto: *paradigma ecológico y pacífico*,³ mejor y más justo y sustentable para el conjunto de la humanidad.

El calentamiento global es el síntoma más claro de la *crisis ambiental*. Es el resultado de un proceso creciente de acumulación destructiva de la naturaleza -de materia y energía- generada por todos los procesos de producción industrial y de destrucción de los ecosistemas mundiales. Y es un síntoma claro de crisis del conocimiento, ya que suelen poner en duda el consenso científico sobre la naturaleza antropogénica del fenómeno del calentamiento global que representa un peligro para la civilización. El CO₂ es el principal problema de la ecología global, sin embargo, las multinacionales y muchos Estados se dedican a publicitar y financiar grupos «negacionistas» del fenómeno y siembran dudas sobre la ciencia. Sin embargo, qué estamos observando, pues: unos costosos incendios forestales (Canadá en mayo de 2016), huracanes más intensos, terremotos, importante reducción de la producción de alimentos, sequías extremas, continuo derretimiento del Ártico; un drástico aumento en niveles oceánicos y más inundaciones, etc.

Tenemos que ser valientes y decir: el cambio climático es incompatible con el capitalismo avanzado que estamos viendo. Necesitamos otro patrón energético, que ya está en curso y que tenemos que desarrollar (solar, eólica y geotermia) saldrán de esas entrañas, y transformará un capitalismo avanzado sostenible que pueda regular, gestionar y transformar todos los conflictos e intereses que dan sustento a lo antropogénico del calentamiento global.

b) Al autor de este libro le preocupan principalmente dos temas, *la crisis ambiental* y *el crecimiento poblacional* -el incremento considerable de la pobreza-. Cuando trabajamos por América Latina y hablamos de pobreza, señalamos los porcentajes, indicamos el *Coefficiente Gini*, etc., si a esto le sumamos la crisis ambiental, la contaminación, el expolio de los recursos naturales, rápidamente te señalan como marxista, comunista o, mejor aún, un aliado de la Venezuela de

³ Nosotros no separamos la ecología y la paz, e incorporamos el feminismo, como tres campos de batalla donde se juega el futuro de la humanidad.

Chaves o de los Hermanos Castro. Es algo que me tiene desconcertado. Esto siempre me ha preocupado, por esa razón hay que intentar tener un discurso científico y evitar que te ubiquen, hecho que señalaba recientemente un economista nada sospechoso de ser marxista, Paul Krugman, con estas dos ideas:

«Miren adonde miren estos días verán que el marxismo está en auge. Bueno, vale, a lo mejor ustedes no; pero los conservadores sí. Si mencionan siquiera la desigualdad de rentas, les tacharán de ser una reencarnación de Iósif Stalin; Rick Santorum ha declarado que todo uso de la palabra ‘clase’ es un ‘discurso marxista’; por ejemplo, George Will dice que la única razón por la que los progresistas defienden el tren es que pretenden ‘reducir el individualismo de los estadounidenses a fin de predisponer más al colectivismo’» (Krugman, 2014: 23).

Y continúa, esperando que el Organismo de Protección Medioambiental (EPA, por sus siglas en inglés) anuncie las normas destinadas a frenar el cambio climático.

«[...] la locura climática de la derecha se ha centrado principalmente en atacar a la ciencia. Y ha sido todo un espectáculo: a estas alturas, casi todos los afiliados al Partido Republicano defienden la opinión que el cambio climático es un engaño gigantesco que demuestran que el planeta se está calentando -el 97% de la literatura sobre el tema- son el producto de una inmensa conspiración internacional» (Krugman, 2014: 23).

Conclusión, si a usted le preocupa *la crisis ambiental y la pobreza* (el incremento de la población), lo siento, es usted un marxista o tiene tendencias sospechosas de ser comunista. Nada de *pobreza* (lo puede llamar desigualdad, por si quiere despistar a alguien) o de *crisis ambiental*, busque otros temas para entretejer su vida, esos dos temas son sospechosos, sólo aptos para gente muy valiente, ya que entender la crisis como uno de los paradigmas más utilizados en los últimos años. Por un lado, aporta la idea de ruptura con lo anterior, por otro una valoración negativa de peligro, miedo, etc., por eso se dice crisis ambiental, financiera, económica, alimentaria, etc., Las crisis siempre son históricas, cíclicas y multidimensionales (Jiménez, Salgado y Castillo, 2014).

El paradigma ecológico invita a considerar las causas a manera de bucle, es decir, a entender que la relación de causa-efecto no es nunca lineal, sino es la alimentación de causas reversibles y flujos transformados que se accionan el uno al otro constantemente. No existe crisis económica (reflejada en la pobreza) sin crisis ambiental pero tampoco crisis ambiental sin crisis económica. En este contexto, la retroalimentación cibernética o *feedback* negativo postula que el efecto hace bucle con la causa, y podemos señalar que el efecto retroactúa sobre la causa. Las causas no son exteriores ni superiores a los objetivos.

En el ambiente actual, la materialidad de nuestros entornos ha puesto la cotidianidad en una prisión que no permite, la vida sin consumos desmedidos de agua, electricidad, sustancias energéticas, entre muchas otras. La expansión del capital, pero también las emergencias culturales de modos de vida consumistas y despreocupados se nutren la una de la otra todo el tiempo. El problema de la crisis no puede llevar un calificativo determinado como «ambiental» o «económico», pues es más bien un problema sistémico. Este espacio es a la vez un espacio de creatividad, de propuestas y de armar planes que permitan superarlas. Como señala Jiménez,

«[...] el espacio se olvida muchas veces, es un todo único, sistémico y dialécticamente interactivo y mutante que requiere planificación holística e integradora (trans-disciplinar)» (Jiménez, 2004a).

c) En su libro «El mito de la máquina» Lewis Mumford, profesor de Stanford y del Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT), defendía que no son *las tecnologías* o *las máquinas* las que cambian el mundo, sino que *«las ideas prevalecen a aquellos y son, en definitiva, el motor real de las transformaciones de la humanidad»*.

Hace dos años, una alumna me decía que por favor, no le explicara el materialismo cultural y no criticara la Antropología simbólica, de tal forma que se levantó del asiento y se marchó. No soportaba mis explicaciones y argumentos. Este tipo de fundamentalismo en la Universidad siempre me ha llamado la atención. ¿Cómo jóvenes universitarios pueden negarse a aprender otras teorías y otros planteamientos científicos que *pueden* ser válidos? Estos jóvenes han llegado a la verdad absoluta y por lo tanto no necesitan otro tipo de explicaciones. Morin piensa que,

«Pero a la complejidad le ha costado emerger. Le ha costado emerger, ante todo, porque no ha sido el centro de grandes debates y de grandes reflexiones, como por ejemplo ha sido el caso de la racionalidad con los debates entre Lakatos y Feysabend o Popper y Kuhn. La científicidad, la falsabilidad, son grandes debates de los que se habla; pero la complejidad nunca ha sido debatida» (Morin, 2007: 57).

Cómo desarrollar ideas si negamos el debate. Las ideas prevalecen y las máquinas van siendo sustituidas. En este libro pretendemos buscar un camino de conexión entre Antropología [ecológica, pacífica y feminista] y los debates científicos. No pretendemos realizar una proximidad entre Literatura y Antropología, que parece que se complementan y por instantes se solapan. No pensamos que el camino de la ficción, en muchas ocasiones, puede ser más útil que la mera descripción científica. *Somos científicos* y no narradores de la vida de determinado ser humano que vive en un territorio concreto.

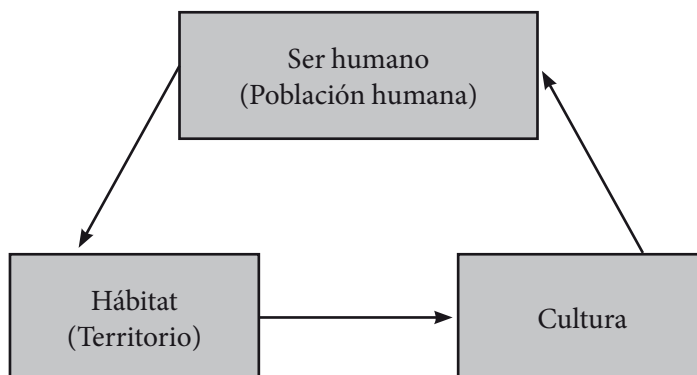
Podemos ir apuntando algunas etapas de una epistemología de Antropología ecológica que aportan el carácter científico que asume su campo de estudio, de forma sucinta, en cinco apartados:

- a) *Su campo de estudio*, ya que si se estudia la humanidad con sus características físicas, biológicas y culturales desde una *visión holística y comparativa* se puede comprender la naturaleza humana y así explicar los conflictos en el ambiente natural (es el teatro en el que la especie humana evolucionó y al que su fisiología y su comportamiento están finalmente adaptados).
- b) *Los datos que aporta sobre problemas actuales* como la pobreza, el sexismo, el subdesarrollo, la esclavitud, la explotación, la violencia, el racismo, la xenofobia, las migraciones, los conflictos internacionales, las guerras, el consumo, el papel del dinero, etc., se convierten en conocimientos antropológicos necesarios para alcanzar objetivos humanitarios. Añadir todas las temáticas ambientales: cambio climático por la acción humana; la amenaza sobre los conocimientos tradicionales de los ecosistemas; la expansión de las políticas neoliberales en el terreno de la gestión ambiental y su impacto en los recursos y en las poblaciones locales; la privatización de bienes públicos como el agua, aire, etc.; la manipulación genética; la relación asimétrica entre expertos y no expertos, etc.
- c) *La observación participante* como método de estudio, puesto que el antropólogo se integra en la sociedad que estudia y recoge datos de forma directa conviviendo con la comunidad objeto de investigación.
- d) *La búsqueda de un «Patrón universal»* o patrón de la sociedad que estudia para así reunir y ordenar los datos recogidos y buscar semejanzas y diferencias que le permiten elaborar un cuadro de conductas, emociones, creencias y modos de vida comunes a muchas sociedades.
- e) *El concepto de cultura* entendida como costumbres, usos, valores, religión, organización social, tecnología, lenguaje, herramientas y transportes, entre otros, que le permiten al ser humano desarrollarse plenamente en la sociedad que le rodea y, sobre todo, que le permiten adaptarse al ambiente en el que vive. La cultura es abstracta, simbólica y neutra.

Nosotros vamos a partir desde un marco teórico, llamado Materialismo cultural, según el cual la cultura evoluciona debido a factores demográficos, ambientales y tecnológicos, los tres pilares de la cultura. La Antropología ecológica trata de la relación del ser humano (población humana), el hábitat y la cultura, que nos lleve a una Ecología humana.

Bajo el materialismo, Marvin Harris dice que la cultura es adaptativa e implica al hombre en la naturaleza que le rodea para seguir sus normas, lo cual le permite sobrevivir y realizarse dentro de ella.

Figura I.1. *Elementos que construyen la Antropología ecológica*



Fuente: Elaboración propia

2. DICOTOMÍAS ENTRE ANTROPOLOGÍA, CULTURA, NATURALEZA Y BIOLOGÍA/ECOLOGÍA

Es importante partir de algunas premisas que nos deben ayudar a comprender lo que pretendemos presentar

2.1. Cultura y Naturaleza

La oposición entre cultura y naturaleza y viceversa es fruto de las categorías occidentales del pensamiento, que se basan en una concepción binaria y dual de los fenómenos. Este planteamiento está siendo cuestionado desde distintas disciplinas, como la Antropología, como otros conceptos de sexo/género, activo/pasivo, etc. Esta relación binaria puede ser parcialmente deconstruida (digo parcialmente porque romper con categorías que nos han servido como cosmovisiones nos parece de suma complejidad), ya que como señala Dolores Comas

«[...] la frontera entre naturaleza y cultura se rompe [...] Estamos caminando, pues, hacia la construcción de una nueva categorización de la naturaleza, de unos nuevos contenidos» (Comas, 1998: 124).

Por ello el debate entre naturaleza y cultura no debe entenderse como entidades separadas u opuestas, sino que debemos sobrepasar esa dicotomía para comprender la totalidad de nuestro contexto, por el entorno es un todo integrado de cosmovisiones y modelos sociales. Según Milton (1997: 13), la categoría de naturaleza sólo se puede concebir en oposición de cultura y viceversa, y la ausencia de uno de ellos también conllevaría, por tanto, a la ausencia del otro.

La cultura se crea a partir del entorno que rodea a la sociedad en cuestión, por tanto con la naturaleza. Un ejemplo al caso, lo hemos vivido en la sociedad franquista, donde hubo una época de racionamiento de alimentos, por lo que la población tenía que buscar formas alternativas de conseguir alimentos para no morir de hambre. De modo que, el cazar «pajarillos» se convirtió en una práctica habitual dentro de nuestro territorio. Una vez ya establecida la democracia, esta práctica continúa, no porque no hubiera abastecimiento, sino porque se había convertido en un hecho cultural arraigado dentro de la sociedad.

Existe un discurso transdisciplinar en la actualidad donde el paradigma ecológico gira en torno a la dicotomía cultura-naturaleza. Por ende, la cuestión sobre la posible existencia de un paradigma ecológico es más una cuestión que relaciona por un lado el conocimiento ambiental de las Ciencias Naturales y por otro lado el conocimiento sociocultural que suministra de las Ciencias Sociales. Sostenemos que todo paradigma ecológico debe demandar los siguientes puntos: a) El compromiso de una investigación-acción participante; b) Salir de la rigidez de la disciplina de la Antropología; c) Abandonar la perspectiva antropocéntrica y d) Aprender de nuevas formas de adaptarnos a lo ecológico.

Si todo el mundo quiere desarrollarse según sus necesidades, creo que sólo es posible cuando a nivel global tenemos un acuerdo sobre un nuevo paradigma ecológico que determine las actividades humanas de tal forma que se pueda hablar de una simbiosis de cultura y naturaleza. O siguiendo la noción de paradigma de Edgar Morin, la cual está a medio camino entre el sentido de la lingüística y la noción de Kuhn «el paradigma que produce una cultura es a la vez el paradigma que reproduce esa cultura» (Morin, 2004: 12), se suele hacer patente en el paradigma dominante que produce y reproduce una cultura en la que la relación cultura-naturaleza está totalmente jerarquizada, basándose en planteamientos que plantan sus raíces en el humanismo del Renacimiento en el que la visión antropológica construye una posición central y de dominación del ser humano sobre la naturaleza parecida a la noción teocéntrica predecesora.

Esta dicotomía de naturaleza-cultura hoy en día preocupa a los pensadores de varias disciplinas científicas. Sin embargo, podemos señalar que la naturaleza o el entorno, que en este caso entiendo como sinónimo de ecología,

no tiene una influencia universal en todas las sociedades, sino que, como ha afirmado Dwyer,

«[...] la capacidad de una sociedad concreta para desarrollar un concepto de la naturaleza depende de si sus miembros consideran su entorno como un todo integrado o lo dividen en espacios que les resultan familiares y espacios que les resultan extraños, y que esto a su vez depende del modo en que viven en él y lo utilizan» (cfr.: Milton, 2012: 13).

Ignod y Dwyer, entre otros, no entienden la naturaleza «occidental» como algo opuesto a la cultura, sino que depende de las interpretaciones *emic* que los nativos hagan de su entorno. Qué queremos decir con esto, no podemos partir de un marco teórico en el que supongamos el concepto de naturaleza igual para todos, ya que depende mucho si aquellas sociedades tienen o no los mismos conceptos que nosotros, o si ven la naturaleza como algo seccionado y separado o como un todo integrado (que les incluye a ellos). Todo ello, nos ha llevado a plantear algunas afirmaciones que han ido evolucionando a lo largo del tiempo:

- a) Los entornos moldean a las culturas;
- b) Los aspectos ambientales concretos moldean rasgos culturales concretos;
- c) Los modos de interactuar con el entorno moldean los modos de comprenderlos y viceversa, los modos de comprender el entorno moldean su forma de actuar con él.

Así, los antropólogos interesados en el ambientalismo buscan mostrar cómo el ambiente es construido y representado (construcción cultural de los rasgos ambientales). Por tanto, «[...] hay que realizar estudios sobre la relación entre la gente, la tierra y los recursos con procesos globales, la política y las relaciones institucionales» (Skill, 2010: 81). Nos olvidamos que la Tierra es un planeta vivo.

2.2. Cultura y biología

La cultura como característica humana es una conducta aprendida, no se transmite biológicamente como los rasgos físicos, más bien depende de la transmisión social de todo conocimiento para sobrevivir. Nuestro aprendizaje cultural depende de la capacidad exclusivamente desarrollada por los humanos de utilizar símbolos, signos que no tienen una conexión necesaria ni natural con aquello a lo que presentan. La gran diferencia entre el ser humano y los animales es el manejo del *lenguaje*, con él puede transmitir de generación en generación lo que ya aprendió, puede transmitir su pensamiento, su comportamiento, sus experiencias y abstracciones mentales al crear y utilizar símbolos. Vemos, pues, en esto una parte

que es biológica que es la preparación del aparato fonador, y otra que es la cultura y recreación de las preferencias lingüísticas, todo esto es parte de la cultura por la creación del pensamiento simbólico.

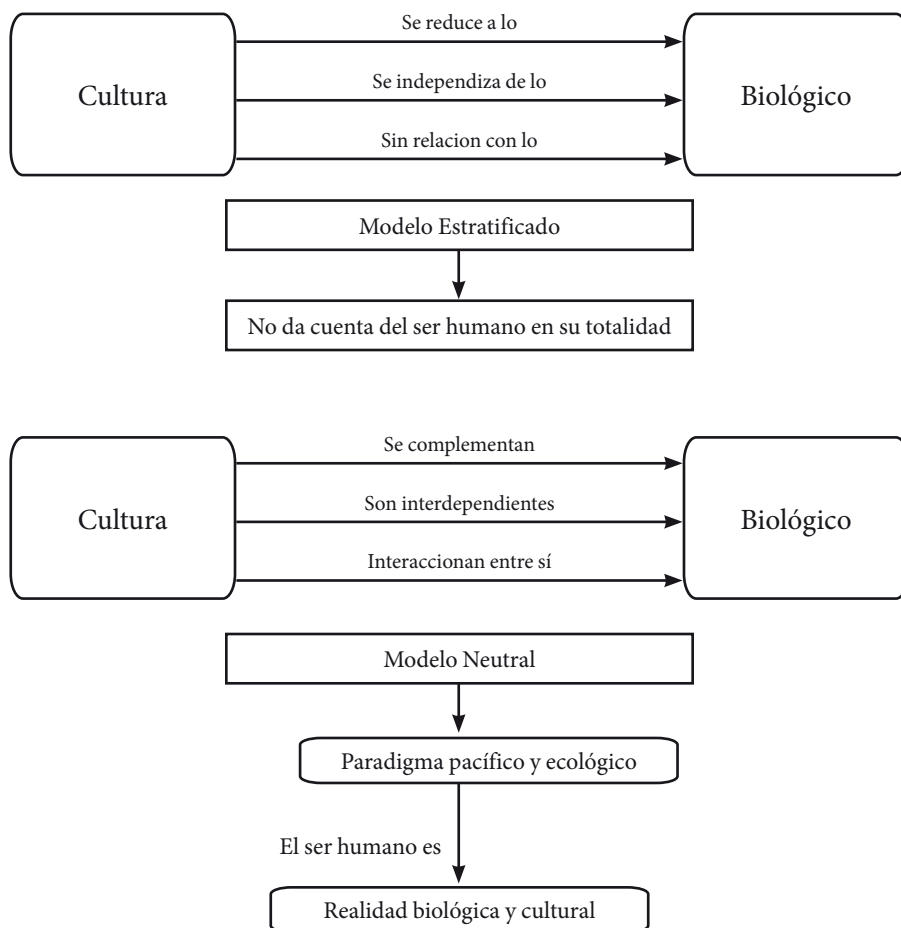
El pensamiento simbólico es exclusivo de los humanos porque es un producto de la cultura. Un símbolo es algo verbal o no verbal dentro de un lenguaje particular o dentro de una cultura que viene a representar cualquier cosa. Es decir, no se da una conexión obvia, natural y necesaria entre el símbolo y lo que simboliza. El lenguaje es una cualidad exclusiva del *Homo Sapiens*; ningún otro animal ha desarrollado nada que se aproxime a su complejidad. Los símbolos suelen ser lingüísticos, sin embargo, hay también símbolos no verbales como las banderas, que representan países o el agua bendita, un fuerte símbolo del catolicismo.

Si seguimos utilizando el mecanismo de la autoobjetivación, como la tendencia a percibir el propio cuerpo conforme a características externamente percibidas. Nuestro proyecto es la resignificación del lenguaje.

La cultura se distingue de la biología en un aspecto concreto: la forma en la que codifican información. La información genética -y por tanto biológica- se realiza por la combinación de bases nitrogenadas (timina, guanina, citosina y adenina) y son la esencia de las cadenas de ADN. Por otro lado, la cultura se sustenta en el lenguaje (comprendido este en su significado más amplio, incluyendo lenguajes no verbales) que encuentran una forma más flexible de reproducción. La cultura tiene la peculiaridad de que no necesita exclusivamente de la selección natural para cambiar. Se reordena y se combina cambiando la conducta de las personas sin la necesidad de que se produzca una modificación en el orden genético. Esta es la oposición (parcial porque unos necesitan de los otros para existir) entre memes y genes (Yáñez, 2001).

Esta Figura I.2., nos lleva a un debate muy extendido dentro de los especialistas de las Ciencias Sociales que tienden a ignorar de modo deliberado la biología y a sobreestimar la importancia de la cultura, como en el caso bien conocido de Margaret Mead (1961: 475-482), quien sostuvo que el comportamiento sexual es producto del aprendizaje cultural y no de un determinismo biológico. Derek Freeman atacó firmemente esta posición en un trabajo crítico profundo de los datos, métodos, lógica y conclusiones de Margaret Mead, donde reafirmó la importancia de los factores biológicos.

Figura I.2. Relación entre cultura y biología



Fuente: Elaboración propia.

Nosotros buscamos un punto intermedio entre ambas posturas extremas, ya que consideramos que esto es una meta-cultura que trasciende las posiciones cerradas. Tiene naturaleza primaria (biológica) y una secundaria (cultural), cuya relación no es dicotómica sino dialéctica. La creación de esta meta-cultura necesita del conocimiento antropológico, pues es éste el que se dedica al análisis de la cultura como objeto de estudio. Si la cultura y la biología están relacionadas no implica que los comportamientos sean naturales, determinados biológicamente y, por lo tanto, fuera del ámbito de la libertad y del ejercicio cultural.

Partimos de una relación que nos lleva a concretar una *cultura* que se reduce, se independiza y se relaciona con lo *biológico*, donde se puede crear un *Mode-*

lo estratificado que cuenta con el ser humano en su totalidad, como una unidad total que interacciona con la naturaleza. Sin embargo, buscamos una cultura que se complemente, se interrelacionan y es interdependiente para llegar a un *Modelo neutral* que nos llevará a un paradigma pacífico y ecológico donde el ser humano se *hibrida y amalgama* entre la realidad biológica y cultura.

Busquemos *paz neutra* entre cultura y biología, no somos sólo los genes que tenemos, el entorno y la cultura modulan nuestro desarrollo personal. Pongamos que un 50% son los genes que tenemos, pura biología y el otro 50% es el ambiente que nos rodea, cómo nos educan, cómo comemos, si tenemos creencias, etc.

Por último, señalar que en las epistemologías occidentales, resulta impracticable no recurrir a algún tipo de dualismo. Desde la construcción del lenguaje dualista, cualquier intento de huir de un dualismo acaba por invocar uno nuevo. Para Deleuze y Guattari, si recurrimos a un dualismo es para recurrir a otro.

«Siempre se necesitan correctores cerebrales para deshacer los dualismos que no hemos querido hacer, pero por los que necesariamente pasamos [...]. Los dualismos son los muebles que siempre desplazamos» (Deleuze y Guattari, 2006: 25).

Por lo tanto sería buscar puntos de encuentro que nosotros llamamos paz neutra (buscar de eliminar la violencia cultura y simbólica) entre el materialismo y el idealismo; entre el individuo y la sociedad; y, entre lo cuantitativo y lo cualitativo. Todo esto se puede encontrar en Clifford Geertz (1997) pues para él la cultura es objetiva y subjetiva. En los últimos textos de Pierre Bourdieu y Loïc Wacquaant (1995) cuando proponen la lógica relacional para acabar con la dicotomía individuo-sociedad; objetivo-subjetivo, nos señalan que la realidad existe, por decir en estas palabras, dos veces, en las cosas (nosotros llamamos material) y en las mentes, en los campos y en los hábitos, dentro y fuera de los agentes.

3. ANTROPOLOGÍA Y ECOLOGÍA: BUSCANDO PUENTES

3.1. Antropología social y cultural

Ser críticos hoy es estar en la intersección de varias disciplinas, como, en realidad, se tiene que ser en cualquier otra disciplina. No se puede ser antropólogo solo en la forma en que clásicamente lo dijeron Boas y Lévi-Strauss (García Canclini, 2012). Por ello, nos cuesta pensar en teorías que no tengan un concepto detrás, que no traten de imponerse a las imágenes, en el sentido que Lévi-Strauss decía que la ciencia no es tan distinta de la magia, lo que pasa es que la magia tiene un conocimiento sumergido en imágenes.

La Antropología es una ciencia social y humana, es decir, una parte de una Ciencia Social unificada. El objeto de estudio de la Antropología es la especie humana, que trabaja de forma interdisciplinar con la Sociología, la Economía, la Psicología social, la Lingüística, la Historia, la Geografía, etc., afronta e interroga toda la complejidad de esas relaciones -partiendo de esos lenguajes- que constituyen la esencia del ser humano. Por ello, desde la Antropología podemos estudiar, analizar y diagnosticar de forma más comprensiva, donde incluye los orígenes, comportamientos, naturaleza e historia sociocultural de la humanidad.

En tanto ciencia, le interesa encontrar modelos y conceptos de interpretación y datos significativos con los que elaborar teorías de comprensión del hecho cultural, entendiendo por tal toda manifestación humana de producción material, económica, instituciones sociales, valores y creencias; así mismo estudia los condicionantes generales como hábitat, necesidades básicas, Psicología y Genética, etc., sólo en cuanto influyen en las distintas reacciones culturales.

Para ello la Antropología ha desarrollado de forma independiente unos métodos que la identifican, como son las «estrategias etnográficas», usadas con un enfoque transcultural, comparativo, evolutivo y holístico en un sentido amplio.

La Antropología se preocupa principalmente:

- a) *Por integrar los diversos* aspectos que intervienen en el comportamiento humano.
- b) *Plantear el holismo*, como un instrumento que contribuye a la condición humana que puede ser entendida sin una percepción del todo en el que se integra.
- c) *Crea un enfoque transcultural y comparativo*. La Antropología es global, los antropólogos estudian a los seres humanos en cualquier ambiente en que se encuentren o se hayan encontrado. Y les interesa el comportamiento, el pensamiento, la percepción y la acción humana en cualquier época. La Antropología nace de la necesidad de atender y conocer la variabilidad del comportamiento, pensamiento y sentimiento humano.

Por todo ello, la Antropología realiza un esfuerzo universal en entender las culturas. Se entiende por cultura, en la terminología de las Ciencias Sociales en general, la concepción de la realidad, típica de cada uno de los seres humanos, en cuanto se transmite de generación en generación y que, de vez en cuando, se modifica por efecto de la experiencia o por exigencias diversas en un proceso de interacción entre los miembros del grupo (interacción directa o indirecta) o en el complejo juego de las relaciones entre las instituciones sociales.

Kroeber y Kluckhohn, en un amplio estudio histórico sobre el fenómeno, escriben:

«La cultura consiste en esquemas, implícitos y explícitos, de y para el comportamiento, adquirido y transmitido por medio de símbolos: estos constituyen el rasgo distintivo de los grupos humanos, incluida su representación en objetos articulares; el núcleo central de la cultura está constituido por ideas tradicionales (esto es, derivadas y seleccionadas históricamente) y, especialmente, por los valores que van unidos a estas ideas; los sistemas culturales pueden ser considerados, por una parte, como producción de una acción y de otra como elementos condicionantes de una acción ulterior» (Kroeber y Kluckhohn, 1952).

En esta definición se considera también como parte de la cultura el patrimonio material de un grupo, en cuanto es producto de la actividad humana y, por ello, expresiones materiales de los procesos mentales implicados en la producción del objeto y en la adquisición de un significado por parte de éste.

Sin embargo, se da hoy la tendencia de considerar que el elemento primordial de la cultura es la concepción del mundo característica de un determinado grupo humano, la *Weltanschauung* (visión del mundo), el sistema de valores y las creencias; pero sólo como énfasis en el estudio de la sociedad; donde más pueden los principios estructurales, sin olvidar los restantes rasgos de cultura material.

Estas actuaciones e interpretaciones pueden desarrollarse a un nivel consciente o inconsciente, emocional y, en este caso, podrán evolucionar fácilmente hacia:

- racionalizaciones y
- prejuicios.

Erich Fromm en su *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* defiende que por más irrazonable e inmoral que sea una acción, el hombre sufre un estímulo invencible hacia una racionalización (justificación, por razones, de sus acciones y opiniones) e intenta demostrar a los demás y a sí mismo, que su acción ha sido determinada por la razón, por el buen sentido o, cuando menos, por la moralidad convencional.

No tiene gran dificultad para actuar irracionalmente pero es casi imposible que deje de dar a sus acciones una motivación aparentemente racional. El prejuicio es también un intento de racionalización, que se traduce en una actitud negativa cuando se enfrentan individuos o grupos. Se trata de una actitud preventiva que lleva a la condena, justifica con argumentos más o menos razonables, lo que se considera hostil o perjudicial para los propios intereses.

Sin embargo, podemos concluir que tenemos dos puntos de vista, el *etic*, que corresponde a la ciencia ecológica y en términos de «efectividad precisa» y el *emic*, o visión del propio pueblo que se estudia, de cómo éste realiza sus prácticas con una «efectividad funcional y adaptativa» (Rappaport, 1975).

3.2. Ecología

El Diccionario de la Real Academia Española entiende por ecología tanto la «ciencia que estudia las relaciones con los seres vivos entre sí y con el medio en que viven» o la «rama de la sociología que estudia las relaciones entre los grupos humanos y su entorno físico y social». Estas definiciones me producen una gran duda a la hora de responder a nuestros interrogantes, nosotros vamos a utilizar la ecología como una ciencia y no como Bates la ha señalado «un punto de vista persuasivo más que una materia especial» (Netting, 1986: 1).⁴

La ecología es el estudio de las interrelaciones entre los seres vivos y su entorno. Los organismos y el entorno constituyen conjuntamente un ecosistema, es decir, un orden pautado de flujos e intercambios de energía. Por ello, la ecología humana, o ecología cultural, estudia ecosistemas que incluyen personas, centrándose en las formas en que los humanos hacen uso de «los influjos de la naturaleza y son influidos por la organización social y los valores culturales» (Bennet, 1969: 10-11).

Los ecólogos han demostrado que la biosfera (esfera de la vida) no es una yuxtaposición de especies de flora y fauna muy numerosos sino un sistema cuyo número de elementos están estrechamente ligados entre sí por relaciones muy complejas. La biosfera, que cubre toda la superficie terrestre, es un sistema o un conjunto en el que todos los elementos son solidarios y pacíficos. En este conjunto es necesario distinguir subconjuntos. Estos subconjuntos de la biosfera son sistemas ecológicos o ecosistemas.

Por eso, somos más partidarios de defender o partir de las ideas de Enrique Leff, cuando definimos lo ecológico, «como la ciencia por excelencia de las interrelaciones y se inspira el pensamiento de la complejidad [...] dentro de la visión objetiva de la ciencia», y sigue Leff:

«[...] una ciencia ambiental integradora con la pretensión de crear un método para aprehender las interrelaciones, las interacciones y las interferencias entre sistemas heterogéneos; una ciencia transdisciplinar más allá de las disciplinas aisladas» (Leff, 2007: 31).

La ecología, además, puede ser entendida como «la ciencia que estudia las relaciones entre los organismos vivientes y sus medios físicos y bióticos» (Rappaport, 1993: 1). Pero en sentido contrario, Leff se preocupa por el concepto de ambiente, el cual va más allá al afirmar que,

«[...] el ambiente no es la ecología, sino la complejidad del mundo; es un saber sobre las formas de apropiación del mundo y de la naturaleza a través de las relacio-

⁴ En el original: «[...] a pervasive point of view rather than a special subject matter».

nes de poder que se han inscrito en las formas dominantes de conocimiento» (Leff, 2007: 13).

Un estudio más profundo de la ecología es «el estudio de las interacciones entre un ente biológico y su entorno natural, optar por resolver aquella problemática» (Hardesty, 1977: 31). De aquí se puede sacar la idea del sistema ecológico o ecosistema, entendiendo como tal una estructura de unidades de mecanismos y vínculos para la adaptación y la evolución, para cuya estabilidad son necesarias las interconexiones antes mencionadas. El concepto de *ecosistema* o *sistema ecológico* ha estado presente en la Biología desde los años treinta del siglo XX, y fue recuperado para la Antropología ecológica por Rappaport (1975) en la década de los sesenta, de forma que considera «ecosistema» como «el total de las entidades vivientes y no vivientes íntimamente relacionadas en intercambios materiales dentro de una porción definida de la biosfera» (cf.: Milton, 2012: 6).

Sabemos que los seres vivos que comparten un hábitat se influyen y se afectan entre sí mediante un sistema de intercambios. Por eso decimos que los intercambios y las interconexiones son importantes para su estabilidad. De esta forma, un paradigma ecológico se centraría en los sujetos, el medio y las interacciones entre ambos, cómo se comportan y se afectan. Para aplicarlo a la realidad social, su finalidad es «dar sustentabilidad a la vida» (Leff, 2007: 17).

Por último, en relación con la Antropología y la Ecología uno se encuentra pues en el objeto de estudio con que ambas comparten su amor por el ser humano. Sin embargo, es importante apuntar que para «[...] el mundo descrito por los antropólogos no existe una única ecología humana, sino una multitud de distintas 'ecologías'» (Milton, 2012: 19).

4. PERSPECTIVA SISTÉMICA-COMPLEJA-INTEGRAL Y PACÍFICA

4.1. Cómo avanzan las disciplinas en Ciencias Sociales: el caso de la cultura

En la tercera etapa es donde vive la paz neutra, a la manera de Dogan y Pahre, es ineludible hacer una aclaración: *en primer lugar*, se debe «educar» al niño, al estudiante, al ser humano en una Antropología (ecológica, feminista y pacífica) y en el lenguaje de su disciplina como formación básica para que obtenga la pericia especializada (Dogan y Pahre, 1993: 41). No obstante, una vez alcanzado ese nivel de destreza, es donde los investigadores deben ampliar su horizonte en dirección a subdisciplinas, categorías y conceptos contiguos, esto es, la *hibridación o amalgama* como estrategia de investigación.

Las *Antropología social y cultural*, como otros ámbitos de interés en las Ciencias Sociales y Humanas, han transcurrido por diversas fases de desarrollo: a) Fundacional b) Expansión c) Especialización-fragmentación y c) Hibridación o amalgama, que las han configurado con un patrimonio específico y un capital acumulado gracias al aporte de numerosos científicos que contribuyeron a forjar el cuerpo central de dichos estudios.

Pese a que advertimos la importancia de la perspectiva histórica, no pretendemos realizar un análisis exhaustivo de las diversas fases, sino marcar algunos puntos fuertes de su propio desarrollo que nos ayuden a comprender, de la mejor forma posible, las fases de Antropología ecológica.

Por todo ello, los distintos institutos universitarios, escuelas y universidades que trabajan con currículos que consideran estas disciplinas y subdominios especializados en Antropología ecológica, es decir, los efectos *ecocidas* del sistema capitalista o hacer visible la crisis ecológica, se conectan entre ellos para realizar esfuerzos en debatir distintos planteamientos y conceptos de análisis, estudios y diagnóstico. Nosotros trabajamos desde el concepto de *paz neutra*, es un concepto de análisis que *se construye neutralizando la violencia (cultural y simbólica) del aprendizaje de unos valores establecidos intersubjetivamente*, de un *diálogo constructivo y deconstructivo a la vez*, para llegar a la construcción de una Cultura de paz.

Cuadro I.1. *El 'ciclo vital' de las disciplinas sociales*

Fase 1. Fundacional	Formación de un patrimonio científico originario 'capital adquirido'. Sería el momento de anclaje o formación de un 'núcleo disciplinar' inicial. Por ejemplo, Tylor, Morgan o Frazer.
Fase 2. Expansión	Enriquecimiento del patrimonio inicial mediante la contribución de numerosos científicos. Por ejemplo, Boas y Malinowski.
Fase 3. Especialización	Fragmentación de las disciplinas en numerosas sub-disciplinas según criterios diversos. Por ejemplo, Wilson, Steward, Shapir ... Geertz, Clifford.
Fase 4. De hibridación y amalgama	Recombinación de especialidades o de fragmentos de disciplinas vecinas. Por ejemplo: Antropología ecológica (Rappaport), Ecología simbólica (Descola), <i>Ecofeminismo</i> (Shiva) y <i>Ecopacifismo</i> (Jiménez).

Fuente: Dogan y Phare (1993). Elaboración propia.

Sin embargo, la expansión del patrimonio científico de la *Antropología social y cultural* ocasiona fragmentaciones sucesivas «al ampliarse una disciplina se divide

y la mayor parte de los segmentos se convierten en sectores nuevos de investigación más o menos independientes» (Dogan y Pahre, 1993: 69). Por ejemplo, lo que en su origen representó el estudio del Derecho se convierte en Derecho y ciencia política; la Antropología se divide en Antropología física, lingüística, arqueología y prehistoria cultural. Hoy es interesante la *Antropología ecológica*, la *Ecología simbólica*, el *Ecofeminismo* o la *Antropología para la paz*.

Por ello, en la fase de especialización la cultura es una de las prácticas sociales que todo el mundo reconoce, pero que pocos pueden definir satisfactoriamente. En un artículo de la antropóloga italiana Carla Pasquinelli (1993: 34-53) se señalan diferentes etapas en la construcción del concepto de cultura en la historia de la Antropología cultural, en especial la norteamericana, ella señala las siguientes fases sucesivas:

a) *El momento fundacional* coincide con la aparición de la obra *Primitive culture* de Edward B. Tylor en 1871, donde se registra la primera formulación del concepto de cultura. La definición es la siguiente:

«La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridas por el hombre en cuanto a miembro de la sociedad» (Kahn, 1975: 29).

Este concepto es holístico, construido para pensar todas las formas de alteridad (incluidas las sociedades 'primitivas'), sirvió para toda la Antropología hasta mediados del siglo XX. Es muy importante recalcar que este concepto de cultura se inscribe en un contexto teórico evolucionista. *En la fase concreta se extrae la idea de las costumbres*. La cultura tiende a definirse como el conjunto de las costumbres, de las formas o modos de vida que caracterizan e identifican a un pueblo. Es decir,

«En efecto, mientras que el arte y la moral son universales, las costumbres -los mores- representan lo particular concreto, los escenarios locales dentro de los cuales las personas tejen la trama de su existencia cotidiana» (Pasquinelli, 1993: 41).

b) Entre los años 1930 y 1950 se instaura *la fase abstracta* en la formulación del concepto de cultura. En estos años los antropólogos se desplazan de las «costumbres» a los «modelos de comportamientos» y el concepto de cultura se restringe circunscribiéndose a los sistemas de valores y a los modelos normativos que regulan los comportamientos de las personas pertenecientes a un mismo grupo social.

Los autores más destacados de esta fase son los discípulos de Franz Boas: Margaret Mead, Ruth Benedict, Ralph Linton y Melville J. Herkovit, entre otros Carla Pasquinelli, nos dice:

«[...] porque presenciamos el inicio de un proceso de abstracción que convierte a la cultura en un sistema conceptual que existe independientemente de toda práctica social» (Pasquinelli, 1993: 43).

Lo que se hace en esta fase es definir la cultura en términos de modelos de comportamiento en lugar de distintos hábitos sociales, señalando un sistema de valores equivalente a atribuirle un carácter abstracto.

c) El debate de los años cincuenta del siglo XX sobre el concepto de cultura provocó a principios de los setenta la aparición de la obra de Clifford Geertz (*The Interpretation of Culture*, 1973). Este libro, según Carla Pasquinelli, constituye la llamada *fase simbólica* en la formulación del concepto de cultura. El concepto se reduce al ámbito de lo simbólico. Un sistema de símbolos que obran para,

«Los símbolos son formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de experiencias fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, de actividades de juicio, de anhelos o creencias» (Geertz, 1997: 90).

Un concepto restringido y especializado que presenta una mayor eficacia teórica. En consecuencia la cultura se define como «telaraña de significados» o, más precisamente, como «estructuras de significación socialmente establecidas» (Geertz, 1997: 26). Señala Pasquinelli,

«[...] la cultura es vista como un texto, un texto escrito por los nativos, que el antropólogo se esfuerza por interpretar, por más de que no pueda prescindir de la interpretación de los nativos. Por consiguiente, el saber del antropólogo consiste en una interpretación de interpretaciones» (Pasquinelli, 1993: 44).

Estos debates hegemónicos entre los años setenta y ochenta han tenido alguna respuesta desde la Antropología postmoderna, donde comienzan algunas críticas de forma considerable. Sin embargo, cuando entras en contacto con «otro», es siempre opaco e incognoscible, de modo que la descripción de su «sistema cultural» sólo puede ser una construcción arbitraria y etnocéntrica del antropólogo a través de la escritura. En este caso, el antropólogo estaría actuando exactamente como el novelista o el historiador que narra en tercera persona ocultando al sujeto de enunciación que es el verdadero artífice de la supuesta coherencia de los significados y de los «hechos».

De este modo James Clifford introduce el primado del «yo narrador» en la escritura antropológica. La consecuencia obvia es la pérdida de confianza en la objetividad de la investigación antropológica. El propio James Clifford lo expresa del siguiente modo

«[...] con respecto al concepto de cultura. [...] me preocupaba la propensión de este concepto a afirmar el holismo y la forma estética, su tendencia a privilegiar el

valor, la jerarquía y la continuidad histórica en nociones de la ‘vida’ corriente. [...] Mis instrumentos para revisar la idea de cultura fueron los conceptos abarcadores de escritura y collage; la primera, vista como interactiva, con final abierto y con carácter de proceso; el segundo, como un modo de abrir espacios a la heterogeneidad, a las yuxtaposiciones históricas y políticas, no simplemente estéticas [...] las raíces siempre preceden a las rutas» (Clifford, 2008: 12-13).

James Clifford señala que pensar históricamente implica situarse uno mismo en el espacio y en el tiempo (Clifford, 2008: 23). Sin embargo, todo esto nos lleva a pensar en un relativismo radical y extremo, que nos ha llevado a eso que llamamos «crisis de identidad» de la Antropología cultural desde los años ochenta hasta nuestros días. En la fase segunda de abstracción había «modelos de comportamiento», incluso el propio Levi-Strauss propone un método para la construcción de una Antropología científica y la Antropología de los años 30 y 50 del siglo XX estaba presente intelectualmente en todo el mundo, lo que nos lleva a pensar que se ha conseguido más con *modelos* en veinte años que con *palabras* en sesenta años.

d) Siguiendo los planteamientos de Dogan y Phare (1993), la Antropología se encontraría en esa *fase 4, de hibridación y amalgama*, donde nos llevaría a la recombinación de especialidades o de fragmentos de disciplinas vecinas. Podemos conectar la *Antropología ecológica* con Historia ecológica, Economía ecológica, Sociología ambiental, etc.; o la *Antropología para la paz* con Investigación para la paz, Educación para la paz, *Ecopacifismo*, etc.; y especialmente, intentar incluir los aspectos *Antropología de género*, con *Ecofeminismo*, Historias de la mujer, Geografía del género, etc., lo que nos lleva a encontrarnos en una fase donde *la cultura es neutral*.

En esta fase es donde construimos una cultura como un instrumento «neutro». Hasta ahora la Antropología tenía la misión de interpretar el mundo, sería bueno buscar mecanismos que pudieran neutralizar la cultura. La Antropología es transversal, la cultura se nos presenta de forma neutral, es decir, se nos presenta como ubicua, como una sustancia inasible que se resiste a ser confinada en un sector delimitado de la vida social, porque es una dimensión de toda la vida social. La cultura está presente en el mundo del trabajo, en el tiempo libre, en la vida familiar, en la jerarquía social, etc., pero tenemos que tener en consideración, que «La cultura entendida como un sistema neutral de interacciones de mitos de-construidos y transformables en una dimensión positiva de toda la vida» (Jiménez, 2011).

Esta nueva forma de volver a pensar la cultura tiene sus antecedentes en la caída del Muro de Berlín y el final de la Guerra Fría. Esta etapa constituye un periodo donde el análisis de la paz negativa y positiva como alternativa a las violencias directas y estructurales se une a las discusiones sobre la violencia cultural y simbólica más sutil y legitimadora que los otros dos tipos de violencia (Galtung, 1990, 1995 y 2003; La Parra y Tortosa, 2003 y Jiménez, 2012).

En este escenario de ruptura de finales de los noventa o quizás finales del siglo XX, es donde se enmarca el concepto de *paz neutra*. En un mundo en crisis y sin perspectivas de saber cuál es nuestro camino la idea de *paz neutra* avanza en paralelo con la violencia cultural. Recuerden el mes de agosto de 2008 donde la economía y las «primas de riesgo» se han metido en las cocinas de todo del mundo y en especial en las del sur de Europa, por no decir de España. A este mundo en crisis hay dos formas de enfrentarlo: desde la desidia y la apatía social de los seres humanos vencidos o por el contrario desde una actitud de paz neutra activa y positiva, donde todas estas crisis no dejan de ser un conjunto de oportunidades para mejorar.

Frente a la violencia cultural es posible situar la *paz neutra* que configura y *entiende un marco diferente de acción caracterizado por la implicación activa de las personas en la tarea de reducir la violencia cultural (simbólica)* que, según Galtung, se legitima mediante el silencio y la apatía social.

Neutralizar no es ser neutral, implica un esfuerzo por luchar por el control hegemónico-ideológico que debe ser una lucha por la apropiación de aquellos aspectos de la vida que se perciben como no-políticos, porque ocupan facetas de la vida que trascienden los límites que marcan la propia política y que por lo tanto, afecta a la misma. Como señala recientemente Brett Begermann, presidente y director de operaciones de la compañía agroquímica de Monsanto,

«La agricultura puede mitigar el cambio climático. [...] Brett Begermann [...] está dispuesto a corregir esa imagen de Monsanto y reivindicar el papel de la compañía en el reto de alimentar a una población creciente. [...] Monsanto asumió un compromiso de *ser neutral* en carbono para 2021. Para ello, reducimos nuestra huella ambiental y trabajamos con los grajeros para mitigar su impacto, *con cultivos neutrales* e incluso negativos en carbono, que capturan más del que producen. [...] Roundup permite labrar menos la tierra, de modo que es clave para lograr *una agricultura neutral en carbono*» (Guimón, 2016: 23).

Cuidado, todo se puede volver «neutral», hasta Monsanto, quiere ser neutral, plantea cultivos neutrales y una agricultura neutral. Todo esto no tiene nada que ver con la *paz neutra*, esto tiene que ver con el aparato reproductor de ideas, teorías y creencias que el sistema capitalista avanzado y su inexorable expansión quiere llevar a todos los rincones del mundo para imponer sus formas de producir. Todo esto se lleva a través de los *mass media*, la educación, la religión, el aparato político-jurídico, la cultura, etc., es decir, a través de la superestructura.

4.2. Inter-Transdisciplinariedad

En 1986 Enrique Leff y sus colaboradores formularon el concepto de «lo ambiental como potencial de desarrollo» (Leff, 1994a) que nos ayuda a conectar con

la Antropología ecológica. Puede constituir como un punto donde se puede dar un espacio que da sentido a los procesos de formación del sujeto a través de la transformación de las prácticas educativas. Esto se debe a que, como afirma Leff,

«[...] el saber ambiental no es un nuevo 'sector' del conocimiento o una nueva disciplina. La formación ambiental no se reduce pues a la incorporación de una materia adicional de ecología en los contenidos curriculares actuales. Se trata de un saber emergente que atraviesa todas las disciplinas y a todos los niveles del sistema educativo, [...] demandando la articulación de diferentes ciencias, saberes y disciplinas» (Leff, 1994a: 10).

Lo anterior implica una formación interdisciplinar,⁵ que aborde el estudio de lo ambiental desde una perspectiva sistémica, que integre los procesos naturales con las tecnoestructuras creadas socialmente para desarrollar los ambientes y espacios que definen las condiciones de vida de los seres humanos.

En tal perspectiva, la construcción de conocimientos, entendida como función esencial de educación, implica trabajar en tres vertientes:

- a) *Teórica*, para dar respuesta a los vacíos de conocimiento en distintas disciplinas.
- b) *Metodológica*, con objeto de desarrollar formas específicas de abordar problemas complejos de la realidad que no pueden fragmentarse.
- c) *Tecnológicos*, para generar las soluciones técnicas a los problemas ambientales desde esta nueva perspectiva.

Se trata de una crítica al conocimiento como un fin en sí mismo, desconociendo el contexto socio-ambiental en el que se genera, lo que produce un investigador acrítico, sin una concepción del mundo que le permita una comprensión integrada de la realidad.

Sin embargo, no es suficiente afirmar que las disciplinas constituyen un obstáculo; es necesario además entender la naturaleza de estos obstáculos, de forma que sea posible vencerlos, clarificando las limitaciones y posibilidades de la interdisciplinariedad.

En esta perspectiva, podemos distinguir la necesidad de introducir las siguientes consideraciones teóricas en un acercamiento interdisciplinario de la Antropología ecológica:

- a) *Conceptuales*. Incorporar las nociones de totalidad y dialéctica, diversidad, sistema y organización.
- b) *Teórico-Metodológico*. Formular teorías sobre realidades complejas, donde el objeto de estudio se conceptualice a través de relaciones y conexiones

⁵ Por ello consideramos que los conceptos de *ecología*, *género* y *paz* deberían de atravesar todas las disciplinas.

entre procesos -más allá de la integración de la realidad en forma de datos y variables-, dando lugar a la elaboración de nuevas categorías de análisis.

- c) *Psicológicas y culturales*. La interiorización del conocimiento encuentra en los valores de la racionalidad instrumental uno de los mayores obstáculos para el cambio. Dichos valores están acompañados de la competencia y el individualismo como formas de adaptación y sobrevivencia, cuando las nuevas metodologías interdisciplinarias exigen un trabajo colectivo. Esta concepción de la realidad forma parte de nuestra seguridad emocional, individual y colectiva; de ahí que nuestros hábitos, actitudes, costumbres, creencias y propósitos -es decir, el conjunto de símbolos y significados que rigen nuestras conductas efectivas-, requieren de un largo proceso de cambio para internalizar los valores del ambiente.
- d) *Institucionales*. Las formas en que las instituciones han sido organizadas responden no sólo a la estructura interna del conocimiento, sino que se han ido constituyendo en relación de poder en el saber que se manifiestan en luchas por espacios culturales, económicos y políticos que caracterizan a las disciplinas; estos paradigmas son cuestionados por nuevas formas de construcción del conocimiento que involucran orientaciones y decisiones de carácter democrático.

Entendemos así el enfoque interdisciplinario como una necesidad de abordar de un problema complejo, que es imposible comprender bajo la perspectiva de una sola disciplina, como la construcción de un nuevo objeto de investigación que permita examinar situaciones, analizar problemas y plantear soluciones de manera que sea posible dialogar de manera fructífera con otras disciplinas, y también como la posibilidad de crear los espacios que permitan una construcción colectiva del saber ambiental. Esta es sin duda una condición indispensable para la formación de *un sujeto interdisciplinario*.

Así, para la formación ambiental, la interdisciplinariedad constituye un medio y no un fin en sí misma; es una vía para la comprensión de la articulación sociedad-naturaleza e involucra nuevas estrategias pedagógicas. Esto se puede lograr a través de la selección de núcleos problemáticos, distribuidos, incorporados y articulados (no sólo agregados). Las estrategias didácticas requieren formas diferentes de interactuar en los espacios académicos, cuidadosamente diseñados y conducidos.

a) *Algunas cuestiones epistemológicas*

La confianza «moderna» en las ventajas de una interdisciplinariedad concebida como acumulación y coordinación de saberes «ortodoxos», cede paso a una situación epistemológica conmovida por los cambios «fuertes» de la realidad.

Si Foucault pudo percibir una brusca mutación de los saberes en el siglo XVIII (con el «surgimiento» de la Biología, la Filosofía y la Economía) o en los albores del siglo XX (con la crisis del «humanismo» y la emergencia de «provocadores» como Nietzsche, Marx, Saussure o Freud), hoy el panorama se enrarece por la complejidad y la magnificencia de los «nuevos problemas», de los cuales el «ambiental» se constituye con una potencia demiúrgica y unas perspectivas apocalípticas, reclamando las aportaciones de un nuevo Saber.

Por otra parte, la triple condición de las novedades de la ciencia (la incertidumbre y no-totalidad; la fragmentación interminable del saber «fragmentación» y la banalidad «new age»), tampoco abrigan previsiones fructuosas.

A nivel epistemológico -en el plano del Saber- y al nivel metodológico -en el plano del Hacer-, la «problemática ambiental» reclama una discusión profunda del concepto de interdisciplinariedad; pero también de un estado de vigilia refundadora, capaz de moderar las problemáticas y de «ensayar» un campo de resolución de problemas («problem solving»), a la vez de avanzada experimentalidad, rigurosidad científica y consistencia social.

1. Todos los saberes se constituyen -y legitiman- en el doble plano de la voluntad de totalidad y del afán de efectividad. Se buscan a la vez nuevos saberes explicativos de la complejidad de lo real y también de efectividad resolutoria de demandas sociales históricamente constituidas. Estos planos no siempre se conjugan, sino en momentos muy particulares del avance de las ciencias (Newton, Einstein, Freud, etc.).

En el campo ambiental, los esfuerzos por definir una «ecosofía» en los aportes de Arne Naess (1989), o en la construcción de modelos hiperabarcativos como la *teoría de Gaia* (Lovelock, 1979), o en la aplicación a la economía de las leyes de la termodinámica en Georgescu-Roegen (1971), expresa esa voluntad de totalidad, refundante y divergente de saberes precisos.

Parece un criterio que busca generar «rupturas epistemológicas» (Bachelard), saltos, que, si son fructíferos, engendran «nuevos paradigmas» (Kuhn). Si no es rigurosamente científica -esto es, autocriticamente experimental- esta línea de generación de saber puede recaer en el dogmatismo de las «totalidades falsas».⁶

Estas teorías poseen la elegancia de una construcción conceptual para integrar los fenómenos de la realidad (y un poder político para regularlos), si bien a veces resulta ajena a la dinámica de la Historia.

⁶ Ejemplos de estas «totalidades» son la concepción fundamentalista -que tiende a sobredeterminar históricamente lo ambiental- que sustenta Naess; otro es el «autocrático» refigurado por Jonas (1990); o el posible «ecofascismo» que prevé Branwell (1989).

2. Por otra parte, emergen proyectos cognoscitivos tácticamente «deducidos» de una lectura de «lo real». En el campo ambiental, esta apariencia indiscutida de su entidad «real», aparece en su manifestación como «problemas», o sea sus efectos concretamente admitibles (percibibles, medibles evaluables como progresivos, comparables, etc.), que muestran la «irracionalidad» entre la Naturaleza y Sociedad.

Según las diversas nociones de racionalidad -sustantiva, económica, macro-histórica, biológica, es decir, la deducible de los aportes de Marx a Weber, y que llegan hasta Habermas, Apel o Pierce, se pueden constituir los «problemas» ambientales (contaminación, erosión, inhabitabilidad relativa, degradación de recursos, etc.) y determinar las magnitudes de los mismos (en cuanto al grado de afectación territorial y social).

Existe pues un campo epistemológico orientado no a la voluntad de «totalidad» sino de «efectividad», de carácter empírico, pragmático, fragmentario y relativista.

3. Algunas experiencias formativas ambientales recientes se han orientado hacia el «polo de lo problemático», esto es, hacia una voluntad que, sin declinar la reflexión epistemológica sobre el fundamento conceptual de la problemática en cuestión, se orienta hacia la reflexión metodológica sobre la modelación de los «problemas» y las alternativas de solución de los mismos.

En nuestro caso, hemos trabajado en el campo de la Gestión Ambiental del Desarrollo Urbano (GADU), lo que nos permite esbozar las siguientes hipótesis:

- a) Se trata de un campo problemático definido por una cadena de niveles interdependientes (dos acciones: la gestión y el desarrollo; dos cualidades: lo ambiental y lo urbano). Este recorte de problemas plantea un campo de problemas epistemológicos en un conjunto específico de «relaciones interdisciplinar.
- b) El elemento inicial de la cadena es una acción -la gestión- que induce a una finalidad resolutive del saber: se procura saber algo para «gestionar» resolutiveamente un «campo de problemas». La acción «gestión» emerge a su vez connotada por una cualidad alternativa en lo político-social: priorizado la participación, la descentralización, la autosuficiencia, el nivel micropolítico.
- c) Lo «ambiental» aparece como una cualidad que, en la secuencia citada, adjetiva o condiciona el «desarrollo». Es decir, lo ambiental -en tanto reconocimiento de un campo problemático- emerge como una condición axiológica determinada del «desarrollo»; por lo tanto, de las formas y clases de relaciones socio-económicas del modo productivo hegemónico actual, el capitalis-

mo avanzado. Esta determinación supone otro sesgo a la clase de articulación interdisciplinar que propone este marco «táctico» de actuación.

- d) El «desarrollo» socioeconómico y por ende, del «continuum» territorial-condiciona a su vez la cualidad urbana (predominante) de la forma de agregación social históricamente construida. Por lo tanto, es posible y necesario explorar condicionamientos de lo «urbano», entendiéndolo como una forma peculiar «condiciones de producción» en que se define, genéticamente, el «desarrollo» (O'Connor, 1990:113-130).

4. También hay que proponer «momentos» en la constitución de saberes. Hoy parece oportuno el proyecto de un «Saber Ambiental» como un intento de conocer o dar cuenta de los «problemas ambientales». La determinación (axiológica) del concepto de «problema» no suspende la necesaria indagación teórica sobre el tema de la racionalidad ni el tratamiento político de criterios alternativos de organización socio-productiva (Leff, 1994b).

El saber ambiental se abre a las realidades concretas y a las necesidades del pensamiento contemporáneo, que llevan a conceptualizar el tema de la complejidad (y el manejo y modelación de los soportes de lo complejo-ambiental); lleva asimismo a considerar la innovación epistemológica reciente (el azar, el caos, la desintegración de los saberes, la crisis del sujeto, etc.) y evaluar los marcos de la convivencia social (las guerras culturales, la «revancha de Dios», la micropolítica y los regionalismos, la geopolítica de los recursos escasos, la globalización del daño/riesgo ambiental, la viabilidad de la «sustentabilidad», los modelos concertativos, etc.) (Serres, 1990a y 1993: 39).

b) Cuestiones Metodológicas

5. En el orden de la argumentación precedente, el concepto de «lo ambiental» como «saber de problemas ambientales», induce a definir lo esencial de este saber como una dialéctica entre la definición (o el «qué») del problema y la resolución (o el «cómo») de la anulación del mismo. Esto abre un campo metodológico en torno de lo que llamamos «problema solving» (Amy, 1987).

6. Un segundo plan de discusión metodológica es el tratamiento de la complejidad, con base en la diversidad y heterogeneidad de los datos que informan sobre la naturaleza y/o cualidad del problema. La complejidad así revisada, alude entonces a:

- a) La multiplicidad de lecturas y visiones de los problemas, sus diferentes mediaciones, percepciones y manifestaciones; sus variadas parametrizaciones, su aleatoriedad o recurrencia, su sistematicidad (como problema dentro de una «red problemática»), etc.

- b) Las dificultades de una modelización que sintetice consistentemente la complejidad, en virtud de la heterogeneidad de los registros y mediciones. El «problema» sólo se convierte en «operable» en tanto resulte adecuadamente modelizado.
- c) La tentación de redefinir los problemas al surgir nuevas teorías, que pueden ser excesivamente totalizadoras (como el concepto de entropía de Georgescu Roegen) o excesivamente diseminadoras (como el concepto de disipación/caos/catástrofe de Thom). Los modelos tienen una alta dependencia de las construcciones teóricas y ello es una ventaja tanto como una limitación epistemológica.

7. También hay que considerar el «momento» resolutivo aplicado sobre la totalidad provisoria que presenta el modelo del problema. Las dificultades de un esquema resolutivo causalista -y por lo tanto, la brusca disminución determinista que puede operarse sobre un modelo complejo- obliga a reconsiderar lineamientos epistémico-científicos tan riesgosos (en su efectividad) como avanzados (en su experimentación): desde la teoría de los juegos y otras herramientas simulatorias, hasta la «*serependity*»; desde el consensualismo gradualista hasta la concertación tipo Delphi, etc.

8. La resolución «compleja» de modelos «complejos» obliga a considerar factores simulatorios de lo real que no reduzcan la complejidad de campo de las «acciones». En efecto, si con Habermas o Lühman, pudo empezar a reconsiderar lo social como campo relacional-comunicacional, lo resolutivo-ambiental es inescindible de una consideración de la complejidad de las acciones. O lo que es lo mismo, de una necesaria consideración estratégica de la complejidad que generan los cursos de acción (históricos o futuros) de los «actores» sociales del problema.

Origen, finalidad, expectativas, intereses, comportamientos volitivos de los «actores» (reales o tipificados) del «problema ambiental» -y sus alternativas resolutivas-, depositan el tema de la gestión (acción) ambiental fundamentalmente, en el marco de un cuadro mutuante de consensualidad social que, por otra parte, está pasando muy rápidamente del régimen concertativo, del contrato estratégico al acuerdo táctico, de la «universalidad» de los sujetos normativos a la regionalidad de los sujetos de «afectación directa».

9. Por último, aparece el tema técnico de la instrumentalidad resolutiva. Por empezar, la antigua energía eficientista del «punto final» (equivalente al diseño ortodoxo de planes, proyectos o modelos resultantes de la aplicación de los Estudios de Impacto Ambiental) ha perdido su protagonismo resolutivo instrumental.

El concepto de «agenda», como marco englobante general de una acción política de determinados actores sociales (Estado, ONG, empresas, etc.), en relación al manejo global y complejo de «lo ambiental», abre perspectivas susceptibles de no incurrir en reduccionismos en la resolución de cuestiones socio-ambientales innegablemente complejas, sin por ello perder de vista su efectividad social (económica, política y cultural).

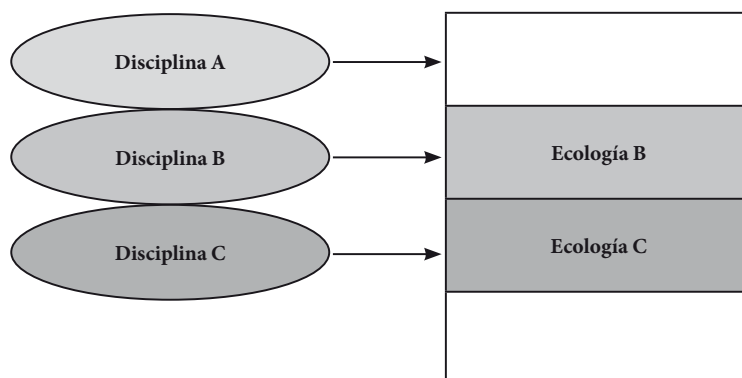
Mendlowitz y Ruiz (1994) cree que se está construyendo «el mito de la ciudadanía global», no obstante, parecen haberse reutilizado materiales procedentes del derribo del anterior «mito de la configuración de la identidad desde el ámbito local». Estos planteamientos se afianza en la realidad del Estado-nación que a partir del siglo XV intentan construir la identidad colectiva apoyándose en el territorio espacial más cercano, sin embargo, el actual sistema de relaciones económicas eminentemente globalizadas parece que demandan la ruptura de las anteriores fronteras identitarias para expandirlas ultramar con el «mito de la ciudadanía global».

En este trabajo tienen mucha importancia los *mass media* globales que han resultado especialmente eficaces en la tarea de persuadir a la audiencia en el advenimiento del nuevo «mito de la ciudadanía global». Umberto Eco nos ayuda a comprender tanto las potencialidades como los peligros inherentes a la comunicación a través de la imagen,

«[...] el lenguaje de la imagen ha sido siempre el instrumento de sociedades paternalistas que negaban a sus dirigidos el privilegio de un cuerpo a cuerpo lúcido con el significado comunicado, libre de la presencia de un icono correcto, cómodo y persuasivo. Y tras toda dirección del lenguaje por imágenes, ha existido siempre una élite de estrategias de la cultura educados en el símbolo escrito y la noción abstracta» (Eco, 2001: 332).

4.3. Multi-Inter-Transdisciplinariedad en la *Antropología ecológica*

Consideramos oportuno aquí ampliar este último punto. Por *multidisciplinariedad* de la *Antropología ecológica* entendemos a la cooperación y exposición, entre diferentes disciplinas afines o no, manteniendo cada una de estas una cierta independencia en sus planteamientos; véase, Figura I.3.

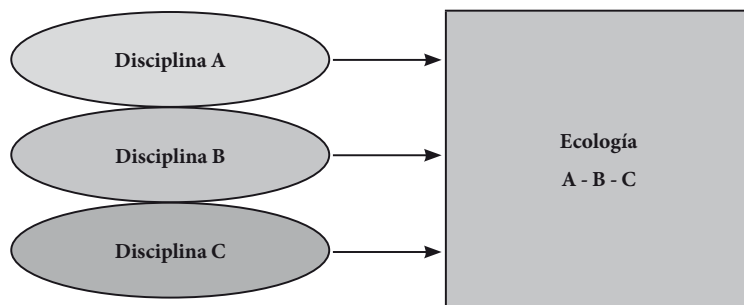
Figura I.3. Multidisciplinariedad de *Antropología ecológica*

Fuente: Elaboración propia.

Por *interdisciplinariedad* de la *Antropología ecológica* entendemos la integración de las diferentes nociones o de disciplinas científicas diferentes (metodologías afines) coordinadas desde un intercambio de ideas hasta la mutua integración de conceptos y métodos básicos en función del paradigma y los valores de lo ambiental.⁷ La interdisciplinariedad, a su vez, se refiere a la transferencia de métodos de una disciplina a otra. Existirán tres grados de interdisciplinariedad:

- Un primer «grado de aplicación»; por ejemplo los métodos de la investigación sociológica transferidos a la Antropología ecológica llevan a una ampliación de la perspectiva en la comprensión de los fenómenos sociales.
- Un segundo «grado epistemológico»: la transferencia de métodos estructurales para el análisis de la sociedad produce análisis y conceptos diferenciados en lo que se refiere a las concepciones de ecología, ambiente, etc.
- Y un tercer «grado de generación de nuevas disciplinas», cuando varios conocimientos se juntan para crear otra disciplina. Sin embargo, y como viene expresado en la Figura I.4, así como la multidisciplinariedad, la interdisciplinariedad también permanece circunscrita al espacio disciplinar.

⁷ Mario Tamayo define la *interdisciplinariedad* como el «conjunto de disciplinas conexas entre sí y con relaciones definidas, a fin de que sus actividades no se produzcan en forma aislada, dispersa y fraccionada» (Tamayo, 2004: 172).

Figura I.4. Interdisciplinariedad de la *Antropología ecológica*

Fuente: Elaboración propia.

Mis investigaciones sobre el Área Metropolitana de Granada, suelo realizarlas desde tres disciplinas: Geografía, Antropología e Investigación para la paz, eso debería ser lo normal en cualquier investigación. Hay autores que suelen hacer lo mismo, como Anne Fausto Sterling investiga desde tres disciplinas diferentes: como la Biología, Filosofía y Estudios de género. En su obra los cuerpos sexuados nos propone como modelo intelectual, el ejemplo de *una muñeca rusa*. Sterling señala

«La célula, el individuo, los grupos de individuos organizados en familias, los grupos de iguales, las culturas y las naciones y sus historias son fuentes de conocimiento [...] Para llevar a cabo esta tarea, los estudios harían bien en trabajar en grupos interdisciplinares» (Fausto-Sterling, 2000: 304).

La metáfora de *la muñeca rusa* nos dice, que cada muñeca individual esta hueca por dentro y tiene sentido solo en el conjunto, a esta idea se añade que los cambios que se pueden producir en una de las capas va a modificar el sistema que está interconectado. Es decir, es necesario para cualquier investigación social un enfoque sistémico y conexionado para comprender e investigar Antropología, culturas y contextos ambientales.

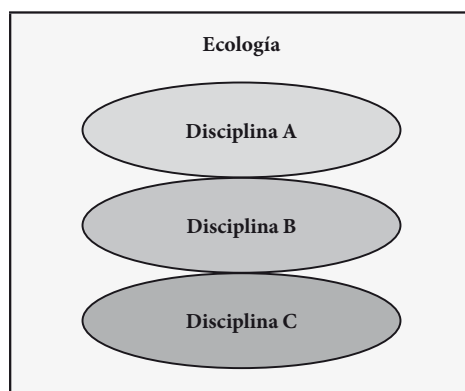
Por *transdisciplinariedad* de la *Antropología ecológica* entendemos la práctica de una *axiomática* común del principio de unidad del conocimiento entre diferentes disciplinas en vista a un todo sistémico que las supera a cada una individualmente. En cuanto a principio de formas integradoras de investigación, la *transdisciplinariedad* comprende una familia de métodos para relacionar el científico, la experiencia extra-científica y la práctica de la resolución de problemas. En esta comprensión la investigación transdisciplinar⁸ se orienta hacia los aspectos del

⁸ Para Basarab Nicolescu, la «interdisciplinariedad también desborda a las disciplinas e incluso contribuye al nacimiento de nuevas disciplinas, pero sigue inscribiéndose dentro de los marcos y los objetivos de la investigación disciplinar» (Nicolescu, 1996).

mundo real, más que a aquellos que tienen origen y relevancia sólo en el debate científico; véase, Figura I.5.

La *Antropología ecológica* se mueven en estas tres metodologías dado que las investigaciones disciplinares implican, como mucho, a un mismo nivel de la realidad, aunque en la mayoría de los casos, sólo involucra a fragmentos de un nivel de la realidad; mientras perspectivas como por ejemplo la transdisciplinar, implica la dinámica engendrada por la acción a varios niveles de la realidad al mismo tiempo. Ciertamente la transdisciplinariedad se alimenta de la unidisciplinariedad, por lo que las consideramos complementarias. Es decir, la transdisciplinariedad, como indica el prefijo «trans», a lo que simultáneamente es entre las disciplinas a través de las diferentes disciplinas. Su finalidad es la comprensión del mundo presente siendo uno de sus imperativos la unidad del conocimiento.

Figura I.5. Transdisciplinariedad de la *Antropología ecológica*



Fuente: Elaboración propia.

La identidad epistemológica de la *Antropología ecológica* será multi, inter y transdisciplinar, principalmente esta última. Esto en la línea establecida por Basarab Nicolescu que manifiesta que existen tres pilares que sustentan la transdisciplinariedad: los niveles de realidad, la complejidad y lo que denomina la «lógica del otro incluido»; como se puede ver incluye *la complejidad* de la realidad que entiende como multidimensional, estructurada en varios niveles, sustituyendo la realidad del pensamiento clásico multidimensional (Nicolescu, 1996).

Nicolescu sugiere un corte con este ciclo, en la búsqueda de informaciones multidimensionales que posibiliten la construcción de una visión global del conocimiento que se perdió debido a su compartimentalización (Morin, 2001: 23). La mente humana no se puede separar en compartimentos. Romper con los conocimientos especializados. La complejidad no es una respuesta, sino una provocación, un problema para ser resuelto.

La complejidad surge de la necesidad epistemológica de un nuevo paradigma capaz de romper los límites del determinismo y de la simplificación incorporando al azar, a la probabilidad y a la incertidumbre como parámetros necesarios para la comprensión de la realidad en su totalidad concreta (Kuhn) (Morin, 1982),⁹ tal como pretendemos concretar en este paradigma ecológico y pacífico.

Igualmente la transdisciplinariedad, presenta dos problemas:

a) Problema de pensamiento

La concepción de los problemas globales vistos como una red a nivel mundial, plantea un reto a toda la humanidad, poniendo en crisis las grandes organizaciones políticas como el Estado-nación o económicas donde la economía de mercado produce enormes fragmentaciones sociales (económicas, políticas y culturales), de acceso a la tecnología y a la información, etc., en definitiva, situaciones de vulnerabilidad y violencia (directa, estructural y cultural) (Jiménez, 2012).

En esta nueva lógica, los retos globales y locales presionan a la humanidad para que hagamos una reforma que empiece por el pensamiento, donde el contexto de cualquier conocimiento económico, político, antropológico, ecológico, es el mundo mismo. Como señala Morin (1996) la era planetaria exige situar todo en ese contexto planetario. El conocimiento del mundo se ha convertido en una necesidad que necesita una reforma del pensamiento.

b) Problema de percepción

Tenemos un problema de percepción para poder comprender la globalización que no nos hace comprender las visiones fragmentarias de las Ciencias Naturales y Ciencias Sociales. Es decir, frente a un mundo globalizado no tenemos una comprensión globalizada desde la práctica de la inter y transdisciplinariedad,¹⁰ y esto gravita contra los procesos de entendimiento de las *causas* y, en consecuencia, de actuar frente a las distintas formas de violencia.

⁹ En tanto la ciencia clásica disolvía a la complejidad aparente de los fenómenos con el fin de revelar la simplicidad oculta de las leyes inmutables de la naturaleza, la complejidad despunta como un desafío para ser superado. Enfrentar la complejidad de lo real significa confrontarse con las paradojas del orden/desorden, de la parte/todo, de lo singular/general; incorporar al azar y a lo particular como componentes del análisis científico, integrando la naturaleza singular y evolutiva del mundo a su naturaleza accidental y factual.

¹⁰ La diferencia entre *inter* y *transdisciplinariedad* es muy considerable. La *Interdisciplinariedad* significa yuxtaposición de perspectivas disciplinares analíticas enfocándose sobre su objeto de estudio. Y la *transdisciplinariedad* implica una combinación de los medios propios de cada disciplina con el objeto de estudiar los problemas bajo una nueva luz y otorgar así a esa investigación una nueva identidad [...] Lo que es decisivo es la investigación explícita sobre las intrerrelaciones, la interconexión y la interdependencia de zonas de problemas hasta ahora tratadas por separado (Senghaas, 1981: 114).

Por un lado, la violencia mantiene una compleja interrelación causal, una red de múltiples acciones y reacciones entre los distintos aspectos de la realidad social (política, económica, cultural), científica, ecológica, geoestratégica, geopolítica, etc., son estas prácticas de dominación las que están por delante de nuestra comprensión de las dinámicas multicausales de la violencia. Esto en palabras de Alain Joxe, es el enfrentamiento entre «práctica de dominación» y «esfuerzo de comprensión» donde sale perdiendo la epistemología. Es decir, los que ejercen el control sociopolítico, los centros desde los que se ejerce la dominación «se mueven en un plano superior, realmente transdisciplinario, dominando con sus prácticas el sueño de transdisciplinariedad de los especialistas, a quienes utilizan» (Joxe, 1981: 17).

Cualquier forma en la que los conocimientos se relacionan en un nivel de síntesis, de integración, superior al nivel en el que se estudiaron y descubrieron son piezas de un puzle, basadas en una conexión multinivel en donde los resultados parciales de los especialistas son integrados en una dimensión transdisciplinar por los centros de dominación social fuera ya, no sólo del control de los especialistas, sino incluso de su imaginación y, posiblemente, de sus intenciones.

Lo anterior nos anima a abandonar las antiguas formas reductivas y cartesianas de pensar para que nuestra perspectiva epistemológica esté a la altura de la globalización: el *pensamiento sistémico-complejo*. De esta forma estaremos a la altura de la complejidad de las interrelaciones de la violencia de fondo: la estructural y la cultural. La violencia global contra la naturaleza que se manifiesta en lo local, en los niveles micro y meso y que está detrás de las más importantes manifestaciones de la violencia directa (física, psicológica y verbal).

La violencia intencional (que se oculta bajo otros nombres, como por ejemplo, el de interés nacional, razones de Estado, intereses de mercado, etc.), tiene efectos no deseados, colaterales, es decir, efectos completamente desconocidos para esos actores del control social (los grupos mundiales del poder), pero que quedan en el sistema, en una red dinámica de muchos niveles de complejidad, como es la realidad socio-natural.

El entendimiento de las causas cruzadas de la violencia y, por tanto, las ciencias sociales y entre ellas, la investigación de la Antropología ecológica, están por detrás de la *praxiología* política, económica, cultural, geopolítica, geoestratégica, etc., de los grandes grupos del poder mundial.

Si el poder utiliza los conocimientos en un nivel de integración superior al que se produce, cabe preguntarse, como hace Alain Joxe,

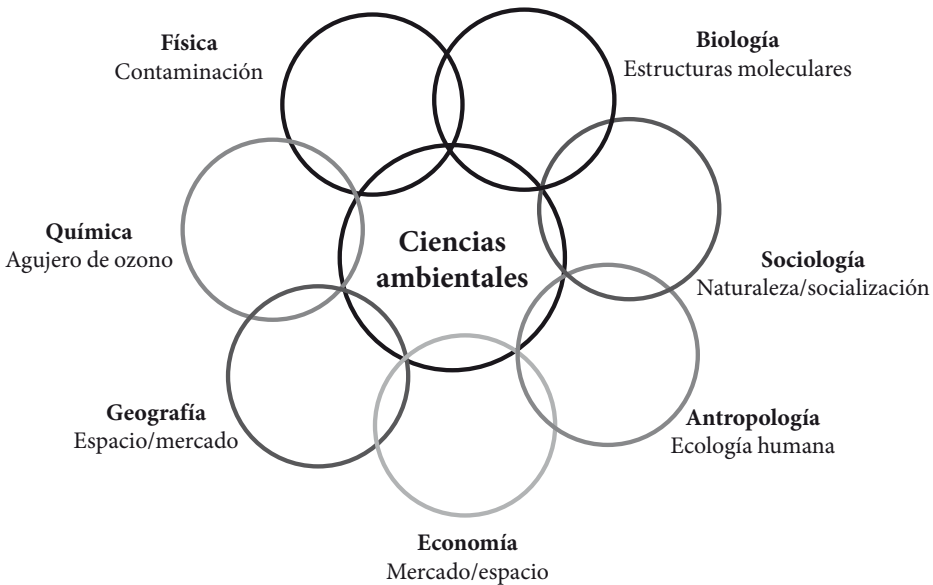
«[...] si un proceso en la transdisciplinariedad no sería peor remedio que la enfermedad. Si se llegara a explicar mejor la violencia por el conjunto de las causalidades propias de los diferentes niveles de organización de la sociedad, ¿no nos expondríamos acaso a fortalecer en una primera fase el surgimiento de poderes totalitarios e incluso de un poder totalitario mundial basado en la utilización transdisciplinar de la violencia?» (Joxe, 1981: 25).

De esta forma, necesitamos una reforma del pensamiento en la línea del pensamiento sistémico-complejo, para que los centros de poder no utilicen el conocimiento que va por encima de la investigación científica disciplinaria.

4.4. Hacia unas Ciencias Ambientales Complejas

En los debates interdisciplinarios, el debate ecológico se beneficia de las aportaciones de las Ciencias Sociales, la Figura I.6., quiere reproducir diversas perspectivas de investigación y que constituyen una síntesis de las Ciencias Ambientales (Benton y Redclift, 1994; cfr.: García, 2004: 17-18). Podemos señalar tres tareas: a) *implica querer responder a nuevos problemas en ámbitos interdisciplinarios previamente existentes*; b) supone una ampliación de las asignaturas existentes y el surgimiento de nuevos contextos interdisciplinarios; c) se refiere a la explotación de un núcleo compartido, transdisciplinar.

Figura I.6. Inter y Transdisciplinariedad de los conflictos entre distintas ciencias



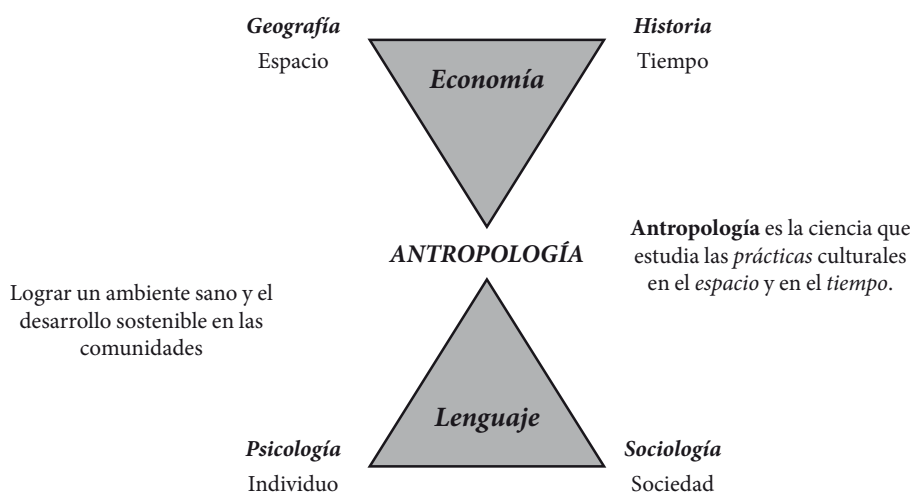
Fuente: Benton y Redclift, 1994: 12.

El núcleo central aparece como una tierra de nadie, difícilmente apropiable desde cualquier perspectiva científica particular. Por ejemplo, *¿A qué disciplina le corresponde tratar el problema de la sostenibilidad?* Intentemos desde todos los frentes hacer posible que la vida sea sostenible en este Planeta.

Nuestra propuesta intenta ser más operativa para la forma de pensar y formación de un antropólogo, siguiendo los parámetros de las siguientes disciplinas.

- a) *Geografía e Historia*. El *espacio*¹¹ y el *tiempo* son las formas de existencia de todo ser. Toda existencia se produce en un espacio y en un tiempo. Por ello, la Geografía y la Historia constituyen los principales elementos de conexión para la Antropología. Los mitos y ritos marcan los puntos esenciales de la vida social y recuerdan sus orígenes. Los antropólogos tienen que entender, que de la misma manera que la Historia no podría entenderse sin la Geografía, tampoco la vida cotidiana podría existir sin un marco espacio-temporal de ciclos temporales y de lugares en que desplegarse, constituyendo ambas dimensiones los aspectos locales y globales en articulación con el espacio y el tiempo.
- b) *Psicología y Sociología*. Necesitamos esa visión global entre el individuo que se inserta en el grupo (la sociedad), para poder comprender su ubicación en las estructuras pensantes de la realidad social. Es decir, lo que señalamos es que nuestro punto de partida deben ser las Ciencias Antropológicas: la Prehistoria, la Arqueología, la Antropología física, la Etnología, la Antropología histórica y cómo no la Antropología social. Y que tenemos que considerar la importancia de poder complementarnos con la Biología, la Ecología, la Geografía, la Historia, la Psicología social, la Sociología, la Economía, la Medicina y las Ciencias Políticas, entre otras.

Figura I.7. Disciplinas a considerar dentro de la Antropología



Fuente: Elaboración propia.

¹¹ El *paisaje* se confunde con el *espacio*; el paisaje es todo el espacio y además, el paisaje se explica como una realización histórica. El estudio del paisaje se debe convertir en una retrospectiva, es decir, hay que ver las huellas del pasado, para ver las estructuras explicables de una evolución histórica que está ahí (Jiménez, 2004a: 70).

Por último, la Antropología aporta una especialización indiscutible y señala que las sociedades que tienen muchos modos de interactuar con el entorno tendrán visiones múltiples y complejas. Es decir, «los modos de interactuar con el entorno tendrán visiones múltiples y complejas moldean los modos de comprenderlo» y a la vez «los modos en que la gente comprende su entorno también moldean su modo de relacionarse con él» (Milton, 2012: 14-15).

5. ¿ES POSIBLE PENSAR EN UN PARADIGMA ECOLÓGICO?

5.1. Pensar desde una visión de paradigma

La ciencia es un montaje epistemológico, ontológico y metodológico supra-individual concreto que ha sido construido por los seres humanos en el marco de unos determinados planteamientos culturales y filosóficos con el fin de lograr el conocimiento de la realidad. Por lo tanto, podemos señalar que el fin de la ciencia es crear conocimiento.

Thomas Kuhn dotó al paradigma de su significado contemporáneo; según él este responde al conjunto de prácticas que definen una disciplina científica durante un periodo específico. El paradigma en Ciencias Sociales significa cosmovisión, es decir, un conjunto de componentes que forman la cultura, la sociedad, las creencias, los valores, etc. En su libro «La estructura de las revoluciones científicas», define el paradigma como lo que se debe observar y escudriñar, el tipo de cuestiones que hay que hacer para hallar respuestas que vayan dibujando el objetivo. Thomas Kuhn, señala que:

«[...] la ciencia no se desarrolla por medio de la acumulación de descubrimientos e inventos individuales [...] Cuanto más cuidadosamente estudian, por ejemplo, la dinámica aristotélica, la química flogística o la termodinámica calórica, tanto más seguros se sienten de que esas antiguas visiones [...] deben denominarse mitos entonces éstos se pueden producir por medio de los mismos tipos de métodos y ser respaldados por los mismos tipos de razones que conducen en la actualidad, al conocimiento científico. Por otro lado, si debemos considerarlos como ciencia, entonces ésta habrá incluido conjuntos de creencias absolutamente incompatibles con las que tenemos en la actualidad» (Kuhn, 1962: 22).

Consideramos que es muy importante la institucionalización de la ciencia que comienza con la reputación. Como señalan Miguel Artola y Sánchez Ro, «A medida que la concepción mítica de la naturaleza perdía su capacidad de explicar los fenómenos naturales, la ciencia adquirió el prestigio que habían disfrutado los sacerdotes» (Artola y Sánchez, 2012).

Una Antropología ecológica es tal vez una de las áreas de las Ciencias Sociales y Humanas que mayor dinámica conceptual y cambios ha experimentado en los últimos cincuenta años. Ignorando que las Ciencias Sociales y Humanas son sinérgicas y complementarias. Cuando a mediados del Siglo XX, años 50 y 70, los llamados pioneros de la vertiente ecológica, White, Steward, Harris o Rappaport, formularon sus teorías provocaron unas percepciones de lo ecológico que impactaron profundamente a la academia obligando a reformular teorías en este contexto y no se ha posibilitado un sistema de ciencia y tecnología al servicio de la sustentabilidad a causa del paradigma del sistema dominante.

Este paradigma es clásico, es decir, *tecnocrático*: la ciencia determina, a través de rigurosas demostraciones, las políticas correctas y las líneas maestras del desarrollo científico y tecnológico, el cual podría generar un bienestar creciente. También este desarrollo tecnológico suele carecer de importancia para resolver los problemas más relevantes, es despilfarrador y no garantiza la seguridad del planeta. Por eso, nuestra única esperanza es la tecnología, pero ésta debe estar guiada por criterios humanísticos y no por el beneficio económico.

La posibilidad de pensar en un paradigma ecológico se hace patente desde el momento en que nos encontramos ante una realidad en la que se hace necesario un cambio en las formas de hacer y en las formas de relación hombre-naturaleza, como dice Milton:

«[...] las disciplinas académicas no se desarrollan aisladamente sino que responden a las preocupaciones de una sociedad más amplia a la cual pertenecen los que se dedican a ellas y, al responder a tales estímulos, pueden influir en la evolución del cambio cultural y social» (Milton, 2012: 1).

Como las disciplinas académicas, los seres humanos no se desarrollan aisladamente; es imposible elegir una disciplina para describir todo el mundo.

5.2. Principios rectores: complejidad, sistémico y ética antropológica

a) *La complejidad*

Este nuevo mundo urgido por nuevas estructuras de pensamiento ha demostrado verse a sí mismo y a sus características o «problemas» en todas sus dimensiones bajo el cristal de una sola lupa, o mejor tras diversos cristales que no se integran de forma sistémica, el pensamiento complejo se constituye en una valiosa oportunidad para repesar las estructuras cognoscitivas y epistemológicas tradicionales.

Este tiene como uno de sus principales valores epistemológicos la teoría de sistemas múltiples, transversales, simultáneos y con diversas e impredecibles categorías de jerarquización u orden.

Lo cartesiano tradicional y el pensamiento estructuralista sentaron las bases de lo que Edgar Morin denomina la inteligencia ciega, modo de pensamiento que destruye los conjuntos y las totalidades, que aísla las partes a manera de disección y que valora esforzándose por abstraer y desligar el objeto de su realidad contextual, en el que actúan de manera trascendente el observador (sujeto) y el observado (objeto), en estrecho vínculo con lo ambiental (entorno). La complejidad entiende estas tres entidades como un todo, el reduccionismo cartesiano abstrae las partes y destruye los vínculos esenciales donde lo trascendente desaparece.

La *Complejidad* claramente sintonizada en el *Holismo*,¹² propone en contravía de los enfoques cartesianos, integradores, antropología y ecológicamente al observador -nosotros- al observado (el universo) y al contexto -entorno físico, social y temporal-, en el que se establece el vínculo axiológico entre los dos primeros, en un indivisible sistema de relaciones que se dan en diversas escalas y simultáneamente, de manera tangible e intangible.

La Antropología ecológica tiene una forma de proceder, primero al romper con el binomio cartesiano, segundo, abogando por una explicación materialista de los fenómenos que se estudien. A su vez, no se limitará a explicaciones causales dentro del antiguo esquema lineal newtoniano, sino que su enfoque siempre será holístico y multidisciplinar. Por lo tanto hay que desarrollar un conocimiento científico que sea capaz de predecir con la suficiente precisión objetos entrópicos que tiendan al caos como el ambiente, siendo fundamental en el contexto actual, ya que cada vez nuestra supervivencia depende del buen estado del ecosistema.

b) *Lo sistémico*

Por otro lado, el Pensamiento Sistémico se constituye como base fundamental del Pensamiento Complejo. Este va más allá de la noción de sistema tradicional y entiende el universo y cada una de sus dimensiones como una red de enlaces, como una red de vínculos entre elementos, que siendo o no de naturaleza diversa se conectan en una organización a partir de la cual emergen nuevos órdenes, nuevas relaciones, nuevas jerarquías cambiantes, impredecibles, pero sobre todo interdependientes, es decir, «Es necesario un pensamiento que haga de conexiones de las partes, que haga la conexión de lo global con lo local, es decir, un pensamiento que relacione el todo con las partes y las partes con el todo, este es para mí un pensar fundamental» (Morin, 2001).

Se propone entonces un pensamiento que valore con igual trascendencia las partes y el todo, y el todo y las partes. Un pensamiento que en contrario al pensa-

¹² *Holismo*, doctrina que propugna la concepción de cada realidad como un todo distinto de la suma de las partes que lo componen, (Diccionario de la Lengua Española, XXII Edición, Real Academia Española).

miento clásico cartesiano, entienda que el universo no es sólo físico y que con él la especie humana ha mantenido y mantiene una relación de interdependencia en el tiempo, que de manera emergente genera, reinventa, transforma todas y cada una de sus partes y formas de relación -sistemas dinámicos e inacabados-.

c) *La ética antropológica*

La noción de antro-po-ética desarrollada por Morin, en su séptimo principio de los «Siete Saberes Necesarios para la Educación del Futuro», pone en evidencia el carácter ternario de la condición humana: *individuo-sociedad-especie terrestre*. En esta triple condición tiene origen el pensamiento de la trascendencia ciudadana, desde la cual, la democracia, la responsabilidad social, la función social, cultural y ecológica, se constituyen en mecanismos de autocontrol.

Esta propuesta ética se fundamenta en un pensamiento de auto reflexión crítica, en un pensamiento filosófico, en una nueva civilidad -ética civil- (y no la moral de tipo religioso), en la condición antropológica y ecológica de la especie humana, de su carácter individual, social y terrenal. Propone convocar a los seres humanos para avanzar en una transformación coherente con el carácter de ciudadanía planetaria, para que consciente de su condición: individuo-sociedad-especie terrestre, sea responsable de sus decisiones, de la interdependencia de éstas y de la complejidad sistémica que la caracteriza.

La ética antropológica podrá entonces responder a las problemáticas generadas por el debilitamiento de la responsabilidad y la solidaridad de los seres humanos, con su misma especie y con el planeta.

En las últimas décadas el paradigma dominante ha sido antropocéntrico y el ser humano a través de la cultura ha adquirido una postura frente a la naturaleza. Para salir de estas creencias que tenían consecuencias fatales para el ambiente, es necesario un nuevo paradigma de tipo *ecocéntrico*. Simultáneamente debe existir un análisis de nuestro espacio a nivel *micro* (transacciones individuales), *meso* (la influencia de las instituciones), *macro* (condiciones sociales) y *mega* (regiones y civilizaciones) para luego desarrollar nuevos conceptos a partir de las distintas formas de escalas y para que analicemos cualquier fenómeno, problema o concepto.

En el desarrollo de un paradigma ecológico, hay que observar cuáles son los mecanismos mediante los cuales se aprehende la realidad social, es decir, los procesos por los cuales los individuos conocen y comprenden su entorno. Como señala Jiménez, «[...] si queremos construir un paradigma tenemos que avanzar y superar el estigma académico de la especulación para explicar las concepciones» (Jiménez, 2011: 24). Por ello, el paradigma ecológico debe ser entendido como,

«[...] una forma de percibir de manera multidisciplinar relacionándose con lo extracientífico y pudiendo situarse en una actitud de cooperación con las demás disciplinas [...] ha puesto en comunicación al enfoque económico con los saberes populares; la ética del conocimiento» (Leff, 2007: 14).

5.3. Elementos del paradigma tradicional

Como señala Edgar Morin (1982 y 1994) el paradigma tradicional, como lo hemos conocido, se distingue por una epistemología basada en la simplificación, definida por los principios de *disyunción*, *reducción* y *unidimensionalización* (cuantificación). De la siguiente forma:

- *La disyunción es fragmentación*; es *distinguir* y *separar*, por eso frente a la distinción: a) aísla los objetos entre sí (atomismo); b) los objetos de su entorno (perspectiva antiecológica) y c) los objetos de su observador (perspectiva objetivista).
- *La reducción* lleva el conocimiento del objeto al de las unidades elementales que lo constituyen, olvidando/ocultando las interacciones orgánicas entre estas unidades elementales lo que permitía un conocimiento simple y medible. Reducir de lo complejo a lo simple (de lo humano a lo biológico; de lo biológico a lo físico, etc.). La reducción va unida a la medición.
- *La cuantificación*, lo que significa que el privilegiar lo matemático es no conservar el mundo de los fenómenos en cuanto tales, sino sólo aquel aspecto que puede ser formalizado y operacionalizado. Esta cuantificación nos permite hablar de unidimensionalización como perspectiva privilegiada asociada a la ciencia clásica y a su epistemología.

El paradigma de la complejidad va más allá de la linealidad deductiva hacia el establecimiento de redes multidimensionales, en el contexto de la lógica generativa, como un fenómeno arborescente, que nos lanza fuera del campo de lo real cuando hablamos de fenómenos microfísicos, biológicos y socio-culturales, Morin afirma,

«El pensamiento humano, como la lógica de lo viviente, es lo que une lo preciso o lo impreciso; no podemos utilizar el pensamiento de forma flexible y heurística si no es asociando conceptos imprecisos, polisémicos, elásticos o conceptos precisos, monosémicos, sin campo de elasticidad» (Morin, 1982: 328-329).

Lo que el pensamiento complejo sustituye es el orden artificioso, por racionalista, del paradigma clásico, por un pensamiento que trata de acercarse lo más posible a la riqueza inmensa de una realidad que es un dinámico entramado de relaciones, en donde los fenómenos, los hechos, tienen contextos que a su

vez son dependientes de otros ámbitos más amplios y relacionantes. Todo está interconectado.

El cambio del *paradigma clásico* por el *paradigma de la complejidad* da paso a una *epistemología transdisciplinar*:

- a) La complejidad también distingue y analiza, pero no olvida la comunicación, la interrelación entre las cosas; no podemos pensarlas aisladamente. Esto coincide con la concepción no-dualista. La realidad es una compleja red de sistemas dinámicos interrelacionados e interdependientes en donde todo tiene que ver con todo. Lo que vemos son sistemas abiertos en interacción, emergencias y novedad.
- b) Tampoco podemos pensar las cosas sin su relación con el ambiente, con sus contextos. El paradigma de la complejidad es ecológico.
- c) No se puede aislar al observador de lo observado porque, en definitiva, toda realidad es una construcción, relativa, no absoluta, de aquellos que se esfuerzan por descubrirla e investigarla. De ahí, ¿qué frente al neutralismo del paradigma clásico?, pensemos en la interacción sujeto-objeto y por consiguiente la imposibilidad de eliminar el mundo de los valores del ámbito del pensamiento y de la ciencia. *Ciencia con consciencia* (1982) como dirá Morin.

Edgar Morin, plantea *tres principios* que pueden ayudarnos a pensar *la complejidad sistémica*:

- *Primero*, el *principio dialógico* que asocia dos términos a la vez complementarios y antagónicos. Por tanto, nos permite mantener la dualidad en el seno de la unidad.
- *Segundo*, el de *recursividad organizacional*. Un proceso recursivo es aquél en el cual los efectos son, al mismo tiempo, causa de aquello que los produce. Se rompe con la idea lineal de causa/efecto, porque todo lo que es producido re-entra, formando un bucle, sobre aquello que lo ha producido, en un ciclo en sí mismo, auto-constitutivo, auto-organizador y auto-productor. Más que un círculo vicioso es una espiral, en donde la causa y el efecto se vuelven complementarios en el propio movimiento que los asocia.
- *Tercero*, el *principio holográfico*. Edgar Morin se refiere a la sorprendente cualidad del holograma por la que podemos afirmar que no solamente la parte está en el todo, sino que el todo está en la parte. Las metáforas que pueden derivarse del principio de holografía nos sorprenden, de modo que cada parte del holograma contiene toda la información para describir el todo.

La holografía se ha constituido en un modelo epistemológico para interpretar la realidad. No sólo dice que las cosas están interrelacionadas, sino que aclara la naturaleza o el modo de esta interrelación. La epistemología de esta nueva visión de la realidad, afirma Capra,

«[...] se basa en la comprensión de las relaciones y dependencias recíprocas y esenciales de todos los fenómenos: físicos, biológicos, psicológicos, sociales y culturales. Esta visión va más allá de los actuales límites disciplinarios y conceptuales y nuevas instituciones la perseguirán» (Capra, 1985: 307).

Por último, podemos distinguir esas dimensiones de la realidad, pero no separarlas. Nuestra concepción de la realidad es ahora *orgánica, ecológica, dinámica, holístico-compleja y holográfica*. Es decir, una red de aspectos diferenciados e integrados con una interdependencia global, llena de bucles de retroalimentación que permite la emergencia de lo novedoso respecto de las propiedades de los aspectos integrados y no como un conglomerado de elementos fragmentados.

Pero esta reforma del pensamiento, de la percepción, tal y como la llama Morin, no es suficiente. Debemos buscar un *enfoque sistémico integral*. Sin embargo, el principio de la fragmentación, la percepción de la realidad como unidades aisladas y descontextualizadas (paradigma mecanicista) tiene su lógica coherente en el ámbito de las emociones, en sentirnos egos separados, en aislamiento respecto de un tú y el entorno. Así la fragmentación epistemológica se «corresponde» con una «fragmentación emocional» tal como la del egoísmo, la de la competitividad y también con una «fragmentación en la acción», es decir, con insolidaridad, no cooperación con los «otros», no compromiso con la Tierra, etc.

Lo que la epistemología sistémica es interrelacionado, interdependiente, se metamorfosea en el campo afectivo-emocional en empatía, en conexión con el yo-tu, en encuentro, en negación de aislamiento («interrelación/interdependencia afectiva/emocional») por tanto en formación de grupo. En el plano de la acción tiene su coherencia analógica en una acción, en una ética de la cooperación y de la solidaridad («interdependencia de la acción») si vemos esto desde una teoría de la Antropología ecológica y para la paz.

Por todo ello, la Ecología interna, integral, de ambos paradigmas: el mecanicista y el sistémico-complejo o ecosistémico. Entender que estos paradigmas se aplican sólo al campo del pensamiento, es seguir, manteniendo la división cartesiana entre mente y cuerpo, entre razón y emociones, lo que es de nuevo mecanicismo cartesiano. El enfoque sistémico concibe una relación interdependiente y sinérgica entre todas las dimensiones de la persona (Fernández, 1996: 11-34).

Desde un cambio de percepción (y mejor si el cambio es también de la dimensión afectiva-emocional y de la acción) en el contexto del pensamiento sistémico-

complejo me permite captar la realidad global de las distintas formas de violencia. Defendemos que sólo desde una mirada global podemos entender lo que está pasando en nuestro mundo, tanto en lo humano como en el ámbito de la naturaleza, que también vamos a verla desde una perspectiva ecológica planetaria. Sólo de esta forma podremos desvelar las interrelaciones multidimensionales de violencia (directa, estructural, cultural, ambiental, etc.) y plantear alternativas pacíficas (negativa, positiva, neutra, gaia, etc.).

5.4. Hacia un paradigma ambiental

Podemos señalar, por tanto, que nos enfrentamos a una crisis de carácter social (expresada en desigualdad, no satisfacción de necesidades básicas, etc.), como de sostenibilidad (cambio climático, contaminación, etc.), lo cual deriva en el colapso en algunas sociedades agrarias y extractivas, por el agotamiento de los acuíferos, pérdida de suelos asociada a prácticas agrícolas insostenibles, el agotamiento total de recursos mineros. En consecuencia como señala Jiménez Herrero,

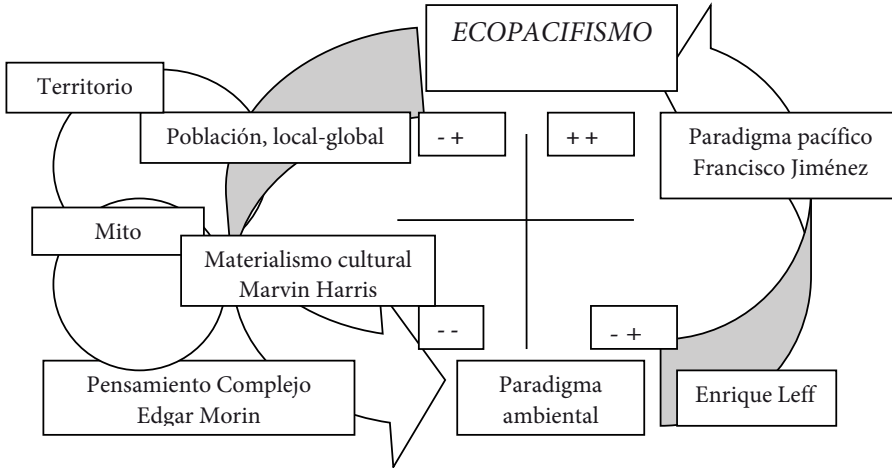
«En la búsqueda de una respuesta a esta crisis hay que concebir el desarrollo sostenible como un proceso de cambio abierto y dinámico [...] y tratar de rellenar de contenido estratégico y operativo la noción de sostenibilidad del desarrollo humano a través de una nueva economía sostenible. El desarrollo sostenible se presenta entonces como un proceso de cambio y transición hacia formas nuevas de producir y sobre todo de consumir, pero igualmente hacia nuevas formas de ser, estar y conocer. Un proceso dinámico abierto a las innovaciones, adaptativo a las transformaciones de carácter estructural, potenciador del ingenio humano y comprometido con la evolución de la vida, sin duda en el contexto de un sistema global, multidimensional y complejo. Bajo esta perspectiva se demandan nuevas miradas sobre la evolución humana, nuevas racionalidades, nuevas éticas a las que se enfrentan los agentes económicos, nuevos paradigmas científicos del desarrollo y de la economía» (Jiménez Herrero *et al.*, 2003: 15).

Nos movemos en cuatro planteamientos: *en primer lugar*, partimos del Materialismo cultural, con la figura de Marvin Harris y otros antropólogos que han construido una Antropología ecológica que constituye un esfuerzo por ubicar la Antropología en el mundo de la Ecología; *en segundo lugar*, consideramos oportuno recuperar el paradigma de la complejidad que nos puede ayudar a luchar contra los racionalismos científicos clásicos y que Edgar Morin ha intentado deconstruir y plantear nuevos caminos. *En tercer lugar*, sería oportuno recuperar el paradigma ambiental que desarrolla Enrique Leff y que constituye un esfuerzo por denunciar los abusos epistemológicos de la comunidad científica en no hacer lo suficiente por evitar la crisis ecológica. *Por último*, pensamos que puede ser útil plantear nuevas ideas de convivencia pacífica que se vienen desarrollando desde una Antropología

para la paz y que nos puede aportar muchas ideas en la lucha contra el mercado-mundo que no concibe otra realidad sin la especulación.

Desde estas perspectivas teóricas, la premisa fundamental de una Antropología ecológica, radica en que el contexto propio de la Unión Europea exige una reformulación profunda de los principios teóricos ecológicos a la luz de los cuales se analicen sus conflictos sociales (económicos, políticos y culturales). Dicha reformulación es un ejercicio *ontológico*, *epistemológico* y *metodológico*¹³ aún en construcción y demanda una agenda de investigación que deberá ser emprendida de manera autónoma desde los mismos países en desarrollo, a la luz de las prioridades y los intereses de sus grupos sociales.

Figura I.8. Estrategias de Antropología ecológica



Fuente: Elaboración propia.

Tanto Edgar Morin como Enrique Leff en sus escritos suelen plantear una crítica radical a la epistemología de la ciencia moderna y nos nutren de ideas a tener en cuenta en la articulación de un nuevo paradigma. De estas críticas brotarán nuevas alternativas aunque no suelen presentarse de forma no lineal sino más bien con un camino que se bifurca en dos, por un lado, la epistemología de la complejidad de Morin y, por otro lado, la racionalidad ambiental de Leff. Tales ideas se pueden concretar y desarrollar de la siguiente manera:

¹³ Muy importante señalar que: la *cuestión ontológica* de la investigación social tiene que ver con el *qué*, la *cuestión epistemológica* tiene que ver con el *quiénes* y la *cuestión metodológica* tiene que ver con el *cómo* (Corbetta, 2003: 8-9).

a) En cuanto al aspecto *ontológico*, el estudio de la naturaleza de la realidad social y su forma, se articula a partir del paradigma ecológico. El paradigma ecológico implicaría un cambio en todas las esferas de la cotidianidad humana, que está en relación íntima con las Ciencias Sociales y en especial con la Antropología. La Antropología es útil para llevar a cabo tal paradigma, ya que da una visión holística del mundo.

El paradigma ecológico plantea producir conocimiento partiendo de la premisa de que el ser humano es un sistema complejo, por lo tanto se debe tener en cuenta que «no hay sólo condiciones bio-antropológicas del conocimiento. Existen, correlativamente, condiciones socioculturales de producción de todo conocimiento, incluido el científico» (Morin, 2007: 74). Eso es de una gran utilidad para la Antropología ecológica, puesto que dicho paradigma con epistemología de la complejidad intenta comprender lo humano «en asociación y en oposición a la naturaleza» (Morin, 2007: 78).

b) En cuanto a lo *epistemológico*, la reformulación de los principios teóricos de la ecología bajo los cuales se analizan los problemas del desarrollo exigiría una aproximación a la realidad social decididamente transdisciplinar. En tal sentido, los problemas de la Ecología se entienden como fenómenos, problemas y conceptos complejos, históricos y culturalmente determinados y cuya solución rebasa todo tipo de interpretaciones reduccionistas. Como diría Max-Neef (2003), se trata de una apuesta epistemológica por hacer visibles a *los invisibles* frente a la Economía y la Historia, por asumir la subjetividad de los problemas del desarrollo en toda su integridad y para lo cual resulta indispensable entender a los seres humanos, desde el discurso y la práctica, como sujetos activos del proceso de desarrollo.

De acuerdo con Moberg, citado por Max-Neef, los invisibles son aquellos quienes hacen posible la Economía y la Historia, es decir, aquellos que,

«[...] cosecharon y que sembraron los campos, derribaron bosques, abrieron caminos construyeron palacios, castillos, fortalezas, ciudades y casas. De todos los que pagaron impuestos mantuvieron a clérigos, ediles y funcionarios sólo hemos tenido visiones fugaces, aquí y allá. De todos aquellos ejércitos caídos por la Madre Patria en tierra extranjera nos faltan los soldados rasos, sus esposas que los esperaban en el hogar, toda la clase de los servidores, hombres y mujeres [...] los vagabundos desposeídos, los 'indefensos' que no tenían ni tierra ni hogar» (Max-Neef, 2003).

Por eso es muy importante controlar la relación que establece la sociedad en su conjunto con la naturaleza que entre cuestiones, cuando hablamos de epistemología ambiental entendemos que queremos «cambiar las circunstancias de la vida» (Leff, 2007: 17).

Pero Leff señala que «la epistemología ambiental es un trayecto para llegar a saber qué es el ambiente» (Leff, 2007: 13) y sitúa a este tipo de conocimiento por encima de todos los demás, ya que emerge de la ignorancia de las ciencias que han

negado a la naturaleza y nos ha llevado a la gravedad de la crisis ecológica en la que estamos inmersos.

c) En cuanto a lo *metodológico*, un paradigma debe de tener todo un conjunto de instrumentos para el análisis teórico y empírico de problemas ecológicos. Estas competencias en el manejo de instrumentos cuantitativos y cualitativos, aparte de brindar rigor analítico, resultan fundamentales no sólo en el análisis de los impactos ambientales del conjunto de políticas sino que habilitan para pensar y ejecutar los planes, programas y proyectos ecológicos en el ámbito local, regional, nacional e internacional.

Sin embargo, el *paradigma ecológico* es la verdadera visión omnipresente; siempre lo ha sido pero hasta que no ha surgido una base teórica, nadie ha considerado el problema. La cuestión está en complementar el reconocimiento de lo singular y lo local «con la explicación de lo universal» (Morin, 2007: 59). El peso de lo local en el discurso ambiental debe ser considerado en políticas, dinámicas conservacionistas, en sostenibilidad de medios.

Al igual que Kuhn y Popper que pensaban que la teoría científica era biodegradable en la cosmovisión ecológica formadora de paradigmas es interesante el aporte complementario o sustitutivo de ciertas dinámicas a la hora de proceder en la teoría y la práctica. Por lo tanto, podemos señalar que «el paradigma producido por una cultura es el mismo tiempo el paradigma que reproduce a esa cultura» (Morin, 2007: 79).

Hay que comprender que la crisis ambiental ha aparecido en los últimos cuarenta años en el mundo como una crítica a la degradación ambiental generada por el crecimiento económico. Un paradigma ecológico crea conciencia ecológica y surge como un enfrentamiento a los límites de la economía. La publicación del estudio del Club de Roma sobre *Los límites del crecimiento* en 1972 (Meadows, *et al.*, 1972) constituye un ejemplo y llamada de atención a este respecto conmoviendo al mundo al mostrar la crisis ambiental como el efecto de un proceso incontrolado del crecimiento: los efectos del crecimiento económico, demográficos y tecnológicos de la contaminación y degradación ambiental.

5.5. La ecología como paradigma: desde un enfoque pacifista

El paradigma ecológico, o, con más precisión, la ecología como paradigma, es una expresión equivalente de esta nueva inteligencia sistémica-compleja que hemos explicado, ya que en ella hemos negado la fragmentación de los seres entre sí y su aislamiento del entorno y del observador.

La epistemología antiecológica de la racionalidad clásica basada en el aislamiento y la fragmentación ha tenido múltiples reflejos o analogías en todos los aspectos de nuestra cultura: ha conducido a la fragmentación de la sociedad y de nuestras vidas, estamos fragmentados internamente, separados de nosotros mismos, somos una cosa más entre las cosas del mundo, perdidos y cosificados ha llevado a nuestro desarraigo y a la devastación ecológica.

Nuestro problema actual es un problema de percepción y comportamiento, en un sentido amplio, en donde entraría también la sensibilidad, el sentimiento, la intuición, etc. La nueva percepción es que lo importante ya no es el «cuanto más, mejor», el crecimiento lineal o el gigantismo sino el equilibrio, la armonía, la diversidad en conjunto con la universalidad.

Aquí es donde destacamos tres ideas básicas:

- *Enfoque ecocéntrico* en lugar de antropocéntrico, es decir, centrado en nuestras interacciones con el mundo. En este contexto, el mundo no humano es algo valioso en y por sí mismo y no simplemente en función de su posible utilidad para el ser humano.
- Propugna *un cuestionamiento de nuestras relaciones con el entorno ecológico* al que pertenecemos, centrándonos en las causas profundas de nuestra crisis ecológica, no viendo sólo los síntomas.
- La posibilidad de *identificarnos profundamente con el mundo* que nos rodea, lo que conduce a valorar y a proteger la integridad del mundo. Surgen nuevas actitudes en coherencia con la intuición de la interdependencia: formamos parte de una unidad global y maltratar lo que está «fuera» de nosotros es maltratarnos a nosotros mismos.

CAPÍTULO II

MODELOS Y ENFOQUES EN ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA

Este capítulo aborda cómo la Antropología ha analizado la relación social y la naturaleza con el papel que juega la cultura. Comenzamos a exponer las líneas generales de los planteamientos del evolucionismo cultural, ecología cultural y materialismo cultural. Se prosiguen con enfoques más contemporáneos desde la denominada Antropología ecológica, Ecologismo simbólico, *Ecofeminismo* y *Ecopacifismo*. Se comienza con una Antropología (antropocéntrica), y en su giro epistemológico y ontológico nos lleva a una Antropología de la Naturaleza muy atenta a las Ecologías de la diferencia para construir una Antropología axiológica.

Estas corrientes buscan explicaciones de los fenómenos culturales en los procesos materiales, considerados siempre, desde una perspectiva *etic*. En los neoevolucionismos y materialismos, el *locus* de la causalidad se encuentra en la *infraestructura*, es decir, en los modos de producción y reproducción, y es esta *infraestructura* la que determina la *estructura* -procesos económicos y políticos-, y la *superestructura* o procesos ideacionistas y simbólicos de la realidad.

Sin embargo, trazar un camino dentro de la Antropología ecológica siempre va a ser difícil y más dentro de un mundo tan complejo como constituye el mundo de los antropólogos, tan eclécticos y tan críticos con los entornos teóricos y etnográficos con los que conviven. Los antropólogos se llevan «regular» por no decir «mal» con ellos mismos.

En otras disciplinas, trazan con claridad el debate de los periodos estudiados que han marcado para construir su historia, por ejemplo, el rumbo de la teoría económica actual. Comienzan con Malthus, Engels, Marx, Marshall, el matrimonio Webb, Fisher, Keyner, Shumpeter, Hayeck, Sumuelson, Joan Robinson, Friedman y Sen, etc., todos ellos se plantearon nuevas preguntas con la finalidad de ofrecer ideas propulsoras de la libertad individual y la riqueza material (Nasar, 2012), esto sería imposible hacerlo desde el mundo de la Antropología.

La hipótesis que defendemos en este capítulo es que la tecnología no es revolucionaria, es (e)volucionaria. Todo debe ser estudiado, analizado y diagnosticado con cierta perspectiva no sólo en la evolución de la Antropología como disciplina

sino en cualquier fenómeno que uno quiera comprender. Por ejemplo, si echamos un vistazo atrás se ve que han salido unos productos que hoy son básicos, pero que hace veinte años ni el ser humano más rico del mundo podía comprar, porque no existían. Es decir, la economía y la tecnología son globales, la sociedad y la política son locales, busquemos una comprensión de lo *glocal*.

1. INTRODUCCIÓN

La Antropología ecológica surge en los años 50 y 70 del siglo XX, cuando cambia el enfoque teórico de la Antropología, como señala Kay Milton:

«A lo largo de gran parte de su siglo la historia de la antropología ha estado dominada por una sola y simple idea: que los rasgos de la sociedad humana y de la cultura puede explicarse en función del entorno en que se han desarrollado, lo que equivale a afirmar que los factores medioambientales determinan las manifestaciones humanas sociales y culturales» (Milton, 2012: 1).

En este contexto, Kay Milton introduce varias fases y teorías que la Antropología ha experimentado a lo largo de la historia de la disciplina. Podemos comenzar en el *determinismo ambiental* de Mason (1886) y Huntington (1924); *al posibilismo* de Kroeber (1939); *la ecología cultural* desarrollada por Steward (1955); *el materialismo cultural* de Harris (1968); *la antropología ecológica* de Rappaport (1971) y *la etnoecología* (subcampo de la Antropología ecológica) (Milton, 1997).

La elaboración adicional de las perspectivas teóricas de Marx, White y Steward ha conducido a la aparición del materialismo cultural. Marvin Harris será el padre fundador de dicha teoría aunque también tendrá colaboradores de otros antropólogos y sociólogos. Es una teoría que aparece como una síntesis del materialismo histórico marxiano, la ecología cultural de Steward y el neoevolucionismo social (Barfield, 2001: 338). Es decir, se trata de una estrategia de investigación que sostiene que la tarea primaria de la Antropología es dar explicaciones causales a las diferencias y similitudes en el pensamiento y el comportamiento que se encuentra entre los grupos humanos. Estas limitaciones surgen de la necesidad de producir alimentos, cobijo, herramientas y maquinaria, y de producir las limitaciones humanas dentro de los límites establecidos por la biología y el ambiente (Jiménez, 2011).

Pensar en una Antropología evolucionista norteamericana en la que encontramos a Marvin Harris y Roy Rappaport, cuyos autores retoman a Tylor y Morgan y su influencia marxista, los cuales enfatizan en la tecnología y el aspecto material. Es decir, partimos de una teoría muy específica, comparativa, evolutiva y global,

la cual se retoma en el trabajo de Leslie Whitte, Julian Steward, Gordon Childe y otros autores que trabajan de forma clandestina en EE.UU. durante la época de «caza de brujas», en la Guerra Fría, etc.

Los modelos evolucionistas, no sin razón, tuvieron mayor influencia en EE.UU. que en el resto de los países por los trabajos realizados durante muchas décadas. Su enfoque histórico es muy importante y los demás autores suelen retomar con la perspectiva sincrónica. A todo esto, porque han descrito cuatro subdisciplinas de la Antropología muy importantes, las cuales han tenido históricamente una concepción más amplia que la Antropología Social, tanto en Gran Bretaña como en el resto del continente.

Frente al particularismo de Franz Boas, rescatan estos autores, por la necesidad de buscar modelos analíticos que expliquen la diversidad cultural, adoptan los aspectos *etic*, para evitar de esta manera el particularismo boasiano. Igualmente, se pretende explicar el Neoevolucionismo desplegado en sus facetas más representativas, el Neoevolucionismo Multilineal, el General o Específico, prestando atención a sus figuras más destacadas, como son Steward o White, Childe o el mismo Sahlins; llegando a sus particularidades y sus semejanzas y a su conexión con el Materialismo cultural a través de la Ecología cultural.

El materialismo cultural pretende pensar en una Antropología para el cambio, la cual urge tanto como un nuevo salto de la academia a la calle. El Materialismo dialéctico postulaba precisamente eso. Marx en su crítica al filósofo Ludwig Feuerbach, expresaba lo siguiente: «Los filósofos han interpretado el mundo de varios modos; pero la cuestión es cambiarlo». Al mismo tiempo, Marx y Engels eran marcadamente evolucionistas, Marvin Harris señala que el rasgo distintivo de la creencia de Marx en el carácter progresivo de la historia es el vigor de su énfasis apocalíptico (Harris, 1982: 193). Los padres del Materialismo dialéctico se oponían a las posturas evolucionistas del siglo XIX, encarnadas por las figuras de Darwin, Spencer y Tylor, la visión unilineal de la Historia, frente a la multilinealidad, que tras el marxismo adoptaba el Materialismo cultural y el Neoevolucionismo.

Hoy consideramos que el Cuadro II.1, constituye una visión útil para poder explicitar una Antropología ecológica que tiene una larga tradición en nuestra disciplina. Desde los años cuarenta del siglo XX fue tomando forma, al incorporar muchos de los conceptos darwinianos; los trabajos de White o la Ecología cultural de Julian Steward que impulsaron esta disciplina. Es muy importante constatar la importancia de la corriente del Materialismo cultural de Marvin Harris que se nos presentan como claramente accesibles, tanto en el plano teórico como práctico, y muy cualificadas para un análisis de la realidad social desde una óptica holística e integral para la construcción de una Antropología ecológica crítica. Y es que una

visión amplia que explique las relaciones entre los factores concretos de la realidad estudiada, parece ser la única manera capaz de facilitarnos los instrumentos para verter las críticas oportunas y materializadas a través de la *praxis* cotidiana a los problemas de lo ambiental.

Cuadro II.1. Escuelas y principales autores de la Antropología ecológica

Marxismo Karl Marx	Evolucionismo Charles Darwin	
Materialismo histórico Friedrich Engels	Evolucionismo cultural Lewis H. Morgan; Edward B. Tylor James Frazer	
Marxismos Estructurales Maurice Godelier Claude Meillassoux	Neo-evolucionismo	Evolucionismo unilineal Leslie White Gordon Childe
	Evolucionismo multilineal Julian Steward	Evolucionismo específico Marshall Sahlins
Antropología dialéctico-crítica Jared Diamond	Materialismo cultural Marvin Harris	Antropología ecológica Roy Rappaport; Andrew Vayda <i>Ubaldo Martínez Veiga</i>
Ecomarxismo	Ecopacifismo Antropología para la paz [sostenible] - Kyong Mazzaro; Peter Coleman Douglas P. Fry Antropología para la paz [Neutra y Gaia] <i>Francisco Jiménez Bautista</i>	Ecofeminismo Sherry Ortner; Vandana Shiva <i>Alicia H. Puleo</i>

Fuente: Elaboración propia

No olvidamos, que el objeto de estudio y el método, ambos están muy influenciados por el antropólogo que decide estudiar cualquier fenómeno, con sus planteamientos filosóficos propios y su escala de valores personales. Planteamos la posibilidad de hacer un giro epistemológico desde los idealismos a los materialismos y cambiar el canon de los autores a referenciar en nuestras prácticas diarias. No

obstante, el análisis de la *praxis* de los antropólogos indica a la Antropología que va a otra cosa en sus estudios. El objeto de la Antropología, en el futuro, en el pasado y hoy se determina en gran parte de los seguidores, así como por la labor de investigadores de campo afines.

2. LA REACCIÓN CONTRA EL EVOLUCIONISMO DECIMONÓNICO DEL SIGLO XIX

En la segunda mitad del siglo XX, tras la finalización de la II Guerra Mundial, la Antropología norteamericana fue ejerciendo notables cambios al replantearse los estudios evolucionistas de sus antecedentes, como Morgan, pero eliminándoles cualquier sesgo unilineal y apostando en su lugar por el evolucionismo de dimensiones multilineales. El interés por la evolución de la cultura volvió a salir a la palestra, y ello fundamentalmente debido a insatisfacciones crecientes que dejaron el antievolucionismo y la carencia de generalizaciones y explicaciones causales características de la primera mitad del siglo XX.

Es muy importante trazar un breve esbozo del evolucionismo del siglo XIX y así comprender la trascendencia del cambio mencionado. La idea de progreso cultural sobre la cultura durante el siglo XIX: se estaba convencido de que las culturas se desplazaban a través de diversas etapas de desarrollo hasta llegar a algo parecido a las sociedades modernas e industriales de Occidente. La evolución unilineal, por tanto, explicaba el desarrollo de la cultura de forma progresiva, siguiendo unas mismas secuencias y pasando por los mismos estadios fijos en los que se van situando las culturas particulares.

Junto a la hipótesis central de la evolución cultural unilineal, son también importantes características del Evolucionismo cultural las que siguen¹⁴:

- a) Utilización del método comparativo en la búsqueda de leyes universales.
- b) Afirmación de la unidad psíquica de la especie humana, para explicar la universalidad de las etapas de desarrollo y la semejanza de los rasgos culturales independientes.
- c) Interés por la evolución de la cultura en general, no en particular, y la explicación e interpretación de las semejanzas y diferencias culturales.
- d) Dos formas de evolución: 1ª. *Paralela*: partiendo de condiciones similares, se llega a estadios similares, pasando por estadios intermedios

¹⁴ Entre los representantes del evolucionismo más destacados están: a) *En Alemania*: Gustav Klemm, Theodor Waitz, Adolph Bastian y Jacob Bachofen; b) *En Francia*: Joseph-Arthur Gobineau, Pierre Guillaume, Frédéric Le Play y Auguste Comte; c) *En Inglaterra*: Henri Maine, J.F. McLennan, Edward B. Tylor y James Frazer. Y, d) *En EE.UU.*: Lewis Henry Morgan.

también similares; 2ª. *Convergente*: partiendo de condiciones diferentes se llega a estadios similares, pasando por estadios intermedios similares.

- e) Remisión a las supervivencias culturales, para reconstruir la Historia de la humanidad y de culturas desaparecidas. Son los restos, huellas o rasgos de instituciones o de culturas anteriores que persisten en la actualidad.
- f) Investigaciones de gabinete y biblioteca, con altos niveles de educación, apoyado en los materiales de viajeros, misioneros, administrativos coloniales y comerciantes desde la Edad Media. El trabajo de campo se empieza a ver como una necesidad, pero aún no está extendido (sólo Morgan le dedica especial atención, cuando estudia el sistema de parentesco de los indios iroqueses).
- g) Orientación hacia la Antropología General, como conjunto integrado por la Antropología Física, la Arqueología, la Lingüística y la Antropología Social y Cultural.
- h) El Derecho, el parentesco y la religión como principales temas de estudio.
- i) Proposición de hacer una periodización y jerarquía valorativa de la totalidad de la Historia de la humanidad y de la cultura, aunque sólo se logró en elementos culturales como la familia y el parentesco.

2.1. Neo-evolucionismo contemporáneo: conceptualización teórica e histórica

Con el nombre de Neo-evolucionismo contemporáneo hacemos referencia a la corriente que, en la segunda mitad del siglo XX, recobra el interés por la evolución de la cultura, junto a una revisión del Evolucionismo decimonónico. El Neo-evolucionismo cultural ha sido una de las bases teóricas que más se han utilizado en los últimos cincuenta años para explicar la diversidad cultural de los pueblos. A modo de una primera aproximación, acerca de los neoevolucionistas, se puede afirmar que piensan que el progreso social (económico, político y cultural) del ser humano ha venido a través de las mejoras en la obtención y control de los recursos energéticos y de las innovaciones tecnológicas.

La segunda mitad del siglo XX es una época caracterizada por lo siguiente:

- a) *Reorientación del objeto de estudio de la Antropología*. Desaparecen los «primitivos», y aparecen las sociedades campesinas en Europa y en América Latina; para llegar a principios de los 70 con las sociedades complejas

y urbanas como principal foco de atención. Se estudian los grupos situados en la pobreza, marginación y exclusión social respecto a los procesos de urbanización e industrialización.

- b) *Multiplicidad de teorías y paradigmas metodológicos*. Hasta ahora habían predominado paradigmas o escuelas únicas, en el Evolucionismo de Spencer, Morgan y Tylor; en el Difusionismo de Rivers o del padre Schimdt; el Particularismo Histórico de Franz Boas; el Funcionalismo de Malinowski y Radcliffe-Brown y el Estructuralismo de Lévi-Strauss.

En su lugar se emprende una búsqueda teórica en diferentes direcciones, a destacar dos:

- a) *Materialismo*. Se acentúan los factores materiales de la vida social y cultural. Se plantea un enfoque *etic* de la cultura. Estos factores son los determinantes de todo el sistema socio-cultural, que estudiado de arriba a abajo: de la infraestructura a la superestructura, pasando por la estructura. Se concibe a la cultura como un sistema adaptativo. Sus dos principales inspiradores habían sido: Charles Darwin, quien plantea las relaciones del hombre con la naturaleza a través del principio evolucionista de la selección natural;¹⁵ y Karl Marx, que por su parte, plantea las relaciones del hombre con los medios de producción.
- b) *Idealismo*. Se acentúan los aspectos mentales e ideacionales. El enfoque aquí es *emic*, privilegiando el punto de vista de los nativos en la recogida de datos y en el trabajo de campo. Son entonces los factores ideacionales los determinantes de la cultura, la cual se estudia de abajo a arriba y se concibe como un sistema ideacional-proyectivo.

Después de la II Guerra Mundial, se gesta el germen del Neo-evolucionismo, con la insatisfacción creciente que dejaron el antievolucionismo y la carencia de generalizaciones y explicaciones causales característicos de la primera mitad del siglo XX.

Bajo la influencia de Leslie White, entre los años 40 y 50, se repasan los trabajos de los evolucionistas del siglo XIX, como Lewis Henry Morgan (1877), corrigiéndose sus errores etnográficos y así determinar su contribución positiva al desarrollo de una ciencia de la cultura. White postula por primera vez que la evolución cultural estaba determinada, en gran medida, por las cantidades de energía que se podían captar *per cápita* anualmente (White, 1949: 368-369). Algunos auto-

¹⁵ Darwin (1859) establece el principio de selección natural y con él, concluyen definitivamente las disputas entre *monogenistas* y *poligenistas*, sobre el origen del hombre; la especie entró en competencia, extinguiéndose algunas y perpetuándose las más adaptadas.

res como Marvin Harris fueron entonces más allá del concepto de energía y dicen que el ser humano realmente lo que va buscando es la proteína y que gracias a ésta evolucionan.

Coetáneamente, Julian Steward sienta las bases de la *Ecología cultural*, deteniéndose en la trascendencia de las interacciones de las condiciones naturales, como el suelo, la lluvia y la temperatura en factores culturales, tecnológicos y económicos, como causantes tanto de las diferencias como de las semejanzas culturales.

Esta reorientación evolucionista no podría explicarse sin la labor de la Arqueología, a cuyas evidencias sucumbió la Antropología norteamericana y que no habían sabido explicar los difusionistas: existían notables similitudes entre el desarrollo de los Estados e imperios antiguos y los del Nuevo Mundo. La moderna investigación arqueológica apuntó el proceso gradual con el que los pueblos nativos americanos de las regiones andinas y mesoamericanas desarrollan independientemente sus propias culturas. Steward prestó atención a los paralelismos evolutivos de las antiguas civilizaciones de Perú, México, Egipto, Mesopotamia y China, pero distanciándose en todo momento de las versiones más extremistas y unilineales del evolucionismo del siglo XIX. En su lugar, defendió la idea de evolución multilineal, determinada por las condiciones iniciales ambientales, tecnológicas y otras, es decir, los factores ambientales específicos moldean los rasgos culturales particulares.

Tras ellos vendría el Materialismo cultural, fruto según Harris (2001: 745), de una reelaboración de las perspectivas teóricas de Marx, White y Steward. Harris cataloga el Materialismo cultural *como estrategia, en lugar de teoría*,¹⁶ y le dota de la capacidad de dar explicaciones causales de las diferencias y semejanzas entre los grupos humanos y en el pensamiento y en la conducta. Así, las causas más probables de la variación en los aspectos mentales o espirituales de la vida humana son las variaciones de los imperativos materiales que afectan a la manera con que la gente se enfrenta a los problemas de satisfacer necesidades básicas en un hábitat concreto.

Valoramos de forma positiva el Materialismo cultural ya que es una forma de hacer *Antropología pragmática*, algo que consideramos uno de sus aspectos más positivos, ya que la *Antropología de gabinete* (la Antropología se ha convertido en un juego de palabras en el que unos se citan a otros en función de su relación de compadreo), o la extremadamente *Antropología local* que se dedica a teorizar y teoriza sin ninguna consecuencia práctica necesaria, o a la investigación sobre fenómenos locales que a pesar de vivir en un mundo sistémico no aportan nada a la solución de los problemas de colectivos que pretende estudiar. Hay que comenzar a conectar con el decir o pensar y el hacer. Es decir, el Materialismo cultural pretende una *Antropología para el cambio*, que sea aplicable y transformadora.

¹⁶ Nosotros lo planteamos como «procesos».

Lévi-Strauss nos decía que había que organizar la realidad y clasificarla para poder comprenderla, es decir, la creación de categorías, pero como nos señala Edgar Morin, reducir un sistema a las partes elementales que lo constituyen, puede hacer perder de vista lo más importante: *la relación organizativa y los procesos de interacción entre las partes*. La causalidad de los fenómenos socioculturales no es tan simple, ni exterior o sus objetos, ni les es superior ni lineal,

«Lo interesante es ver la espiral, el bucle de fortalecimiento de causas endógenas y de causas exógenas que hace que en un momento el fenómeno se desarrolle en una dirección más que en otra, dando por supuesto que existen desde el comienzo virtualidades de desarrollo múltiples» (Morin, 2007: 66).

Como nos señala Morin, legislar lo universal implica, rechazar lo local y lo singular. «Lo que es interesante es que, en el universo incluso, en lo universal, ha intervenido la localidad» (Morin, 2007: 59). En palabras de Steward, para describir su teoría, la Ecología cultural, señala que los factores medioambientales específicos moldean rasgos culturales concretos (Milton, 2012).

3. EL NEOEVOLUCIONISMO: DISTINTAS ETAPAS

Lewis H. Morgan, Edward B. Tylor y James Frazer constituyen los últimos partidarios destacados del evolucionismo unilineal, que entendían el desarrollo como evolución según innovaciones tecnológicas, superando estadios sucesivos hasta alcanzar el máximo grado de evolución. El método científico que empleaban era el método comparativo, junto a la concepción teleológica del progreso (en busca de sus fines). Todo ello justifica las actuales diferencias culturales en razón de los diferentes estadios evolutivos que cada cultura ocupaba en el momento del estudio.

La tendencia general de revisión del Evolucionismo decimonónico, conocida como Neoevolucionismo, consta de tres formulaciones o variedades que no se excluyen mutuamente sino que, todo lo contrario, se complementan y guardan aspectos en común: Neoevolucionismo General, Neoevolucionismo Multilineal y Neoevolucionismo Específico.

3.1. Neoevolucionismo General: Gordon Childe y Leslie White

Gordon Childe es el representante de esta corriente, en la que también podríamos enmarcar a Leslie White. La principal aportación de esta variedad es su defensa, frente al evolucionismo unilineal del siglo XIX, de que se pueden demostrar tendencias generales en la sucesión de formas culturales de modo que sea legítimo buscar esa unidad psíquica universal sobre la cultura.

A juicio de Marvin Harris (1982: 590), Childe era un marxista que, al igual que White, aceptaba como plenamente válidos los estadios de Morgan, *salvajismo, barbarie y civilización*. Más en lo que respecta a las secuencias concretas del Oriente Medio y de Europa, Childe parece estar en realidad más cerca del particularismo histórico que del materialismo histórico. Childe estaba familiarizado con la importancia del regadío en Mesopotamia y en Egipto, tanto desde la perspectiva de la productividad, como de las exigencias de organización y control; a la vez que, según Harris, mostraba falta de interés por la secuencias de la civilización que se dan fuera de Oriente Medio y de Europa. El Nuevo Mundo aparece así como una segunda tierra, donde las culturas humanas habían tenido que evolucionar por rutas esencialmente semejantes cada vez que se habían enfrentado con situaciones tecnológicas semejantes.

Por su parte, Leslie White fue un antropólogo norteamericano con un gran conocimiento acerca de la evolución cultural. La construcción de su teoría fue el producto de una fuerte influencia de la teoría económica Marxista y la teoría evolucionista darwinista, así como el trabajo de campo que hizo en sus primeros años. Igualmente, fue impulsor de una corriente estadounidense de Antropología cultural próxima al marxismo, distinguiéndose por sus aportaciones sobre simbolismo, evolucionismo, determinismo y materialismo cultural. Durante toda su vida, White estuvo interesado en la evolución en general.

Sus dos obras principales son: *The Science of Culture. A Study of man and civilization* (1949) y *The Evolution of Culture. The Development of Civilization to the Fall of Rome* (1959), donde describe la cultura como un mecanismo adaptativo por medio del cual la especie humana se acomoda a la naturaleza. Esto lo hace aprovechando la energía libre que pone a trabajar en la satisfacción de las necesidades humanas. Todas las partes de la cultura están interrelacionadas, pero el papel primario es jugado por el sistema tecnológico (tendencia hacia el determinismo tecnológico), siendo derivados o secundarios la organización política, la estructura normativa y los sistemas de conocimientos e ideologías.

La cultura se desarrolla y avanza a través del incremento del tipo de energía, la cantidad de energía aprovechada por persona y año, y la eficiencia con la que es utilizada. Este factor determina el creciente dominio humano sobre la naturaleza, siendo ésta la tendencia evolutiva fundamental. Para este autor el desarrollo cultural tiene orígenes biológicos y raíces en las capacidades humanas. Pero una vez nacida, la cultura humana adquiere autonomía parcial; tiene vida e ímpetus propios y evoluciona de acuerdo con sus mecanismos y ritmos específicos. Aunque no dejó claro los vínculos entre cultura y sociedad, debido a la base filosófica en que se apoyaba.

White sustentó fuertemente sus ideas sobre escritores del siglo XIX como Herbert Spencer, Lewis H. Morgan, Edward Tylor, adaptando muchas de sus

ideas y dándoles un nuevo enfoque, así como también desarrollando un nuevo término que denominó «culturology». Acuñó este concepto porque creyó que las culturas no podían explicarse en términos de Psicología, Biología e interpreta el orden de los fenómenos en los distintos periodos de la cultura. White estuvo interesado en el desarrollo tecnológico, especialmente en los avances y su relación con los efectos en la cultura, la cultura avanza cuando la suma total de la energía se almacena de acuerdo al incremento *per cápita* por año, o por la eficacia de la economía que puede controlar los recursos energéticos y su incremento, o ambos. White creyó que la tecnología es el principal factor dentro de los sistemas culturales.

White resaltó una cualidad en las sociedades: el concepto de satisfacción o felicidad, que posteriormente daría paso a una nueva concepción antropológica. Morgan y los unilineales pensaban que las sociedades civilizadas son más felices que las salvajes. White y los neoevolucionistas, a su vez, pensaban que las sociedades más simples son más felices que las civilizadas. La cualidad felicidad desarrollaría un nuevo movimiento a partir del Neoevolucionismo: *el Neofuncionalismo*. El Neofuncionalismo creció de los trabajos en los años 60 de Harris, Rappaport y Vayda. Su principal premisa es que los pueblos primitivos viven en un perfecto equilibrio con su entorno; no hay nada que perturbe y por lo tanto son felices. La cultura hace de bisagra entre la gente y la naturaleza. Posteriormente, la crisis y replanteamientos de valores a que el Neofuncionalismo dio lugar a través del uso del relativismo cultural como filosofía de vida, ha dado paso al postmodernismo,¹⁷ que merece mención aparte.

Leslie White es importante, ya que es el primer autor que comienza a retomar el Neoevolucionismo y la perspectiva marxista. La cultura es una forma de adaptación al entorno, por lo tanto de cambio histórico y social. Contrario a Boas y a la perspectiva de la cultura y personalidad (Benedict, Mead y Sapir).

White y los neoevolucionistas no dan tanta importancia a los valores, pero sí al esfuerzo adaptativo del ser humano. Esto nos suena de la perspectiva de Mali-

¹⁷ La *postmodernidad* describe nuestro tiempo y nuestra situación: el mundo actual en flujo, estas personas en movimiento que han aprendido a manejar identidades múltiples dependiendo del lugar y del contexto. Es decir, *postmoderno* se refiere a la ruptura y la difuminación de los cánones (reglas o normas), categorías, distinciones y límites establecidos.

Este término se ha tomado del *postmodernismo*, un movimiento y un estilo arquitectónico que sucedió al modernismo, iniciándose en la década de 1970. La arquitectura postmoderna rechazó las reglas y orden geométrico y la austeridad del modernismo (Kottak, 2001: 448), menos geométrico, menos funcional, menos austero, más juguetón y más abierto a la inclusión de elementos de diversas épocas y culturas.

La era postmoderna es la actualidad y quizás comience en la Caída del Muro de Berlín. Su idea es «todo es relativo, depende desde donde se mire». Por eso destruye y desintegra normas teóricas, creencias, valores, ideologías, etc., Hoy la *postmodernidad* es un fenómeno mundial a tener en cuenta.

nowski, que decía que la cultura cubría unas funciones para satisfacer las necesidades básicas. White pretende lo mismo: *la cultura es una forma de adaptación*. Pero frente a Malinowski, que es muy individualista (da importancia a la perspectiva *emic* y al individuo), White considera que lo social hace desaparecer al individuo. Suele señalar que «La función de la cultura es hacer la vida segura y reproducirse a sí misma».

White divide la cultura en tres subsistemas: tecnológico, sociológico e ideológico, aunque incorpora el subsistema sentimental o actitudinal, lo cual llevará a problemas, ya que no lo puede cuantificar. La tecnología permite la explotación de los recursos energéticos de manera eficaz y evolucionar culturalmente. Se hizo muy popular su afirmación:

«[...] el consumo de energía per capita era el mejor medio para medir la complejidad de las sociedades jerarquizadas en un sistema evolutivo» (Barfield, 2001: 674).

Siguiendo esta forma de pensar, la tecnología y la energía en el desarrollo de la cultura, tratándose esta como un todo, diferenciando en las categorías anteriores:

Cuadro II.2. Los tres subsistemas

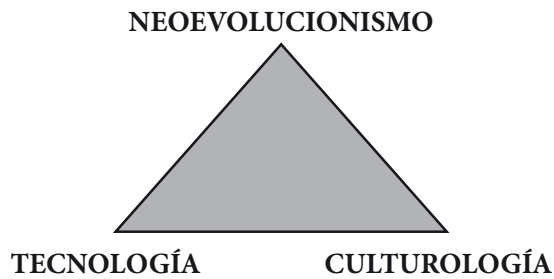
Categorías	Características	Ejemplos
Sistema tecnológico	— Se desarrollan los instrumentos y usos que enlazan al ser humano con su entorno.	— Herramientas de producción, medios de subsistencia, instrumentos de defensa-ataque, etc.
Sistema sociológico	— Construido por relaciones interpersonales expresadas en arquetipos de comportamiento individual y grupales.	— Sistemas sociales, de parentesco, políticos, etc.
Sistema ideológico	— Constituido por ideas, conocimientos creencias expresados en lenguaje articulado u otra forma simbólica.	— Mitos, leyendas, filosofía, ciencias, etc.

Fuente: Elaboración propia.

Entender la cultura, como señala Leslie White (1982), la cultura es un *continuum extrasomático* (no genético, no corporal) y *temporal* de cosas y hechos dependientes de la simbolización. La cultura consiste en herramientas, creencias, rituales, juegos, obras de arte, lenguaje, etc. White suele señalar que el más importante es *el tecnológico* (para él), puesto que determina absolutamente la cultura y el sistema social (aquí se ve el claro determinismo de White).¹⁸ Las invenciones tecnológicas permiten «capturar energía» y usarla de forma eficiente para adaptarla al entorno.

Al igual que Morgan y Tylor, las invenciones tecnológicas permiten avances en la fase de la evolución. Tienen incluso una fórmula en donde pretenden cuantificar este nivel cultural de una sociedad, que se concreta en lo siguiente: el desarrollo cultural como la resultante del producto entre tecnología y la energía consumida: $C = T \times E$ (White, 1982: 341).

Figura II.1. Triángulo Leslie White



Fuente: Elaboración propia.

Leslie White emplea fórmulas que esclarecen sus planteamientos, de esta manera tenemos que,

- $E \times T = C$ (Cantidad de energía aprovechada y por la eficacia de los medios tecnológicos).
- $C = m + n - 2$ (Nivel de complejidad de los conflictos).¹⁹

¹⁸ La visión que tiene Leslie White de la tecnología que la asocia a la evolución, se opone a la de Michel Foucault que ve la tecnología como un conjunto de dispositivos del poder para someter a las personas a conductas programadas.

¹⁹ La leyenda de las fórmulas anteriores es la siguiente: C (grado de desarrollo de la cultura); E (cantidad de energía aprovechada); T (calidad o eficacia de las herramientas utilizadas en el gasto de energía). N (número de objetivos) y M (número de partes o actores).

3.2. Neoevolucionismo Multilineal: Julian Steward

Antes que Julian Steward, han existido varios antecedentes a estos planteamientos. Destaca Clark Wissler que ya sugirió la correspondencia entre las áreas culturales y las áreas naturales, lo que le llevó a concluir que existía un determinismo cultural basado en el ecosistema, pero no llegó a concretar la casuística (aunque estaba convencido de que la cultura se moldeaba a través de los recursos de subsistencia) y que tampoco supo relacionar los aspectos materiales con la organización social ni con la ideología de una cultura (Harris, 1982: 575).

También Daryll Forde estaba convencido de la interrelación entre cultura y ecosistema, pero tampoco supo enunciar nomotéticamente sus teorizaciones. No pensaba en las culturas como meros resultados de sus entornos culturales, ni supo relacionar cómo dichos entornos determinaban las culturas.

Karl Wittfogel, desde una perspectiva de ecología cultural, explicó cómo las «poderosas burocracias hidráulicas» de China, India y Egipto controlaban el agua de riego con sus aparatos administrativos y de coerción. Destacó la similitud entre estas sociedades agrarias asiáticas y las diferencias respecto de las sociedades europeas.

La Antropología era una disciplina joven en ese entonces y Alfred Kroeber y Robert Lowie habían sido estudiantes de Franz Boas. La influencia de Kroeber se dejó notar en su orientación holística. Su preocupación para considerar el parentesco con los puntos de vista biológicos, culturales, históricos y lingüísticos tenía un impacto equivalente en la disciplina. Se trataba de entender a la gente en cada uno de los aspectos posibles de sus vidas. En este contexto, Steward impartió clases en la Universidad de Michigan desde 1928, durante dos años.

De toda su actividad docente e investigadora, Steward, la desarrolló en la Universidad de Columbia: un proyecto de colaboración con la Universidad de Puerto Rico, entre 1948 y 1949. Era el primer intento en Antropología de estudiar las culturas de un área entera incluyendo relaciones políticas, económicas y ecológicas. Julian Steward se aparta del particularismo cultural y de la teoría de las «áreas culturales» boasianas. Es partidario del evolucionismo multilineal y de la búsqueda de las leyes generales que proporcionan modelos universales. Conforman un

«[...] marco teórico y metodológico para el estudio del cambio cultural como adaptación en la que las influencias ambientales eran especialmente importantes» (Barfield, 2001: 611).

En enfoque metodológico de evolución multilineal se pone de manifiesto mediante comparaciones de unas pocas culturas con ecosistemas similares u organizaciones sociopolíticas parecidas, pero muy distantes en su ubicación geográfica.

Para no caer en la redundancia sobre el concepto de multilinealidad, como estrategia según Harris, o como método según el propio Steward. El Evolucionismo multilíneal (o Neoevolucionismo), es junto a la *Ecología Cultural*, la principal aportación de Julian Steward. A través del mismo, estudia las secuencias de cambio entre las culturas específicas e investiga en sus semejanzas para detectar por la comparación los diferentes caminos de la evolución cultural.

En aras de comprender mejor este concepto, y desde una perspectiva histórica, la multilinealidad ya estaba presente en Marx y Engels, que se distanciaron de otros evolucionistas, precisamente en esto, como afirma Harris (1982: 196). Entre 1939 y 1941 se publica un manuscrito marxista como preparación de la *Crítica de la economía política*, que redactó en 1857. Este trabajo incluye una sección titulada Formas, dedicada a las formaciones económicas precapitalistas, donde la transición desde el estadio de los tipos de economía tribal se presenta definitivamente como multilineal, por rutas distintas según las condiciones locales. Se mencionan específicamente la oriental, la antigua y la romana. Todas esas formas de propiedad y producción, según Marx, pueden evolucionar hacia el feudalismo, aunque no todas tienen las mismas probabilidades de hacerlo.

Con ello, se pretende destacar que la similitud cultural no fuera a causa de la difusión o el préstamo, sino debido a una evolución paralela: en condiciones ambientales parecidas las respuestas adaptativas también son semejantes. Steward, para el estudio de una sociedad particular, describe las siguientes fases:

«(1) Los recursos naturales y la tecnología aplicada a su extracción y proceso; (2) La organización social del trabajo en estas actividades de subsistencia y económicas; y, (3) La influencia de estos dos fenómenos en otros aspectos de la cultura, incluidas las instituciones sociales, políticas y religiosas» (Barfield, 2001: 611).

Con este marco ecológico intentó abordar las investigaciones para describir y explicar las culturas. Este modelo es idóneo para el estudio de los factores materiales, el empleo de la tecnología y la explotación de los recursos naturales de una determinada cultura basada en economías de subsistencia, como las de *los cazadores-recolectores y los pastores nómadas*.

Julián Steward critica el enfoque holístico que defiende Boas, por considerar que las pretensiones totalitarias requieren un conocimiento global difícil de alcanzar. Preconiza la estrategia de estudio comparativo de culturas particulares y atribuye la similitud entre ellas a adaptaciones similares, huyendo de toda idea de expansión o préstamo entre ellas. Pero percibe la ecología cultural de una forma posibilista, no determinista como el materialismo cultural de Marvin Harris.

En su libro *Theory of culture change* (1955) expone las siguientes ideas: las culturas particulares divergen unas de otras y de sí mismas [...] no pasan por estadios

o, la evolución es multilínea (Economía, Política, Arte, Derecho, etc.), la adaptación a diversas condiciones hace que las culturas adquieran formas diversas, los factores tecnoeconómicos tienen preponderancia. Sólo cuando el núcleo tecnológico es transformado se perciben los principales cambios evolutivos y aparecen los nuevos tipos de cultura. El cambio cultural depende del factor tecnológico, aunque no explica la relación inversa con otros aspectos de las relaciones sociales y de la conciencia social (Steward, 1955).

Mediante el método de la evolución multilínea, Steward trató de establecer una taxonomía de los ejemplos empíricamente identificados en líneas paralelas de desarrollo, clasificándolos de acuerdo con los tipos de núcleos culturales que se manifiestan en ellas. *Núcleo cultural*, según Steward,²⁰ es la constelación de rasgos más estrechamente relacionados con las actividades de subsistencia y con los dispositivos económicos. El núcleo incluye aquellas pautas sociales, políticas y religiosas de las que pueden probarse empíricamente que guardan íntima conexión con esos dispositivos. Muchísimos otros rasgos pueden tener una gran variabilidad potencial por estar estrechamente ligados al núcleo. Estos rasgos secundarios vienen determinados en mayor medida por factores exclusivamente histórico-culturales, por innovaciones fortuitas o por difusión, y confieren una apariencia externa distinta a culturas con núcleos similares. La Ecología cultural presta la máxima atención a aquellos rasgos que en el análisis empírico resultan estar más íntimamente relacionados con la utilización del entorno físico de acuerdo con pautas culturalmente prescritas.

Para Marvin Harris, el concepto de núcleo cultural no puede conciliarse con el método ecológico cultural, pues Steward ha confundido las implicaciones causales de la estrategia ecológico-cultural con las exigencias tipológicas de las secuencias multilíneas [...] La insistencia en la multilínea se entiende como un modo de separar la ecología cultural del estigma político que recae sobre el materialismo histórico (Harris, 1982: 573).

Julian Steward en su obra *The economics and social basis of primitive bands* (Steward, 1936) constituye uno de los logros más importantes de la moderna Antropología. Es la primera exposición coherente de cómo la interacción entre la cultura y el medio físico se puede estudiar en términos causales sin recaer en el determinismo geográfico, ni en el particularismo histórico. El contenido gira en torno a dos puntos: la identificación de una forma de organización social interculturalmente válida, la banda primitiva, y su explicación causal. Su análisis se centra en las semejanzas estructurales que resultan de la interacción entre hábitats y culturas cuyos contenidos específicos son el resultado de un ajuste ecológico fundamentalmente semejante. Es decir, una relación tecnoecológica de *similar causa* genera regularmente un *efecto similar*.

²⁰ En Núcleo, base y superestructura, cfr.: Harris, 1982: 572-573.

Steward polemiza contra White la noción de la cultura (general), puesto que él considera que *no hay cultura* sino *culturas*. Pero también polemiza en la renuncia de explicaciones universales (leyes, modelos, etc.). Para Steward la Antropología debe buscar comparaciones/similitudes entre diferentes culturas y pretende explicar, *por qué* esto es así.

Desde su punto de vista, si hay similitudes entre diferentes culturas no se debe a los préstamos, flujos migratorios, etc., como creían los anteriores autores, sino más bien como Morgan, considera que hay invenciones tecnológicas paralelas (culturas con rasgos similares entre sí. Dichas similitudes son fruto de las estrategias de adaptación a entornos similares). Esto puede ser entendido también como una tendencia boasiana.

Reconocido por su labor pionera, en la Ecología y la Ecología Cultural, plantea fundamentalmente el efecto del entorno, en la cultura, pero no tan evolucionista como White (habla de una causa tecnológica). Julian Steward habla de una evolución multilineal y no unilineal (White), estilo evolucionista clásico. Steward plantea el énfasis que hace en estudios de área. Esto ya se realizó con Franz Boas, pero con Steward, se potencia aún más.

La otra cuestión fundamental es que critica y prescinde del enfoque holístico de la cultura (característica de Boas y la Antropología Social británica), que pretendía estudiar la cultura como un todo, pretensión totalitaria muy criticada por Steward, puesto que considera imposible formarse en todas esas áreas de trabajo.

En cuanto a la metodología, enfatiza en estrategias de investigación acotadas. Igualmente, como cualquier materialista, da mucha importancia a la comparación. No hay una cultura homogénea, es mejor elegir temas de estudio y debemos concentrarnos en esos temas concretos en diferentes sociedades. Igualmente, desaparece la visión holística, es necesario en cualquier trabajo acotar lo que se va a estudiar, es decir, debemos ubicar el trabajo de campo.

Marvin Harris, quien era un materialista extremo, considera que la cultura se remite a la base de la infraestructura que explica todo. Todo puede cuantificarse. Detrás de esa apariencia encontramos la base material que explica esa toma de postura que tiene, acompañada de una crítica total de todas aquellas que no tengan en cuenta esa base material (debate materialismo-ideologismo).

Tanto White como Steward, ejemplifican «el triunfo de la opción nomotética sobre la ideográfica» (Harris, 1982: 569). Ambos tienden a la teorización y a la búsqueda de las leyes universales de las culturas que se puedan proporcionar las explicaciones causales de los hechos culturales.

La vinculación entre ecologismo cultural y materialismo cultural es obvia, ya que ambos comparten la idea de la supremacía de los factores materiales sobre los elementos de los aspectos sociales e ideológicos, pero Harris propone además que,

«Para demostrar que la ecología cultural es un caso especial del materialismo cultural hay que probar dos puntos: 1) que en la estrategia de la ecología cultural las variables tecnoecológicas y tecnoeconómicas tienen prioridad en la investigación; 2) que esa prioridad se les otorga en base a la hipótesis de que, en cualquier muestra diacrónica amplia de sistemas socioculturales, la organización social y la ideológica tienden a ser las variables dependientes» (Harris, 1982: 570).

Julian Steward trabaja mucho en *Antropología aplicada* y además fue el director de la tesis de Clifford Geertz, en una última etapa intenta sintetizar las posturas materialistas e idealistas. Dicha síntesis se dará en *el símbolo*. Los símbolos serán concebidos como un producto social, como base material, pero cuyo ámbito no puede centrarse solo en lo material. A finales de los años 40 aparecen Víctor Turner y Clifford Geertz, con sus perspectivas simbólicas. Se da un gran debate entre ambos planteamientos, que los antropólogos no hemos terminado, a fecha de hoy, todavía:

Cuadro II.2. Materialistas-Idealistas

Materialismo	Idealista/simbólico
Consideran que los que se dedican a la Antropología simbólica están perdiendo el tiempo, puesto que el mundo idealista no sirve para nada.	La cultura es símbolo.

Quedando todo el planteamiento idealista posterior a la II Guerra Mundial, como resultado de los planteamientos funcionalistas (Malinowski y Radcliffe-Brown) y los estructuralistas (Lévi-Strauss), en los planteamientos que señalamos en el Cuadro II.3.:

Cuadro II.3. Principales corrientes del idealismo

Antropología Cognitiva Dan Sperber Ward Goodenought	Antropología simbólica Clifford Geertz Víctor Turner; Mary Douglas
Etnohistoria y Nueva etnografía Kenneth Pike Ángel Parlerm	Antropología Postmoderna Paul Rabinow; Stephen Tyler James Clifford; Michael Taussing
¿Por dónde conectar la Ecología con lo simbólico?	
Ecología procesual - John W. Bennett; Bonnie J. McCain - Andrew P. Vayda	Ecología simbólica Philippe Descola Eduardo Viveiros de Castro

Fuente: Elaboración propia.

3.3. Neoevolucionismo específico: Marshall Sahlins

Marshall Sahlins junto a Clifford Geertz son uno de los antropólogos norteamericanos más influyentes en la actualidad. Su carrera, ligada académicamente a la Universidad de Chicago, evoluciona desde los trabajos de campo en la Polinesia bajo la influencia de los trabajos de Hocart, Lévi-Strauss y Dumézil hacia una Antropología histórica, pasando por la crítica a la Economía Antropológica del funcionalismo y más tarde el biologismo de la escuela culturalista de Marvin Harris.

Junto a Julian Steward, participa de la corriente del neoevolucionismo multilineal, o ecologismo cultural, de marcado carácter materialista. Desde esta óptica, la cultura es concebida como un mecanismo de adaptación al ambiente natural, el cual será un factor determinante en la línea evolutiva que puede presentar multitud de variables (posibilismo frente al determinismo).

La aportación de Sahlins a la mencionada corriente, es conocida como *neoevolucionista específico* cuya materia de estudio la constituye la particular línea evolutiva que cada sociedad sigue para adaptarse a su medio. El estudio de culturas particulares es tarea común de las corrientes antropológicas norteamericanas (Franz Boas, Kroeber, etc.).

Junto a Elman Service, en su libro *Evolution and Culture* (1969), hace una distinción entre evolución general y específica. *La primera*, implica autonomía y dominio sobre el ambiente para una adaptación futura, ésta es como la dirección general de la humanidad en la que los nuevos tipos de cultura emergen constantemente; *la segunda*, implica ajuste perfecto a un ambiente concreto. Ambas formas de evolución pueden entrar en conflicto (intereses, percepciones, valores y satisfacer necesidades). Consideran que la creatividad social da lugar a la diversidad cultural, pero la creatividad es considerada como algo espontáneo; la búsqueda de adaptación es su fuerza motriz y no se habla de necesidades, intereses y conflictos sociales.

Sahlins, junto a Rappaport y Vayda son los teóricos que ejemplifican la Ecología Humana, Ecología Cultural o Antropología Ecológica. Por ello, las principales aportaciones de Marshall Sahlins a la Teoría Antropológica, destacamos lo siguiente:

a) Crítica a la Sociología del intercambio primitivo

En torno al concepto de solidaridad, presente en un intercambio primitivo, hace que éste no pueda ser comprendido en términos única y exclusivamente economicistas (que no tecnoeconómicos) dejando de lado los términos sociales. Se debe exponer una serie de generalizaciones provisionales, -no se han aplicado pruebas rigurosas- fruto de la combinación de multitud de materiales etnográficas y que permiten afirmar que, la regla general de las comunidades primitivas con respecto a su economía es que las formas, las condiciones materiales y las relaciones sociales están interrelacionadas en un mismo plano (Sahlins, 1977: 203).

Sahlins distingue entre economía en *sociedades primitivas*, como el proceso de aprovisionamiento de la sociedad; en estas sociedades, la organización de la Economía está constituida por factores aparentemente «antieconómicos», o «exógenos» y las relaciones comerciales tienen una función instrumental. Y en *sociedades modernas*, como la aplicación de medios disponibles escasos frente a fines alternativos (ya sean materiales o de otro tipo) (Sahlins, 1977: 203-204). Las relaciones comerciales inician la relación social. Sahlins clasifica las transacciones económicas en:

- *Reciprocidad*: implica acción y reacción entre dos partes. Consta de múltiples variedades: desde la ayuda dada libremente («don puro», de Malinowski), hasta la apropiación egoísta correspondida por un esfuerzo igual («reciprocidad negativa», de Alvin Gouldner).
- *Comunidad o redistribución*: Implica una relación dentro de un grupo, acción colectiva, en torno a la tutela de un jefe o líder.

Tipos de intercambio equilibrado (Sahlins, 1977: 241-243), siendo el trueque, el intercambio más económico y el regateo, el más equilibrado.

- *Amistad o parentesco formales*: pacto interpersonal de solidaridad, cuyo flujo va una relación más distante a otra más próxima. Tiende a ser más generalizada.
- *Afirmación de las alianzas colectivas*: distintos festivales y entretenimientos ofrecidos entre grupos locales amistosos o entre la comunidad.
- *Tratados de paz*: intercambios para sellar un convenio, sea de cesación de hostilidades, de enemistad o de guerra.
- *Alianzas matrimoniales*: intercambio como pacto social, aunque menos equilibrado, debido a que de lo contrario, se cancelarían las deudas y podrían dejar sin efecto al matrimonio.

Y los siguientes tipos de reciprocidad (Sahlins, 1977: 211-214):

- *Reciprocidad equilibrada*, aquélla donde la entrega habitual del equivalente de la cosa recibida se realiza sin demora.
- *Reciprocidad general*, aquélla donde la transacción puede ser considerada altruista, pues las expectativas de retribución material directa es improbable; la regla general, con sus excepciones, de las sociedades primitivas.

En su *Teoría Funcional de la Distribución* (Sahlins, 1977: 206), las funciones de la redistribución en la comunidad son:

- *Práctica*, que mantiene la comunidad materialmente (ejemplo: producción y abastecimiento de alimentos).
- *Instrumental*, que mantiene a la comunidad en su realidad social (ejemplo: la tutela del jefe como espíritu de unidad y centricidad).

b) La crítica al reduccionismo biológico.

— *En un primer lugar*, expondremos los principales aspectos de Sahlins al respecto, y; seguidamente, haremos lo mismo para el caso de Marvin Harris, quien en su *Introducción a la Antropología General*, expone sucintamente su visión acerca de la Sociobiología.

Sahlins, con su obra *Uso y abuso de la biología*, sienta las bases de la crítica al Reduccionismo Biológico y a la Sociobiología. En este ensayo, Sahlins, elabora una crítica contra la Sociobiología, que cobró auge con la controvertida obra de Edward O. Wilson, «Sociobiología: la nueva síntesis» (Wilson, 1980). Sahlins dice de Wilson, que es el sociobiólogo más globalizador y eficaz en la presentación de lo que pretende ser una nueva disciplina científica: *la Sociobiología*. La Sociobiología pone en peligro la integridad de la cultura como una cosa -en- sí, como una creación humana, distinta y simbólica. Y es que sustituye la constitución social de los significados por una determinación de las interacciones humanas que tiene su fuente en la tendencia evolutiva general de los genotipos individuales a maximizar su éxito reproductivo (Sahlins, 1990: 2).

Según Sahlins, las Ciencias Sociales no pueden ser biologizadas, porque la Biología, aunque es una condición absolutamente necesaria para la cultura, es igual y absolutamente insuficiente: es completamente incapaz de especificar las propiedades culturales del comportamiento humano o las variaciones que experimentan éstas de un grupo humano a otro (Sahlins, 1990: 3).

La nueva disciplina es objeto de conflicto, no sólo académico, sino también social. Así, las personas de izquierdas consideran a los sociobiólogos como defensores a ultranza de un capitalismo conservador y a la Sociobiología como continuadora del darwinismo social (Sahlins, 1990: 3-4), pues conserva una profunda relación histórica con el capitalismo competitivo occidental. Por ello, Sahlins (1990: 79-132) critica la Sociobiología, argumentando los siguientes puntos:

- Ningún sistema de relación de parentesco humano está organizado según los coeficientes genéticos de relación tal y como lo conocen los sociobiólogos, pues cada orden de parentesco tiene su propia teoría de la herencia de la sustancia compartida, que no es nunca la teoría genética de la moderna Biología.
- Los sistemas humanos que ordenan el éxito reproductivo parten de un cálculo completamente diferente del previsto por la teoría de la selección del parentesco y por una selección concebida de manera egoísta. De hecho, la relación existente entre la cooperación pragmática y la definición del parentesco es a menudo recíproca.
- El parentesco es una característica única de las sociedades humanas, distinguible precisamente por su emancipación con respecto a las relaciones naturales.

- Los seres humanos no sólo se reproducen como seres físicos o biológicos, sino como seres sociales: no en su condición de expresiones automediadoras de un ADN emprendedor, sino en su condición de miembros de familias y linajes y en su calidad de primos cruzados y jefes.
- El darwinismo, en un principio adaptado a la sociedad como darwinismo social, ha regresado como capitalismo genético. Una nueva lectura de la selección natural tiene un cálculo de la ventaja evolutiva diferente de la idea tradicional de la reproducción referencial. Para la Sociobiología, la selección natural pasa, en último término, de la apropiación de los recursos naturales a la explotación de los recursos de los demás. Es la conversión final de la selección natural en explotación social. El paralelismo con el capitalismo que aporta la Sociobiología es palpable en la tesis sociobiológica de la maximización: si de la selección de grupo se pasa a la selección individual, y de altruismo al egoísmo; entonces, de la reproducción diferencial de los organismos se pasa a una competencia entre ellos, de competencia a la automaximización y, en Sociobiología, de maximización del yo a la explotación de los «otros».
- Las sucesivas reformulaciones del concepto de selección se corresponden con las sucesivas etapas del capitalismo. La Sociobiología completa esta progresión ideológica. La visión hobbesiana del hombre es un lobo para el hombre y su implantación en nuestra sociedad constituye el paradigma de la Sociobiología. Así, lo que está inscrito en la teoría de la Sociobiología es la ideología atrincherada de la sociedad occidental: la garantía de su naturalidad y la afirmación de su inevitabilidad.
- *En un segundo lugar*, Marvin Harris nos señala que la Sociobiología es una estrategia de investigación que intenta explicar algunas diferencias y semejanzas socioculturales en función de la selección natural, y basada en *el principio de eficacia biológica inclusiva* (Harris, 2001: 745). Este principio afirma que la selección natural favorece los caracteres que difunden los genes de un individuo no sólo incrementando también el número de descendientes de parientes cercanos, como hermanos y hermanas, que portan muchos genes idénticos. Es decir, los rasgos culturales, en el caso de la Sociobiología humana, se seleccionan cuando se maximiza el éxito reproductivo de un individuo medio en términos de eficacia biológica inclusiva.

Desde una perspectiva materialista cultural, la réplica fundamental consiste en que los humanos no siempre buscan maximizar el éxito reproductivo que caracteriza a las clases pudientes en la sociedad industrial. La conducta de las familias americanas de tener un solo hijo no parece estar muy dominada por el imperativo de tener tanta prole como sea posible.

3.4. El paso del Neoevolucionismo a la *Ecología cultural*

Algunos antropólogos se interesan principalmente por la influencia del entorno en la cultura. Julian Steward pensaba que era importante separar la Ecología Cultural de la Ecología Biológica (el estudio de la relación entre los organismos y sus medios). Este hecho le diferenció de los Ecologistas culturales posteriores: Andrew Vayda, Marshall Sahlins y Ray Rappaport, ya que estos prefirieron incluir los principios de la Ecología Biológica en el estudio de la Ecología cultural con el fin de crear una sola ciencia: la Ecología Humana o la Antropología Ecológica.

Algunas de las características de la Ecología Humana o la Antropología Ecológica son:

- a) Según ellos, los rasgos biológicos son humanos y pueden ser considerados como adaptativos o no adaptativos.
- b) Los ecologistas culturales parten de la base de que la adaptación cultural implica los mecanismos de la selección natural: la mayor probabilidad de supervivencia y reproducción de los que mejor se adapten.
- c) El medio, incluyendo el social y el físico, afecta al desarrollo de los rasgos culturales ya que los individuos o poblaciones que se comportan de una forma diferente, alcanzan diferentes grados de eficacia en la supervivencia y reproducción y como consecuencia, en la transmisión de sus formas de comportamiento de generación en generación.
- d) Hablan de contenido energético de las actividades productivas y de sus resultados.
- e) Se interesan por las interrelaciones entre los organismos vivientes y sus entornos físicos y bióticos.
- f) Afirman que la cultura es un sistema de adaptación que capacita a los humanos para adaptarse a su entorno, atendiendo especialmente a los ciclos rituales de especial importancia en la adaptación cultural. El ritual opera en muchos casos como un termostato de la energía y de los procelosos productivos, controlando frecuencias de guerras, tamaños de la cabaña porcina y/o dieta de proteínas como es *el caso de los Tsembaga* analizado por Rappaport en su libro «Cerdos para los antepasados». ²¹

²¹ Rappaport tiene una aportación en dicho libro, esencial: «La antropología se ha centrado fundamentalmente en los fenómenos exclusivos del hombre, pero me parece que si queremos comprender qué es lo exclusivamente humano debemos considerar asimismo aquellos aspectos de la existencia que el hombre comparte con otras criaturas. [...] El estudio del hombre como portador de cultura no puede ser separado del estudio del hombre como una especie entre otras» (Rappaport, 1987: 261).

En definitiva, el ecólogo cultural trata de explicar la variación cultural estudiando cómo un rasgo concreto puede ser fruto de la adaptación a un medio físico o social concreto. Debido a que aplica este enfoque a una sociedad en concreto, el ecólogo puede ser criticado de la misma forma que los estructuralistas, funcionalistas, etc., que no siempre pueden demostrar que un rasgo concreto es funcional. El ecólogo que estudia una sociedad particular no siempre puede demostrar que un rasgo concreto es resultado de la adaptación al medio.

4. NEOEVOLUCIONISMO Y MATERIALISMO CULTURAL: SUS RELACIONES

La principal aportación de Marvin Harris a la Antropología ha sido su nuevo enfoque teórico denominado Materialismo Cultural, síntesis del Materialismo Histórico marxista, la Ecología Cultural de Steward y el neoevolucionismo social (Barfield, 2001: 338).

Marvin Harris profundizó en qué medida la estrategia empleada por Steward se ajustaba al materialismo cultural subyacente en las declaraciones energetistas de White (Harris, 1982: 567-596). Según Marvin Harris, White aplicó los principios materialistas culturales a la solución de los problemas concretos relativos a las diferencias y a las semejanzas culturales; mientras que Steward identificó las condiciones materialistas de la vida sociocultural en términos de la articulación entre procesos de producción y hábitat, acuñando para este método el término de «ecología cultural» (Harris, 1982: 566).

Por establecer una conexión entre los fenómenos *emic* y las condiciones *etic* de la naturaleza, la ecología cultural refuerza la asociación entre la ciencia social y la ciencia natural. Desde una perspectiva sincrónica promueve la investigación de colaboración con las ciencias médicas, la Biología, estudios de nutrición, la Demografía, Agronomía, etc., y diacrónicamente, el enfoque ecológico establece similares lazos con la Arqueología, la Geología o la Paleontología.

Sin olvidar la tendencia a adoptar la opción materialista cultural bajo la Ecología Cultural, omitió el reconocimiento de sus antecedentes históricos en las tesis de Marx (Harris, 1982: 570). Así, lo esencial del *Materialismo cultural* (Harris, 1982: 571) es que centra su atención en la interacción entre la conducta y el entorno físico, establecida a través del organismo humano y de su aparato cultural. La estructura del grupo y la ideología guardan correspondencia con esas clases de condiciones materiales.

Harris señala tres logros que supusieron claras contribuciones antropológicas a la estrategia del Materialismo cultural (Harris, 1982: 584-585). A partir de un

artículo de Steward (1949),²² donde yuxtapone las secuencias del Nuevo mundo establecidas en el norte de Perú y en el centro de México con los resúmenes de los acontecimientos que se habían producido en Mesopotamia, Egipto y el norte de China, demostró un alto grado de paralelismo en los desarrollos. En estas cinco regiones, identificó una secuencia de desarrollo paralelo que pasaba por los siguientes estadios: caza y recolección, agricultura incipiente, período formativo, florescente regional y de conquista cíclicas (muy relacionada con la hipótesis hidráulica defendida por el sinólogo e historiador comparativo Kart Wittfogel. Los citados logros son (Harris, 1982: 584-585):

- a) El conjunto de la investigación llevada a cabo entre los grupos no europeos y precivilizados, con todas sus ventajas dada la relativa simplicidad de sus circuitos de realimentación tecnocológicos y tecnoeconómicos.
- b) La ampliación del alcance de los estudios etnográficos de la Antropología, extendiéndolos a áreas en las que se daba el máximo contraste con las que eran más familiares a los historiadores europeos.
- c) Y, a través de las reconstrucciones ecológicas-culturales, y primero del Sudoeste y luego de las relativas a la hipótesis hidráulica, se estableció, una conexión entre el materialismo cultural y los descubrimientos arqueológicos del Nuevo Mundo.

El materialismo compromete una gran variedad de teorías sociales que comparten algunos supuestos críticos:

- a) Que la existencia de un mundo real físico posee limitaciones y tiene enorme impacto en el comportamiento humano.
- b) Que el comportamiento humano forma parte de la naturaleza y puede comprender con ayuda de la clase de métodos que emplean las Ciencias Naturales para el estudio de la naturaleza.

Los materialistas no suponen necesariamente que la realidad material sea más «real» que la mental o subjetiva, pero en el proceso de explicación causal conceden prioridad al mundo material objetivo sobre la realidad subjetiva o el mundo de la mente.

El material data de los filósofos jónicos de la Antigua Grecia del siglo V a. de C., y el filósofo romano posterior Lucrecio. Sin embargo, en las Ciencias Sociales, el origen de todas las doctrinas materialistas es la de los pensadores sociales del siglo XIX, Karl Marx y Friedrich Engels, autores de la «interpretación materialista

²² Este artículo es una reelaboración de la ponencia presentada por Steward en la Conferencia sobre Arqueología Peruana, organizada por el *Viking Fund* en 1947, en la que se presentaron las primeras síntesis de base estratigráfica de la evolución independiente de la civilización en el Nuevo Mundo.

de la historia», hoy conocido como Materialismo Dialéctico. Marx y Engels escribieron *El manifiesto comunista*, publicado en 1848 en el que se desarrolla parte del programa completado en *El capital*, que vio la luz en 1867. En estos dos documentos encontramos las claves del Materialismo Histórico:

- a) *Las relaciones económicas condicionan* todo lo que sucede en los temas humanos, incluyendo gobiernos, leyendas y costumbres. La economía determina la política. Quien posee el poder económico controla todo.
- b) *El materialismo histórico* es la contradicción entre las fuerzas productivas, y el conflicto de clase. Allí donde hay propiedad privada de los medios de producción, surgen clases sociales y sus relaciones siempre son antagónicas. «La historia de la sociedad es la historia de la lucha de clases».
- c) *Karl Marx se refería a la clase capitalista* con el término de burguesía y empleaba el término de proletario para referirse a la clase trabajadora.
- d) *Cumpliendo las leyes de la dialéctica hegeliana*, la burguesía crearía la clase a la que finalmente destruiría.
- e) *En la maduración del capitalismo industrial*, las contradicciones se intensificaron. Los ricos se harían más ricos y los pobres más pobres. Los capitalistas más competentes expulsarían del mercado a sus competidores, en un proceso de «monopolización». La riqueza se iría concentrando en muy pocas manos. La clase media desaparecería progresivamente y se incorporaría a la clase trabajadora. El número de proletarios desbordaría la capacidad del sistema y se convertiría en un ejército de harapientos proletarios, *lumpenproletariat*, mientras un muy reducido porcentaje de propietarios controlarían toda la producción, etc. (Filosofía Hoy, 2013: 23; Jiménez, Salgado y Castillo, 2014).

¿Es posible un vuelco en la historia mundial? Esta última parte de la maduración del capitalismo la hemos visto desarrollada en toda Europa desde el 2008, sin embargo, observamos que el proletariado no se mueve, al contrario parece muy resignado... la experiencia de la Comuna de París (1871), la Revolución Rusa (1917), la Revolución Cultural China (1959), los acontecimientos del mayo de París (1968) nos vienen a demostrar que a pesar de sus fracasos, la idea comunista ha sido y debe seguir siendo un motor de cambio. Pensemos en el 15-M y lo que representa en movilidad social durante todo el año 2015 en España. Por eso, el antropólogo estudia todo lo que procede de la observación; y de la medida concreta, de una manera general de todo lo visible. ¿Pero dónde está el problema?, nos señala Alain Badiou:

«Sabemos que el comunismo es la hipótesis correcta -afirma el filósofo francés-. Quienes la abandonan, se resignan inmediatamente a la economía de mercado, a la democracia parlamentaria -la forma de estado que le va bien al capitalismo- y a asu-

mir el carácter inevitable y natural de las más monstruosas desigualdades» (Badiou, 2013).

En palabras de Slavoj Žižek,

«Nos enfrentamos hoy a la enorme presión de lo que deberíamos llamar sin vergüenza alguna ‘propaganda enemiga’. Según Alain Badiou, ‘el objetivo de la propaganda enemiga no es aniquilar a la fuerza adversaria existente (función que de manera usual le compete a la policía) sino antes bien, aniquilar una posibilidad aún no realizada, ni siquiera percibida, en la situación actual’. Dicho de otra manera, están intentando asesinar la esperanza. *El mensaje que este tipo de propaganda intenta propagar es la convicción resignada de acuerdo con la cual si éste no es el mejor de los mundos posibles por lo menos es el menos malo*, así que cualquier intento de cambio radical tan sólo haría que las cosas fuesen mucho peores» (Žižek, 2015: 2).

El Materialismo Histórico divide a todas las sociedades en base y superestructura. La base comprende todos los elementos esenciales para llevar a cabo la producción económica, las «fuerzas productivas» que para Marx y Engels, significaban en general la Tecnología, aunque en ella también incluían el entorno físico y humano. Cuando se combinaban con los modos de propiedad o posesión de las fuerzas productivas, llamadas «relaciones de producción», creaban un modo de producción concreto por encima del cual se encuentra la superestructura; consistente en primer lugar en política e ideología, pero que en sentido amplio comprende a todas las instituciones de la sociedad. Marx y Engels concebían la relación entre base y superestructura tal como que la primera determinaba marcadamente la segunda. Estos analistas admitían la influencia recíproca de la superestructura sobre la base, pero el grado en que se ejercía ha sido objeto de considerable desacuerdo.

4.1. El Materialismo Cultural

La teoría de Marvin Harris está desarrollada en su obra *El materialismo cultural* (1987). Dicha obra se divide en dos partes: *Una primera*, que trata de la teoría en sí, y contiene un examen de la ciencia filosófica, de las principales epistemologías y teóricos y algunos ejemplos que dan una idea de su alcance; y, *la segunda parte*, es una mirada crítica a las teorías alternativas: la Sociobiología, el reduccionismo biológico, el materialismo dialéctico, el estructuralismo, el marxismo estructural y el idealismo psicológico y cognitivo, el eclecticismo, y el obscurantismo.

Le da prioridad metodológica a las leyes históricas y a la búsqueda de las explicaciones causales en las Ciencias Humanas. Opina que la teoría de la evolución

socio-cultural es análoga a la selección natural de las especies. Afirma la existencia de la teoría del determinismo «tecno-ambiental», que consiste:

- 1) Relación entre infraestructura, estructura y superestructura.
- 2) La aplicación de tecnologías similares a entornos similares tiende a causar disposiciones similares en la producción, distribución y reproducción, lo que da lugar a tipos de agrupación social similares que justifican y coordinan sus actividades por sistemas similares de valores y creencias.
- 3) Las fuerzas motoras prioritarias del desarrollo cultural (evolución) son, pues, los factores tecnológicos, ambientales, económicos, demográficos. Los factores ideacionales influyen secundariamente.
- 4) El materialismo cultural afirma la prioridad estratégica de los procesos y condiciones *etic* y conductuales sobre los *emic* y mentales y de los procesos y condiciones infraestructurales sobre los estructurales; no descarta la posibilidad de que los componentes *emic*, mentales, superestructurales y estructurales alcancen cierto grado de autonomía con respecto a la infraestructura conductual *etic*.

Esto es, en su estrategia de investigación asigna prioridad al estudio de las condiciones materiales de la vida sociocultural.

Los factores idiosincrásicos sociales e ideacionales, en cambio, no deberían ser incluidos a la hora de hacer afirmaciones sobre el desarrollo regular de la cultura, ya que, aunque puede llegar a determinar el curso de dicho desarrollo, los casos en que resultan ciertos son de corto alcance y relativamente escasos, pudiendo establecerse mediante cálculos estadísticos. Al estudiar las causas de la evolución cultural, hay que dar prioridad, según Harris a los factores demográficos, tecnológicos, económicos y ambientales (Harris, 1982: 199), ya que éstos son en general las fuerzas motoras.

Como hemos indicado con anterioridad, el materialismo cultural identifica tres componentes principales en todas las sociedades humanas, aspectos que Marvin Harris denominó «Modelo Universal». Todas las sociedades pueden dividirse en: Infraestructura; Estructura y Superestructura. Como señala Harris,

«Al enjuiciar teorías científicas no tratamos de saber cuál de ellas es la que conduce a predicciones exactas en todos los casos, sino cuáles llevan a predicciones exactas en mayor número de casos. El no lograr una predecibilidad total no invalida una teoría científica; constituye sencillamente una invitación a hacer las cosas mejor» (Harris, 1987: 26).

Cuando nos acercamos al mundo de la Sociología, por ejemplo, y analizamos cualquier encuesta, observamos que nunca se busca el porcentaje del 100% de la

población a estudiar, se señala y se dice el 95,5%. Sin embargo, hay un tipo de antropólogo que se ha encargado personalmente de buscar un caso que demuestra que las teorías de Marvin Harris fallan, son antropólogos que trabajan sobre las excepciones (Sánchez, 1985). Quizás deberíamos pensar en el mayor o menor número de causas que son capaces de explicar el materialismo cultural.

4.2. Marvin Harris

Marvin Harris nació en la ciudad de Nueva York en 1927. En la Universidad de Columbia obtuvo su licenciatura en Letras en 1949 y su doctorado en 1953. En dicha Universidad fue alumno de Julian Steward y Alfred Kroeber y recibió lecciones de alumnos de Frederic Skinner que serán determinantes en su metodología del Materialismo Cultural. Fue profesor de Antropología en la Universidad de Columbia de 1951 a 1981 y después en la de Florida hasta su retiro en abril de 2000. Realizó trabajo de campo en Brasil, Ecuador, Mozambique e India. Impartió numerosas conferencias en numerosas universidades americanas y europeas y participó en multitud de programas de radio y televisión. En los años 1953 y 1954 estuvo en Río de Janeiro como asesor de investigación.²³

El Materialismo Cultural desarrollado por Marvin Harris tiene sus raíces en muchos científicos sociales. Su teoría se sustenta sobre el Materialismo Histórico de Karl Marx, la evolución cultural de Leslie White, la Ecología cultural de Julian Steward, el comportamiento psicológico de Frederic Skinner, y los conceptos *etic* y *emic* enunciados por Kenneth Pike.

La obra de Marvin Harris está inspirada en la teoría antropológica de Lewis H. Morgan, es decir, el enfoque «materialista» de la sociedad. Harris mantiene las mismas posiciones generales que Morgan o White dentro de los parámetros de la Antropología de finales del siglo XX. Los más importantes de estos perfeccionamientos son sus visiones sobre las distinciones entre estudios de carácter *emic* y *etic* (derivaciones de los términos «fonémico» y «fonético»), en la investigación antropológica.

Según Marvin Harris, la perspectiva *emic* caracterizada a las estrategias de la Antropología que se basan en la visión propia de una cultura, y se supone que representa una estrategia hermenéutica para el análisis cultural. Esto es diferente a la

²³ Marvin Harris, nacido en 1927, muere el 25 de octubre del 2001 a los 74 años. *Una primera reflexión*: Su muerte no tuvo el menor eco en España, lo que me llama la atención de forma considerable: «Un silencio clamoroso ha confirmado el desdén gremial manifestado tercamente durante años contra ese brillante provocador que cayó en nuestras manos hacia finales de los 70, sin que una sola voz de la que ya considerable legión de antropólogos profesionales y aficionados se haya levantado para comentar siquiera el hecho» (*El País*, viernes 2 de noviembre de 2001).

perspectiva *etic*, que representa un enfoque exterior desarrollado por el investigador para generar una teoría científica. El mejor resumen de la obra de Marvin Harris está posiblemente en su libro *El materialismo cultural* (1987) en donde expone un interesante planteamiento de la Antropología moderna. Señala Harris,

«El oscurantismo es una estrategia de investigación cuyo objetivo es subvertir la posibilidad de conseguir una ciencia de la vida social humana. Los oscurantistas niegan la aplicabilidad de los principios de investigación científicos al estudio de los fenómenos socioculturales divergentes y convergentes. Su objetivo está orientado a aumentar, y no a disminuir, la apariencia de desorden en el marco sociocultural y a poner en duda todas las teorías científicas sin proporcionar alternativas científicas plausibles. Todas las estrategias no científicas no son necesariamente oscurantistas, para que una estrategia de investigación sea oscurantista debe ser anticientífica y no simplemente no científica» (Harris, 1987: 315).

El propio Marvin Harris define el concepto de materialismo cultural de la siguiente forma:

«[...] Lo esencial del materialismo cultural es que centra su atención en la interacción entre la conducta y el entorno físico, establecida a través del organismo humano y de su aparato cultural. Al proceder así se ajusta a la expectativa de que la estructura del grupo y la ideología guardan correspondencia con esas clases de condicionantes materiales» (Harris, 1982: 771).

Harris hace con su materialismo cultural una propuesta metodológica que trata de explicar las diferencias y semejanzas en el pensamiento y comportamiento que hallamos en los grupos humanos, mediante el estudio de las construcciones materiales a que están sometidos los seres humanos. Es decir, da una explicación materialista de los fenómenos socioculturales. El Materialismo Cultural se basa en cuatro principios:

- a) *Es nomotético*. Se pueden establecer leyes naturales.
- b) *Perspectivas básicas emic y etic*. Afirma la prioridad estratégica de los procesos y condiciones *etic* y conductuales sobre los *emic* y mentales.
- c) *Determinismo tecno-ambiental*. Sostiene que la aplicación de tecnologías similares a entornos similares, tiende a producir disposiciones similares de producción, reproducción y distribución que a su vez dan lugar a agrupaciones y sistemas de valores y creencias similares.
- d) *El patrón universal de la cultura*. Para comprender las culturas Harris comenta que el antropólogo debe recoger y organizar los datos referentes a las mismas en relación con los aspectos socioculturales presentes en todas las culturas. A la estructura de estas pautas recurrentes el denomina-do «patrón universal». Harris propone tres categorías:

- *Infraestructura*: se compone de las actividades *etic* y conductuales mediante las cuales toda sociedad satisface los requisitos mínimos de subsistencia (modo de producción) y regula el crecimiento demográfico (modo de reproducción).
- *Estructura*: compuesto por las actividades económicas políticas de tipo *etic* mediante la que toda sociedad se organiza en grupos que regulan distribuyen e intercambian bienes y trabajo.
- *Superestructura*: engloba el resto de actividades, formas de conducta y aspectos mentales en *emic* de la infraestructura y estructura (artísticos, intelectuales, religiosos, lúdicos, etc.) (Harris, 1987: 68-70).

Marvin Harris piensa que los principales impulsores de la historia han sido los ciclos económicos repetidos continuamente con un esquema básico: «La presión demográfica promueve la intensificación de la producción, que con el tiempo agota el entorno. Ante esto los diferentes grupos sociales reaccionan de una forma o de otra según sea su entorno y la cantidad de recursos de los que se disponen» (Harris, 2012).

En algunos ejemplos que suele poner Marvin Harris, por ejemplo, el de las vacas sagradas, se ha dado a entender la idea de la determinación de la infraestructura sobre la estructura. Para entender esta relación en su justa medida sería conveniente tener en cuenta que no se trata de un determinismo total de la infraestructura, sino como afirma Marvin Harris:

«El principio de la primacía de la infraestructura defiende que la probabilidad de que las innovaciones que surgen en el sector infraestructural sean preservadas y propagadas es tanto mayor cuanto más potencian la eficiencia de los procesos productivos y reproductivos que sustentan la salud y el bienestar y que satisfacen necesidades y pulsiones biosicológicas básicas del hombre» (Harris, 1999: 142).

Este ha sido uno de los puntos menos comprendidos del Materialismo Cultural. Lo que postula en realidad es que los cambios que se den en la infraestructura están destinados a producir una mejora en los procesos de producción y reproducción que influirán en la estructura y superestructura a pesar de que entren en conflicto con algunos de los elementos que ya formaban parte de éstas. Más aún, dichos cambios infraestructurales pueden llegar a eliminar los elementos con los que entren en conflicto. Sin embargo, esta implicación sólo se da en un sentido, es decir, los cambios que se den en estructura o superestructura serán desechados en caso de que choquen con algún aspecto infraestructural (que resten eficiencia a los aparatos productivo y reproductivo).

Podemos encontrar aquí un punto especial de apoyo al carácter comparativo y universal del materialismo. En la medida en que la infraestructura es la que prima en

caso de conflictos se deduce que ambientes geográficos que compartan unos procesos de producción y reproducción semejantes, debido a la similitud del nicho ecológico, por ejemplo, tenderán a producir una estructura y superestructura semejantes. También al contrario, infraestructuras diferentes producirán patrones diferentes.

Por lo tanto tendríamos una infraestructura cuyas innovaciones son las que priman sobre los cambios en los otros dos sectores. En la medida en que las innovaciones de la infraestructura buscan producir una mejora en las condiciones de eficiencia de la satisfacción de las necesidades biosicológicas de los individuos, son éstos los que, en último término, deciden la permanencia o cambio de las nuevas innovaciones. Los actores son los que someten a examen la mayor o menor mejora que cierto elemento infraestructural conlleva en los aspectos estructurales, ellos «[...] son sensibles a los equilibrios costos-beneficios» (Harris, 1999: 151), por lo que son los que en última instancia determinan la conveniencia de las innovaciones que a través de las actuaciones humanas y en un proceso interactivo y de retroalimentación social, pasarán paulatinamente a ser integradas en el sistema.

En ninguna cultura se internaliza una estrategia que produzca un déficit para sus individuos, toda actividad debe suponer una ventaja que pueda compensar el gasto ocasionado. Es una pauta mercantilista y perfectamente asumible para la supervivencia cultural de un grupo. Es el propio interés de los implicados, el continuo proceso de negociación con el sistema, lo que da forma al entramado social. Por ello,

«Permítaseme detenerme en este punto para efectuar algunas estimaciones preliminares sobre los costes y beneficios del canibalismo bélico. Si consideramos la guerra como una forma de caza organizada para conseguir carne, los costes exceden con mucho los beneficios [...] los humanos son la presa más peligrosa del mundo y tienen tantas posibilidades de matar a alguno de sus perseguidores como éstos de matarlos a ellos» (Harris, 1989: 237-238).

La función de la superestructura parece pues relegada a un segundo plano. Sin embargo, en el Materialismo Cultural el hecho de concebir las realidades sociales como sistemas relacionados por interacción y retroalimentación, hace que los aspectos idealistas y simbólicos tengan tanta importancia como los demás. De hecho los materialistas ven la función de la superestructura como una forma de estimular y movilizar recursos en la búsqueda de cambios sociales.

Suele señalar Marvin Harris, en su libro «Vacas, cerdos, guerras y brujas» (2012), una clara definición de principios basados en el predominio de la razón y que pueden sintetizarse en lo siguiente: todo lo que hacen los hombres obedece a principios de utilidad práctica para ellos, es decir, básicamente la humanidad no tiene comportamientos caprichosos, todos los comportamientos humanos si se analizan bien, desde las perspectivas *etic* y *emic* tienen unas explicaciones vulgares,

entendiendo el autor como vulgares las explicaciones que están ligadas a la Tierra y como él mismo dice textualmente están integradas, por «tripas, sexo, energía, viento, lluvia y otros fenómenos palpables y ordinarios».

Para demostrar sus tesis, Harris estudia en este libro casos raros y controvertidos de comportamientos humanos, en diferentes culturas actuales y pasadas que hasta ahora habían sido «enigmas antropológicos» insolubles o conducidos a soluciones fáciles ligadas a comportamientos irracionales. Igualmente también que nuestra vida, nuestro estado mental ordinario, es una conciencia profundamente mistificada, es decir, una conciencia aislada de un modo sorprendente de los hechos prácticos de la vida y sin conciencia o lucidez racional sobre los motivos últimos de nuestros comportamientos. Además, a la contundencia de sus enunciados acepta la falibilidad de sus explicaciones con una aparente humildad impropia de un científico, afirmando:

«Poco ganaremos argumentando sobre teorías que no están fundadas en hechos y contextos específicos. Sólo pido un favor: tened presente que, al igual que cualquier científico, espero presentar soluciones probables y razonables, no certeras. Sin embargo, por imperfectas que puedan ser, las soluciones probables deben tener prioridad sobre esa inexistencia de soluciones [...] Como cualquier científico, acojo con satisfacción las explicaciones alternativas, siempre que cumple mejor los requisitos de la demostración científica y en la medida que expliquen tanto» (Harris, 2012: 17-18).

La siguiente cuestión que se plantea es la pregunta de *por qué* ocurre esto, dándonos tres respuestas aparentemente sencillas: el miedo, la ignorancia y el conflicto.

- a) *La ignorancia*, porque la mayoría de la gente desconoce la diversidad de alternativas que existen a su estilo de vida. Evidentemente mientras más primitiva y cerrada sea una cultura más acusado es ese rasgo.
- b) *El miedo*, porque ante situaciones como el envejecimiento y la muerte, la conciencia falsa puede ser la única defensa eficaz. Esta característica no está ligada al desarrollo cultural, por el contrario se presenta a veces más acentuada en culturas desarrolladas y modernas.
- c) *El conflicto*, en la vida social ordinaria unas pocas personas ejercen control sobre la gran mayoría, explotándolas en muchos casos. Estas desigualdades e injusticias se presentan tan disfrazadas y mistificadas como la vejez y la muerte (Harris, 2012).

Con estos criterios, intentamos «objetivar» los hechos humanos para su correcto análisis, se opone a otras corrientes más contraculturales por así decirlo, que estudian los hechos humanos desde las perspectivas más subjetivas. Reivindica la aplicación del método científico en el estudio de la Antropología como propósito primario y principal.

4.3. Críticas al Materialismo y a la figura de Marvin Harris

a) *Valoración positiva*

1. Marvin Harris representa en los Estados Unidos una corriente de pensamiento minoritario, pues fue tachado de marxista y filocomunista, y en Europa ocurre que los protagonistas son Clifford Geertz con su teoría de los símbolos y Lévi-Strauss con su estructuralismo. Por ello, sus posiciones no lograron ni en la Universidad americana ni en la europea la presencia que se merecían (sobre todo si las comparamos con las de algunos de sus rivales).
2. La obra de Marvin Harris no ha sido valorada todavía suficientemente debido a que hoy día el marxismo es un enfoque minoritario que no está de «moda» desde la desaparición de la Guerra Fría, la caída del Muro de Berlín (1989) y la pérdida de la visión bipolar Este-Oeste del Mundo.
3. El Materialismo Cultural utiliza preferentemente métodos cuantitativos de análisis (Demografía, consumo calórico, etc.), métodos etnográficos, investigación arqueológica y los análisis *etic*. Los temas o aspectos que más le interesan son el análisis de los métodos de producción en el ambiente y el análisis de los patrones de comportamiento humano, para entender las relaciones entre las técnicas de producción y los restantes elementos de la cultura. Por ejemplo: a) Comida y proteínas; b) Comida y evolución; y c) Demografía y control de población.
4. Lo interesante de Marvin Harris, al arriesgar al dar una visión antropológica en el intento de explicar los cambios dentro de las sociedades que estudia, debe ser valorado de forma positiva. Como dice el propio Harris, no todos los aspectos deben ser explicados, pero sí su mayoría, como muy bien deja nota en su tesis sobre «el efecto dominó», un cambio lleva y explica otro, además, son acertada y perfectamente plausibles; además, se ajusta a la Teoría de Sistemas. Destacan la gran cantidad de ejemplos reales y personales, pero lo más importante es su valentía que manifiesta al exponer algunas de sus conclusiones que por su fondo pueden ser atacadas duramente por diversos colectivos sociales.

b) *Valoración negativa:*

1. Los principales críticas que le hacen a la obra de Marvin Harris otros antropólogos es su excesiva alineación con el materialismo y por ende con el determinismo, con el consiguiente postergamiento del individuo y su dilución en el concepto social. Es decir, para hechos sociales que se produzcan con los mismos condicionantes ambientales, en patrones muy básicos como la nutrición, pueden ser cierto que todos los comportamientos son iguales. Pero cuando se introducen variables más complejas, la diversidad

de comportamientos se hace evidente, lo que contradice en gran medida las previsiones materialistas y deterministas de Marvin Harris.

2. El materialismo se opone al idealismo. Muchos autores defienden la aproximación idealista porque tiene en cuenta los fenómenos psicológicos y tienden a concebir la cultura en términos mentales y simbólicos. Por el contrario, los materialistas, por otro lado, tienden a definir la cultura estrictamente como patrones de comportamiento observables y defienden que los factores tecnoambientales son primarios y causales.
3. La aparición del Materialismo Cultural hizo a los antropólogos dividirse en dos grupos, los que optaban por las humanidades e incluyendo a los materialistas culturales, los que defendían una Antropología modelada por las Ciencias Naturales. Los primeros defienden que la Antropología es una ciencia humanística, como Geertz, que insiste en que no es una ciencia experimental en su búsqueda de leyes sino una ciencia interpretativa en la búsqueda del entendimiento. Otros, como Moore, dudan de la validez del análisis *etic*. La mayor parte de las reacciones están en contra del determinismo infraestructural y la primacía dada al análisis *etic* del comportamiento.

5. BUSCANDO OTRAS ANTROPOLOGÍAS PARA LA ECOLOGÍA

5.1. Antropología ecológica: Roy Rappaport

Aunque cada subdisciplina de la Antropología ha desarrollado su propia perspectiva de la Ecología humana, se puede considerar desde la Antropología cultural a Julian Steward como el iniciador de los estudios sobre Ecología cultural (Barfield, 2001: 62).

En este marco conceptual, otros antropólogos también han orientado su formación en lo ecológico, han cuestionado los trabajos de Steward. Podemos destacar a Andrew Vayda y Roy Rappaport, que estudiaron la interrelación entre cultura y ecología en función de la adaptación de los individuos a sus ecosistemas. Es decir, aplicaron un marco biológico a la ecología humana, y dentro de este contexto consideraron factores limitantes y mecanismos reguladores (como la guerra y la religión) que posibilitaban los equilibrios necesarios entre la población y los recursos naturales para evitar el colapso del ecosistema. Esta similitud biológica provoca la denominación de Antropología ecológica, distinta a la Ecología cultural de Steward, aunque son consideradas ambas como la misma cosa (Barfield, 2001: 62-63).

Aunque este enfoque antropológico es acusado de ser muy teórico y poco intervencionista, se está aliando cada vez más con otras disciplinas para la defensa y conservación de culturas en sus propios entornos originales.

Marvin Harris, siguiendo esta línea explicativa ecológica, desarrolla una estrategia de investigación en la que otorga la primacía de la infraestructura sobre la estructura y la superestructura. A esta estrategia la conocemos como «materialismo cultural» y con ella se explican costumbres y tradiciones como la del culto de las vacas sagradas en la India, o los tabúes alimentarios de los cerdos en el mundo musulmán (Barfield, 2001: 63). Además, reconoce explícitamente la temporalidad de toda teoría científica en el siguiente párrafo:

«No se rechaza una teoría porque no sea capaz de explicarlo todo, sino más bien por no ser capaz de explicar tanto como sus rivales más próximos. Y en este contexto se ha de decir que las alternativas al materialismo cultural sí que han fallado y que, con la misma frecuencia que han contribuido a nuestra comprensión de la evolución socio-cultural, han contribuido también a impedirla» (Harris, 1982: 573-574).

Un entendimiento de la ética científica como actitud avalorativa ha llevado a muchos antropólogos a la pasividad ante violaciones claras de los Derechos Humanos en los pueblos indígenas por parte de élites terratenientes e incluso de los propios Estados nacionales. Pero, unos mediante la renuncia a su condición científica, y otros, reconsiderando el código ético, ha asumido roles activistas que se acercan más a funciones políticas o filantrópicas que a las de la investigación. Si bien es verdad que no se puede permanecer impasible ante el *ecocidio* (que desemboca en el etnocidio y en ocasiones extremas de genocidio), esta lucha ha tomado itinerarios radicales que han llevado a la devolución de los ecosistemas a la propia naturaleza, obviando a sus poblaciones.

Los axiomas del paradigma ecológico, basado en las ideas de Rappaport, sería un modelo basado en el ecosistema, destacan los siguientes puntos:

- a) *El concepto de ecosistema.* Rappaport los define como el total de entidades vivientes y no vivientes íntimamente relacionadas en intercambios materiales dentro de una porción definida de la biosfera (Rappaport, 1975). Para un paradigma ecológico la realidad debería de estudiarse como un conjunto de ecosistemas donde los seres humanos y otras criaturas vivientes influyen a su entorno y viceversa, por medio de intercambios materiales.
- b) *El concepto de homeostasis.* Es el proceso por el cual se equilibran los intercambios materiales entre los actores (el total de entidades vivientes y no vivientes) de un ecosistema (Ellen, 1982). Para comprender el funcionamiento de un ecosistema es necesario descubrir como se llega a un equilibrio, por tanto se deben estudiar los intercambios materiales, al igual que la ciencia en Antropología se deben estudiar las consecuencias materiales de las actividades.
- c) *Cambio de objeto de estudio.* De estudiar las culturas o sociedades humanas, se pasa a estudiar las «poblaciones humanas», definidas como «unidades

que ejercen una influencia sobre las condiciones ambientales a la vez que se hallan materialmente influidas por ella» (Milton, 2012). Es decir, el estatus de ser humano pasa a ser cultura-sociedad a otro animal más.

- d) *Reajustando la metodología*. Debido a que el objeto de estudio de este paradigma es una combinación de aspectos materiales (biológicos) y percepciones y creencias (culturales) se deben de ofrecer dos modelos de estudio con dos metodologías diferentes. El «Modelo percibido» (Rappaport, 1966), ofrecería una descripción de las creencias y percepciones de un pueblo respecto a su entorno -el método podría ser la descripción densa-; y el «Modelo operativo» descripción del mismo sistema ecológico -con metodología de las ciencias ecológicas-.

En síntesis, el paradigma ecológico al ser la Ecología una disciplina que trata una realidad múltiple y divergente y la existir una necesidad de una interpretación sistémica de los problemas ambientales (Díaz *et al.*, 2012: 167). Es un paradigma que se adentra en los procesos de interacción y de descripción de múltiples factores que llevan a desarrollarse a través de un movimiento social ecologista durante todo el siglo XX. Por lo tanto, este paradigma ecológico nacería por la preocupación por volver a la naturaleza olvidada, para volver a la realidad de la complejidad del conocimiento, para centrarnos en fenómenos, problemas y conceptos ecológicos.

La paz neutra (el concepto que trabaja para eliminar las formas de violencia cultural y simbólica) debe ser considerado como un *eje axiológico*, es decir, como una orientación pacífica considerada en sí misma al fin último del paradigma ecológico que nos llevaría a un paradigma pacífico y ecológico.

En estas situaciones, los indígenas tampoco se han visto favorecidos ya que sus tierras han cambiado otra vez el dueño, pero tampoco se las han devuelto. Es posible que el movimiento ecologista radical con sus ideales conservacionistas también estén atentando contra las culturas que conviven en armonía con su entorno y que sólo reclaman su derecho ancestral a explotar sus tierras según sus tradiciones adaptadas a la economía global, en la que forzosamente se están integrando.

Lo que puede entenderse como estilos de vida agresivos y no respetuosos con el ambiente puede depender de la intensidad en la explotación de recursos y de la carga soportable por el ecosistema. Así, la *etnia Yu'pa* habita en la Sierra de Perijá (Venezuela), es tachada de depredadora por el uso que hace del barbasco (veneno extraído de esta planta autóctona para la pesca indiscriminada) en la pesca fluvial, y por la agricultura de tala y quema que llevan a cabo en sus reducidas parcelas de cultivo. Pero la evidencia demuestra que, además de vivir inmersos en su entorno natural, el ecosistema resiste estos métodos desde hace más de quinientos años. La clave puede ser la escasa presión demográfica y un estilo de vida con bajo consumo de recursos (Acuña, 1998: 40-66).

La Antropología ecológica al estudiar debe tener en cuenta la adaptación que los pueblos «primitivos» desarrollaron para adaptarse a su ambiente, modelos que consistía en la autosuficiencia y en su consumo sostenible de recursos, como por ejemplo el de los Kwakiutl y su pesca sostenible, ya que

«La pesca india, antes del advenimiento de la pesca comercial, ayudaba a mantener la población del salmón óptima al evitar que los ríos salmoneros estuvieran sobrepoblados [...] Es una posibilidad que hay que tener en cuenta al evaluar la productividad de los recursos de subsistencia de los kwakiutl» (Piddocke, 1981: 106).

Las culturas no se adaptan indefinidamente. El *mito roussonian* del «buen salvaje» queda desmontado ante la tentación del ingreso en el juego global. Algunas culturas son sacrificadas por las expectativas de mayor desarrollo económico y otras ceden involuntariamente ante su creciente densidad demográfica que asfixia las posibilidades de explotación de sus propios ecosistemas de soporte.

El antropólogo ecológico ha de proveer asesoramiento para evitar el *etnocidio* (ya sea por causas endógenas o exógenas), y el *ecocidio* con la aportación de su particular mirada antropológica, holística y comparativa, dotar de científicidad los pertinentes estudios prospectivos, abandonando la actitud de activistas radicales, que en muchas ocasiones sólo favorece a oscuras artimañas políticas, originando resultados opuestos a los pretendidos.

Siguiendo algunos ejemplos de los pueblos amerindios en los estados nacionales de América Latina, deben ser percibidos desde la diversidad todos sus procesos de adaptación. Algunos casos: a) *Pueblos amerindios de tierras altas de montaña: Rarámuri* (el agro-pastoreo como estrategia de adaptación y el complejo del tesguino en la dinámica social); b) *Pueblos amerindios de tierras frías de litoral marítimo: Kawésqar* (nomadismo canoero como estrategia de adaptativo y memoria cultural a través de historias de vida); c) *Pueblo amerindio de selva de montaña: Yukpa* (la horticultura rotativa y la pesca con barbasco como estrategia adaptativa. Tomaire: un ritual de confraternización y el suicidio como un fenómeno social); d) *Pueblos amerindios de tierras bajas tropicales: Yanomami* (seminomadismo: horticultura y forrajeo como estrategias adaptativas; chamanismo y representación) (Acuña, 1998).

En la actualidad, los trabajos que venimos realizando en las Comunidades Shuar y Saraguros en el sur de Ecuador, nos llevan a partir del concepto de violencia cultural (incluso se podría trabajar con el concepto de la «violencia simbólica»), donde es muy interesante analizar los conflictos de tierra entre las comunidades Shuar y los migrantes colonos (mestizos y Saraguros), proyectos de ecoturismo, definición de áreas protegidas y áreas concesionadas para la explotación metalúrgica.

Foto II.1. Comunidad Shuar, Ecuador



Fuente: El profesor Francisco Jiménez (centro) y sus colaboradores de la Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador con el Chamán (agachado), su esposa y suegra en la Comunidad Shuar. Colección personal.

Existen cosmovisiones sumamente diferente entre Shuar y colonos/Estado Ecuatoriano como definen la relación entre el ser humano con la tierra y más importante cómo perciben la pertenencia y los derechos sobre esta tierra. Con el intento de respetar los territorios ancestrales, en el derecho ecuatoriano se reconocen títulos globales para partes de territorios ancestrales, donde no se requiere de una titulación individual inscrita en el INDER. Sin embargo, no sólo son las autoridades estatales la autoridad que decide sobre la extensión, ubicación y otorgación de estos títulos globales que no incluyen los derechos al subsuelo, también se exigen por ejemplo a los Shuar que respetan primero la prevalencia de la manera de ver la relación tierra y el ser humano de la cultura dominante mestiza para que dentro de los límites que pone esta se pueda ejercer la cosmovisión y el derecho Shuar, nacionalidad reconocida en la Constitución Ecuatoriana en igualdad con las otras nacionalidades.

Entonces se parte, en la práctica actual, primero de la posición de que el dueño original de las tierras es el Estado, quien puede definir y decidir la otorgación de los títulos, mientras los Shuar, como pueblo ancestral parten de la posición que los dueños originales son ellos, por lo que el Estado tiene que protegerles su derecho a sus tierras.

En el Alto Nangaritza se pueden identificar tres ejemplos de conflictos en este contexto que además se encuentran en fases diferentes:

- a) El «secuestro» de miembros de una ONG ambiental en el proceso de declaración del Cerro Plateado un área protegida por parte de miembros de la comunidad de Las Orquídeas en 2004.
- b) Conflictos de propiedad de tierra dentro de un título global entre Shuar y familias Saraguros en Miazí. Los Shuar vendieron el usufructo de la tierra indicando que los Saraguros no pueden sacar títulos individuales.
- c) El proyecto de ecoturismo en ciudad perdida planificada por un grupo de mestizos de la ciudad de Zamora y apoyado por parte del INDER que está en el proceso de otorgarles los títulos, región que los Shuar consideran territorio ancestral y para la que quieren obtener un título global.

Estos son los temas que deberíamos enfrentar y analizar bajo el aspecto de la violencia cultural e identificar los diferentes aspectos y consecuencias de esto. Hay que tomar en cuenta que la tierra en las diferentes cosmovisiones ancestrales también es símbolo para las identidades ancestrales, lo que subrayan las comunidades Shuar.

Conforme a la acelerada transformación de la vida social (que se debe en primer lugar a la interrelación mutua entre los procesos globales y locales) la Antropología necesita un cambio de paradigma. Hemos de redefinir las metas y metodologías de investigación de nuestra disciplina conforme a las nuevas condiciones del estudio fenomenológico de la vida social. El primer paso para poder salvar una Antropología estancada, tanto teórica como metodológicamente, sería bueno captar las realidades socioculturales estudiadas en su complejidad (desde una perspectiva *glocal*) lo que requiere diálogos interdisciplinarios y estudios multidimensionales.

Algunas de las conclusiones realizadas por el Observatorio de Conflictos Socioambientales (OBSA) de la Universidad Técnica Particular de Loja realiza su trabajo en especial en las provincias de Zamora Chinchipe, Morona Santiago y Loja en Ecuador. Destacan las siguientes conclusiones (Eguiguren, 2012):

— *Primera*, en todos los cantones analizados existe el problema de pérdida de biodiversidad, aumento de riesgos de erosiones del suelo y de sequía, contaminación del agua y del aire que son el resultado de las actividades antrópicas desarrolladas.

Las gentes de estos cantones son conscientes de los cambios ambientales y dicen que sienten los efectos de los cambios climáticos dentro de la provincia, pero no lo relacionan con sus prácticas diarias, por lo que falta una conciencia de la población como responsables de los conflictos socioambientales.

— *Segunda*, la conciencia de que los conflictos socioambientales están generados por los impactos ambientales de los proyectos con actores externos a las co-

munidades, como son los proyectos mineros y de construcción de hidroeléctricas en los cantones de Yantzara en la provincia de Zamora Chinchipe o Panaza y San Carlos en la provincia de Morona Santiago.

— *Tercero*, los miembros de barrios y comunidades lejanas no cuentan con los medios necesarios para estar informados, además, carecen de herramientas y técnicas de resolución, gestión y transformación de conflictos alternativos, lo que impide que los conflictos se manejen de forma pacífica a través del diálogo.

— *Por último*, existe un desconocimiento respecto del manejo y técnicas de conservación ecológica y la tendencia a perder las buenas prácticas ancestrales compartidas con las actividades productivas actuales.

5.2. El ecologismo simbólico: Philippe Descola

Philippe Descola nos lleva al campo de la Antropología a la Química. La Química es una disciplina que está avanzando mucho con respecto a la física o a la biología. La importancia de buscar en la química²⁴ antropológica otra forma de acercarnos a la sociedad que nos ha tocado vivir. Descola propone -a los antropólogos- mirar a la química para que esta le proporcione al investigador una inspiración y dote a su investigación de mejores modelos teóricos y metodológicos. Los antropólogos debemos de teorizar sobre los universos vividos de los seres humanos, al igual que la química teoriza sobre la materia del cosmos.

Como señala Descola en la actualidad la frontera entre naturaleza y cultura dentro de las ciencias sociales y naturales se está derrumbando: «No hay ninguna audacia en esta predicción, porque los signos que presagian un desmoronamiento de nuestra cosmología ya son bien visibles» (Descola, 2012: 79).

²⁴ Gracias a la Química hemos podido sistematizar los materiales de los que está formado nuestro universo, es el «estudio de la materia y de los cambios que experimenta» (Chang y College, 2002: 4). Pues gracias a la Química antropológica haríamos lo propio con el mundo de las relaciones y experiencias sociales. Cuando explicamos a Lévi-Strauss, solemos señalar que su formación viene de tres disciplinas: la geología, el psicoanálisis y el marxismo; cuando pensamos en Philippe Descola, nos llama la atención su relación con la 'química' que llama 'Química antropológica'. Son muchos los autores que se acercan a esta disciplina, por ejemplo, el científico colombiano, Manuel Patarroyo que lleva trabajando más de 30 años para encontrar una vacuna sobre la malaria, señala que son una serie de principios y reglas que permiten producir cualquier tipo de vacuna contra enfermedades infecciosas como el ébola, el dengue, Patarroyo, nos dice: «es un cambio completo de paradigma [...] Nos mueve la posibilidad de dar bienestar a millones de personas» (*El Espectador*, 2 de enero de 2015). Por todo ello, no sólo tomaremos de la química el modelo sino también la propuesta metodológica basada en el método científico como enfoque sistemático para la investigación antropológica, hoy tan denostado por la disciplina, sabiendo que el todo es algo más que la suma de las partes.

Otra de las fronteras que se está rompiendo en palabras de Descola es la ruptura de la frontera entre la humanidad y la animalidad. Pone algunos ejemplos, como el desarrollo de los estudios de chimpancés que son capaces de fabricar herramientas e incluso de manera original y única a otros grupos de chimpancés. Esto es muy importante porque la capacidad de hacer utensilios se consideraba que era única del ser humano, de esta manera se les atribuyó a los chimpancés la capacidad de culturas diferentes, una manera de extender la cultura a los no humanos (Descola, 2012: 82).

Janes Goodall, la primatóloga más famosa del mundo, incide en esta ruptura. En 1960, Goodall llegó por primera vez a Gombe, una reserva en las orillas del Lago Tanganika, donde la investigadora descubrió que los chimpancés: comen carne, fabrican herramientas, practican la guerra, son fervientes carnívoros que depredan a otros monos, son capaces de practicar el infanticidio y el canibalismo. La sociedad de los chimpancés son muy violentos, por ejemplo, el despliegue de la fuerza de los machos, las peleas, las rencillas de las hembras que llevan al infanticidio, etc. Sin embargo, también son capaces de emociones refinadas: alegría, amor, compasión, etc. (*El País Semanal*, n° 2.021, 21 de junio de 2015).

Este ejemplo es muy interesante porque es un paso para superar la mencionada frontera entre dos tipos de ciencias. Entre dos tipos de humanidad y animalidad.

La distinción entre naturaleza y cultura debe ser superada ya que es una distinción dualista que es inoperante, por no permitir pensar correctamente nuestras propias prácticas sociales, y porque no es un universal cultural, en muchas sociedades no existe esta distinción (Descola, 2012: 85). De esto podemos deducir que se tendría que renovar la Antropología donde su objeto de estudio sería *las formas y propiedades de los distintos sistemas posibles de relación con lo ambiental humano y no humano*.

Estamos acostumbrados a relacionar dentro de las distintas categorías construidas desde lo dicotómico: lo humano. Pero Butler (1995) nos explica cómo opera dicha categoría, donde lo humano se construye como un ámbito cerrado, definiéndose y diferenciándose siempre, a partir de lo no-humano. Por ello, podemos relacionar esta categoría directamente con la dicotomía cultura-naturaleza basada en ponerlas al servicio de la cultura, de lo humano, del hombre, de la razón, y generando la categoría del «otro»: el otro mujer, el otro extranjero, el otro indígena, el otro loco, el otro que está fuera del margen tan estrecho construido en torno a las categorías dominantes dentro de las dicotomías.

En este punto es donde se podría relacionar el materialismo cultural de Marvin Harris con Philippe Descola, los dos pretenden estudiar cómo la natu-

raleza influye en las culturas y plantear en qué manera moldea el ambiente a las sociedades. Estos dos autores convergen en que buscan leyes universales que permitan entender a todas las sociedades, y no quedarse anclado en una pequeña parcela sin pretender saber de los demás y sin intentar tener una visión global y holística, lo que les coloca a contramano de las corrientes postmodernas que opinan que no se tiene que buscar la universalización del conocimiento, y contemplan sólo lo local.

Descola nos señala que algunos han presentado la naturaleza como un determinante básico de la acción social, otros, lo entienden el comportamiento humano, las instituciones sociales y muchos rasgos culturales específicos como respuestas adaptativas, para otros, ha sido la forma de entender los mitos, los rituales, los sistemas de clasificación y otros aspectos de la vida social. Es decir, cada uno con sus diferentes enfoques, pero dando por sentado la dicotomía y compartiendo la concepción universalista de la naturaleza.

Descola hace alusión a la oposición entre naturaleza y cultura, de forma que construyen otras oposiciones binarias, tales como la mente y el cuerpo, el sujeto y el objeto, el individuo y la sociedad.

Descola, como buen francés, ha sido influenciado por Claude Lévi-Strauss y todo el pensamiento estructuralista, de forma que busca lo que *relaciona, conecta*, es decir, lo que *regula y estabiliza*. Quiere comprender por qué hay cosas presentes en una sociedad y no en otras. Por eso, hace uso de las diferencias y similitudes a la hora de realizar comparaciones. Desarrolla los conceptos de animismo, naturalismo, totemismo y analogismo, combinando lo «corporal» y lo «espiritual» de sus similitudes y diferencias.

Tabla II.4. Similitud y Diferencias

Similitudes de interiores Diferencias físicas	<i>Animismo</i>	<i>Totemismo</i>	Diferencias de interiores Diferencias físicas
Similitudes de interiores Diferencias físicas	<i>Naturalismo</i>	<i>Analogismo</i>	Diferencias de interiores Diferencias físicas

Fuente: Descola, 2012.

Lo más importante en Descola se funda sobre los conceptos de identificación y relación. Lo que diferencia a una sociedad de otra no es el entorno o la tecnología si no la manera de identificarse con su entorno, es decir, distinguir las diferentes similitudes y la manera de relacionarse, lo que nos lleva a una convivencia pacífica.

Descola, al usar la expresión «química antropológica» establece que el tipo de preguntas que le interesa a la Antropología son de tipo ontológico, es decir, referidas al ser. ¿Por qué la gente se comporta de distinto modo ante la misma situación? Este sentido de ser «dos en uno», es una característica innata de los seres humanos. Puesto que el pensamiento dicotómico es un universal, cuando uno construye una palabra se construye su contrario, pues de igual modo que se tiene presente lo material (materialismo cultural), se ha de tener presente lo simbólico (ecología simbólica). En palabras de la «química antropológica» (Descola, 2012), surgiría la relación material con lo inmaterial.

Los idealismos simbólicos, al marcar la «otredad», hace una distinción de la sociedad entre clasificaciones totémicas y animistas, es decir, divide la sociedad en parcelas al igual que el materialismo lo hacía en infraestructura-estructura-superestructura. En todos estos casos se trata de alcanzar una síntesis de relaciones entre distintos factores para obtener una especificidad cultural.

El hecho que la Antropología es una *ciencia holística* da una importancia al conjunto, por tanto si nos centramos en el término «ecologismo simbólico», no sólo habría que tener en cuenta los factores ambientales que condicionan el uso del medio, sino también los factores culturales, como por ejemplo,

«[...] comprender el simbolismo de las prohibiciones alimentarias o el canibalismo si estas prácticas pueden explicarse tan simplemente por el encuentro entre las exigencias del metabolismo -necesidad de calorías o de proteínas- y los determinantes ecológicos que piensan localmente sobre el aprovechamiento de comida» (Descola, 2012: 78).

Es interesante señalar la costumbre de comer carne de perro en China. En el área de Yulin (China), comer carne de perro es algo tan común como en los países europeos comer carne de ternera. Hay mucha gente que a través de la Internet, Facebook, Twitter, etc., presentan campañas en contra de esta costumbre en China. ¿Por qué nos metemos con esa costumbre de comer perros y gatos? En España se come todo tipo de animal: potro, toro, caracoles, etc., en mi último viaje a México en 2014, me ofrecieron comer: armadillo, tejón y lagarto, tres animales en peligro de extinción, pero que se usan como reclamo turístico y constituye un buen negocio para las personas que ofrecen dichos platos.

Descola se encarga de estudiar a todo un grupo de indígenas alrededor del mundo, junto con otros autores como Eduardo Viveiros de Castro o Joanna Overing, describen tres cosmologías distintas: el animismo, el totemismo y el analogismo. Descola señala que estas diferencias son de grado -en el caso de las cosmologías amazónicas- y no de naturaleza y tipo (Descola, 1998). Esto no quiere decir que sea la humanidad como especie, sino como condición (Cayón, 2009: 288). Describimos brevemente las tres cosmologías:

a) *El animismo*. El sistema de pensamiento donde las estructuras están ordenadas en función de las relaciones y reglas sociales, incluidos los humanos y los animales. Estas sociedades asumen que los no humanos tienen un alma y son respetados al mismo modo que sus congéneres, y este es el sentido por el que ellos llegan a tener reglas provenientes de lo social, de los humanos (Descola, 2003b). Así, se puede decir que la naturaleza está integrada en la cultura. En esta realidad, la predación y el canibalismo se asumen como actos sociales.

El canibalismo como creador de lazos sociales entre los diferentes grupos poblacionales, se presenta como un operador de transformaciones sociocosmológicas. El canibalismo es ante todo, la alteración, un devenir del Otro, es tener al Otro como destino (Viveiros, 1989, cf.: Cayón, 2012: 28).

b) *El totemismo australiano*. Estas sociedades dotan de los no humanos de un significado de signos que sirven para definir las fronteras de lo propio y lo ajeno. De este modo, al igual que el animismo, estas sociedades construyen su naturaleza.

Lévi-Strauss demostró que el totemismo no era más que poder organizar en unidades sociales las discontinuidades empíricas observables entre los seres que habitan un ecosistema (Descola, 1998). Así, si todos los pueblos amazónicos tienen una cosmovisión muy similar: *¿Qué influencia tiene el medio físico en estos desarrollos?*

c) *El analogismo*. Es una forma de identificación intermedia entre el totemismo y el animismo. Se basa en la idea de que las propiedades, movimientos o modificaciones de estructuras tienen efectos sobre los seres humanos, o éstos están influidos por los cambios estructurales (Descola, 2003a), como podrán ser el paso de un huracán por su territorio, un incendio, guerras o la muerte de un chamán.

Es una relación entre el microcosmo y el macrocosmos, equivalentes a las creencias de geomancia o adivinación en China, y otras en África, donde se cree que los desórdenes sociales pueden acarrear catástrofes climáticas. En resumen, el analogismo genera discontinuidad y correspondencias que afectan al mundo terrenal (Descola, 2003a).

Todo ello, nos lleva a pensar que una Antropología de la cultura se debe acrecentar con una Antropología de la naturaleza (Descola, 2012: 21), y por tanto, la Antropología debe ser tratada como la unión de varios elementos que al igual que la química y la física, tiene una serie de relaciones, aunque también existen otras muchas relaciones, aunque presenten más dificultades.

Siendo esto una forma alternativa que permite describir, clasificar y hacer inteligible las relaciones que los humanos mantienen entre ellos y con los no-humanos (Descola, 2003a: 35), es decir, poder llegar a entender las relaciones que tienen el ser humano con la naturaleza. Según esto, Descola realiza las siguientes diferencias, Cuadro II.4.

Cuadro II.4. Las diferencias entre las cuatro categorías de Descola

Totemismo	Continuidad de <i>materialidades e interioridades</i> entre humanos y no humanos.
Animismo	<i>Continuidad entre humanos y no humanos</i> en la interioridad, pero en la materialidad.
Analogismo	<i>Discontinuidad básica entre lo humano y no humano</i> tanto en su materialidad como en su interioridad.
Naturalismo	<i>Lo que une lo humano con lo no humano por una continuidad material y nos separa por la actitud cultural</i> , esta es la característica de la última deriva de nuestra tradición.

Fuente: Sánchez-Criado, 2003: 3.

Descola propone desde el neo-estructuralismo, junto a Lévi-Strauss, que los objetivos de un antropólogo deben ser buscar los marcos estructurales que componen las diversas formas en que los humanos y no humanos viven y perciben su participación en el mundo. Además, intenta buscar en el cognitivismo, a partir de la noción de Kant y el concepto de Lévi-Strauss de «esquema conceptual», para establecer un modelo con base científica objetiva que recoja la estructura cognitiva y la acción práctica.

De esta forma, Descola nada bajo el mar de la *Antropología de la ontología*. Esta rama de la Antropología está familiarizada con la filosofía. Ambas intentan obtener una definición del ser, a partir del estudio de sus propiedades, para poder establecer las categorías fundamentales que los caracterizan y sus modos generales. Descola parte del *giro ontológico*, se apoya en las ciencias naturales para explicar sus teorías.

Descola recoge todas estas influencias y construye cuatro modos de identificación y seis modos de relacionar que nos puede permitir clasificar las culturas.

Tabla II.7. Modos de identificación x Modos de relaciones

Modos de identificación	Intercambio	Predations	Regalo	Producción	Protección	Transmisión
Totemismo						
Animismo						
Analogismo						
Naturalismo						

Fuente: Descola, 2012. Elaboración propia.

Dicha Tabla II.7., presenta las siguientes características.

- a) *Cuatro modos de identificación.* Son cuatro posibles formas de identificar qué tipo de cosas existen en el cosmos en función de si las interioridades y fisicalidades de los humanos y los no humanos son similares o diferentes de uno al otro. Los seres humanos tienen una serie de esquemas cognitivos, y a partir de estos nuestro cerebro transmite una serie de pensamientos. Son formas culturales observables.
- b) *Seis modos de relaciones.* Son las formas en las que los seres humanos pueden establecer conexiones entre sí y con las entidades no humanas que se encuentran.

Así pues, realizando combinaciones como si de elementos químicos se tratara (dichas combinaciones crearían un número determinado de realidades), entre los factores que completan modos de identificación y modos de relación podríamos generar un total de 24 combinaciones (podemos pensar que hay más de 24 modos, ya que pueden enlazar con más de un modo relacional al mismo tiempo).

5.3. El debate materialismo o simbolismo

Descola, señala que uno de los principales objetivos que ha tenido la Antropología desde su inicio, es establecer unos rasgos universales presentes en todas las socie-

dades o culturas, y ha realizado un esfuerzo de conectar dos corrientes casi irreconciliables debido al carácter tan dicotómico que poseen ambas: *materialismo cultural* e *idealismo simbólico*. Es decir, gracias a su química antropológica, quiere reconciliar ambas corrientes para un trabajo de futuro en post del conocimiento científico.

Se olvida que el materialismo cultural intenta explicar los rasgos y características culturales humanas a partir de las condiciones materiales, basándose en tres niveles expuestos por el marxismo: *infraestructura*, compuesta por la actividad *etic*, que recoge el modo de producción y el modo de reproducción, para satisfacer los requisitos mínimos de subsistencia; la *estructura*, se conforma por la actividad económica y política, desde una visión *etic*; y la *superestructura*, compuesta por la visión *emic* de los informantes, que engloba el resto de actividades sociales, religión, tradición, ciencia, etc.

De igual forma, el idealismo simbólico, que intenta determinar qué significado le otorgan los humanos a determinados objetos materiales, hechos o fenómenos, quedaría como un elemento secundario desde el punto de vista materialista. Pero Descola busca sus puntos de encuentro²⁵ a través de la Tabla II.7., elementos que muestran tanto los aspectos materiales que condicionan la existencia humana, constituyendo un ejercicio de reciprocidad con la relación que los humanos establecen con estos aspectos materiales a través de la creación de ideas simbólicas, es decir, con un significado atribuido. Si se conectan ambas corrientes, obtenemos los diez modos señalados anteriormente, siendo los modos de identificación, modos que se acercan al idealismo simbólico; y los modos de relación, se acercan al materialismo cultural.

El idealismo simbólico aprovechó el dualismo naturaleza-cultura poniendo especial interés en las representaciones mentales para encontrar el significado de los mitos, los rituales a las concepciones del cuerpo, etc. El problema que tenemos con este planteamiento es que el dualismo está construido en base a una ontología occidental, lo que conlleva el riesgo del etnocentrismo, jerárquico y dominante y el hecho de que muchos pueblos posean conceptualizaciones de naturaleza y cultura totalmente distintas a las divisiones establecidas desde el mundo occidental (Descola, 2001).

La propuesta de Descola será acabar con la visión dicotómica entre naturaleza y cultura y entre materialismo e idealismo, ambos aspectos interactúan entre ellos y tienen efectos sobre la realidad. Descola plantea estudiar los esquemas de praxis con los que cada sociedad objetiviza sus relaciones con el ambiente en tres dimensiones:

- a) *Modos de identificación*. «Los modos de identificación definen las fronteras entre el propio ser y la otredad» (Descola, 2001: 107). Los resultados son sistemas cosmológicos que Descola denomina: animismo, totemismo y naturalismo.

²⁵ Es un ejercicio de *paz neutra*, buscando puntos de encuentro entre dos perspectivas irreconciliables. Un esfuerzo por eliminar las formas de violencia cultural y simbólica del conocimiento.

- b) *Modos de relación*. «Los modos de relación [...] reflejan la variedad de estilos y de valores que se encuentran en la praxis social» (Descola, 2001: 110). En este apartado se organizan las relaciones entre lo humano y lo no humano, dentro de cada uno de estos aspectos. Los modos de relación se organizarían por principios como reciprocidad, rapacidad y protección.
- c) *Modos de categorización*. «Conceptualizar el mundo de humanos y no humanos implica también distribuir sus componentes elementales de manera que puedan ser objetificados en categorías estables y socialmente reconocidas» (Descola, 2001: 113).

Con la combinación de estos tres modos da lugar a modelos, que pese a no ser universales sí son la base de la objetificación social de lo no humano, apreciando una combinación entre la realidad física y lo simbólico, pues el medio es resultado de la cognición e imaginación de los seres humanos pero a la vez es producto de las relaciones sociales que establecemos. La ecología simbólica va a permitir conocer mejor cómo cultural y socialmente construimos la naturaleza y creamos nuevas categorías como ambiente que «indica ya un deslizamiento de perspectiva» (Descola, 2012: 79).

Descola en su recorrido a través de la evolución de la disciplina antropológica la va describiendo como un campo del saber que está sujeto al campo de lógicas, es decir, a cambios de paradigmas. En una secuencia de los principales paradigma de la Antropología, es ir pasando del evolucionismo al particularismo histórico; el particularismo histórico al neoevolucionismo; del neoevolucionismo al simbolismo; del simbolismo a la ecología cultural, etc., existiendo un periodo de inflexión donde los diferentes paradigmas están sometidos a períodos de revisión que los vuelven a poner, por decirlo de algún modo, de moda, corrigiendo deficiencias y errores teóricos y revitalizándolos para su uso presente:

«Frente a la dificultad de analizar en detalle las relaciones dialécticas entre determinantes planteados por el medioambiente a la vida social y la parte de la creatividad que cada sociedad despliega en la aprehensión y ordenamiento de su medio, la antropología tendió a privilegiar una y otra vertiente de la oposición polar: o bien la naturaleza determina la cultura, o bien la cultura le daba sentido a la naturaleza» (Descola, 2012: 84).

Lo que nos señala Descola, en estos procesos de cambio de los paradigmas, es que cada uno de esos marcos teóricos, utiliza sus flaquezas donde deja entrever que el proceso evolutivo de la disciplina se aprovecha de los errores del paradigma anterior para que el nuevo se construya con la supremacía del saber antropológico. Y esto debe ser uno de los objetivos de la Antropología una constante revisión e innovación del marco teórico, que aprendiendo de los errores del pasado, se renueva y solventa sus errores en un intento de ser lo más objetiva posible, es decir, de

parecerse a las ciencias naturales, donde permite a la Antropología volverse en una ciencia aplicada, en el sentido de resolver los conflictos locales, para mejorar los problemas globales. Como señala Descola,

«A diferencia de la etnología francesa, la antropología norteamericana introdujo muy tempranamente el determinismo ecológico en el análisis de las realidades sociales, como un medio para fundamentar científicamente el comparacionismo» (Descola, 1992: 1).

Resumiendo, lo que propone Descola es llegar a un modelo con base científica tomando como referencia la química para mediar entre la estructura y acción. Estima que existen un número infinito de esquemas elementales, creados a partir de una revisión de la noción de esquema conceptual de Lévi-Strauss en conexión con la química. Estamos obligados a revisar y reflexionar todo el conocimiento antropológico en una búsqueda de su utilidad, que no sea meramente una descripción o una colección de mariposas culturales.

Igualmente no olvidamos la postura que señala Viveiros de Castro al proponer que para conocer el mundo debemos hacer lo contrario a lo que se ha intentado siempre: al objetivar nos alejamos del sujeto que estudiamos, establecemos una barrera entre el investigador y el investigado y esto provoca sesgos en el análisis. Numerosos pueblos conciben la realidad como una suma de perspectivas, o sea, de visiones de todos los entes que pueblan en el mundo. Por ejemplo, el chamanismo amerindio, propone que para conocer hay que personalizar (como se puede observar, lo contrario a objetivar), es decir, ponerse en la piel de aquel cuyo punto de vista queremos conocer (Viveiros, 2010).

Desde dónde venimos y hacia dónde nos vamos:

Cuadro II.5. Cómo ir conectando las Antropologías con «sentido»

Investigador	¿Dónde giramos?	Antropología
Marvin Harris	Giro epistemológico (conocimiento)	Materialismo Cultural
Philippe Descola	Giro ontológico (ser)	Antropología de la ontología Antropología de la Naturaleza
Francisco Jiménez Bautista	Giro axiológico (valores)	Antropología axiológica Antropología para la paz [Gaia]

Fuente: Elaboración propia.

Por último, queremos dejar constancia de una crítica a los hechos y dichos de la corriente etnográfica brasileña conocida bajo los varios nombres de perspectivismo, multinaturalismo, animismo, ecología simbólica, giro ontológico o antropología pos-estructural, como señala Reynoso (2015) tal vez el episodio más embarazoso en los anales de la antropología reciente.

Por ello, pretender encoger el ámbito de la Antropología a su mínimo histórico, eliminando de cuajo y como al pasar las antropologías de las sociedades complejas (Antropología urbana, Antropología organizacional, Antropología multisituada, etc.), nos lleva a ideas de carácter formal en otras disciplinas por parte de los pos-estructuralismo primordial y sus vecindades (Delenze, Guattari, Morin, Capra, etc.), así como antropologías inspiradas en ellos (Viveiros, Descola, Latour, etc.), (Reynoso, 2015), que no terminan por recuperar una Antropología ecológica donde el ser humano se hidride y amalgame con el territorio donde se realice una investigación antropológica y como resultado una etnografía de unas realidades vividas.

5.4. Ecofeminismo

Dentro de la Antropología ecológica, podemos señalar el ecofeminismo, que relaciona la subordinación femenina con respecto al mundo masculino, trazando el paralelismo entre la dominación que ejerce la cultura sobre la naturaleza que causa una crisis ambiental global con sus distintas manifestaciones, podríamos decir que tiene su base en las articulaciones entre el patriarcado y el capitalismo. Aunque se encuentran los primeros indicios de este movimiento en Simone de Beauvoir, es la discípula de Clifford Geertz, Sherry Ortner, la que en la década de los setenta provoca el mayor impacto con su artículo: «¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?» (Ortner, 1979: 109-131).

En dicho artículo, Ortner establece la dominación masculina sobre la mujer como un universal humano y al mismo tiempo hace responsable de ello a la asimilación que se hace del ámbito femenino a la naturaleza que, siguiendo a Bacon, tiene que ser doblegada y dominada por el hombre y su cultura.

Las teorías feministas señalan que los causantes de la crisis ambiental global contemporánea con sus distintas manifestaciones podría decirse que tiene su base en las articulaciones entre el patriarcado y el capitalismo. Olvidamos que las mujeres son más que los hombres en la Tierra, alguna responsabilidad tendrán las mujeres en el mantenimiento del capitalismo.

Dentro del capitalismo, el patriarcado como sistema ideológico relevante, es por esta razón que la alternativa que presentamos para la solución del problema ecológico global, es el surgimiento de la mujer como salvadora de ese equilibrio

mundial. Desde el feminismo se distinguen cuatro corrientes teóricas: a) feminismo de la diferencia; b) feminismo de la igualdad; c) feminismo radical y d) feminismo posestructuralista (Amoros y De Miguel, 2005). Sin embargo, nosotros planteamos desde una visión ecológica, dos teorías diferentes: el *ecofeminismo espiritual* de Vandana Shiva y el *ecofeminismo radical* de Silvia Federici (Puleo, 2002). Como señala Alicia Puleo,

«El ecofeminismo es plural porque es teoría y práctica fuertemente ligada a las experiencias vitales. [...] el feminismo y el ecologismo nos permiten desarrollar una mirada distinta sobre la realidad cotidiana, revalorizando aspectos, prácticas y sujetos que habían sido designados como diferentes e inferiores. [...] El feminismo es un movimiento formado por mujeres. ¿Y el ecologismo? El activismo de base del movimiento ecologista mundial es mayoritariamente femenino. Crisis ecológica, economía y estilos de vida están profundamente ligados» (Puleo, 2013: 29, 8 y 9).

El ecofeminismo espiritual, de Vandana Shiva juega un papel muy importante y a lo largo de su trayectoria activista se ha visto sumergida en una lucha constante de las mujeres indias para un retorno a la agricultura ancestral. A favor de una lucha también por un campesinado libre de deudas y sobretodo, por la recuperación de las semillas antes utilizadas. Shiva funda *Navdanya*, con esta fundación se han ido acumulando a lo largo del tiempo semillas de distintas variedades de cada alimento que es utilizado en la siembra de cultivos de los agricultores indios, con el objetivo de reintroducir una agricultura biodiversa abandonando la utilización de productos químicos aumentando así la productividad y el valor nutricional de los antiguos cultivos.

Vandana Shiva, quien ha llegado a la conclusión de que el problema que hace que nuestro planeta esté en esa situación actual sea la globalización empresarial. Debemos señalar los problemas de la deforestación del Amazonas, el déficit del agua en algunos países como India o Colombia, las guerras declaradas a los países de Oriente Medio a causa de la pretensión de países autoritarios como EE.UU. e Israel, la soberanía alimentaria declarada por unas cuantas multinacionales como Monsanto o Cargill y dentro de todo esto la exclusión del sistema de la mujer y los niños, que a su causa del desenfreno de este sistema los llevan a la esclavitud y la explotación.

Dentro del paradigma ecológico propuesto por Shiva destaca el papel de la mujer como fuerza natural para la solución de los problemas actuales. Un ejemplo de ello es el caso de las mujeres de Kerala, una zona muy conocida por sus cultivos de arroz debido a su abundante agua. En 1977, la empresa Coca Cola, fue expulsada de la India pero en 1993 volvió a instalar una de sus fábricas en dicha región, debido a la contaminación del agua que esta empresa ha provocado. Las mujeres se han unido para luchar contra las multinacionales y su agotamiento del agua.

La empresa Coca Cola utiliza 9 litros de agua para hacer un litro de refresco y diariamente se extraen en este territorio 1.5 millones de litros de agua, lo cual indica un grave proceso de agotamiento de agua potable, que en un principio fundamental pertenece a los agricultores. Los agricultores se encargan de cuidar la tierra y los cultivos y de otras personas que puedan seguir viviendo y darle continuidad a dicha Tierra.

El ecofeminismo, que tiene su especificidad dentro de la Antropología ecológica, ve la dominación patriarcal del varón sobre la mujer como el prototipo de toda dominación y explotación. Como señala Carolyn Merchant (1980) que dado que la mujer ha sido identificada con la naturaleza, este es el origen de que la explotación de la mujer y de la naturaleza hayan ido juntas y también de la afinidad natural entre feminismo y ecologismo.

No habrá futuro para la humanidad si no aunamos la plenitud personal -que no está en la mera acumulación de bienes materiales- con el equilibrio planetario. Este debería ser el programa ético y político del siglo XXI. Lo que se sacrifica en el altar de esa religión -el Dios mercado y sus leyes-, es la vida de la naturaleza y la especie humana. Vandana Shiva afirma que,

«En las culturas tribales y agrarias la identidad cultural y religiosa deriva de la tierra. El suelo no es 'un mero factor de producción' sino el alma de la sociedad. El suelo personaliza el hogar espiritual y religioso de la mayoría de las culturas [...] Es el hogar en el sentido más profundo de la palabra. El suelo es el espacio cultural y espiritual en el que se constituye la memoria, el mito, la historia y las canciones que componen la vida diaria» (Shiva, 1994: 41).

Es decir, el colonialismo transformó la tierra y el suelo, y lo que llamamos «desarrollo» continuó con lo que el colonialismo no pudo terminar, y transformó también a los seres humanos de invitados -que es lo que se puede ser en un lugar sagrado- en depredadores.

En septiembre de 2015, la Asamblea General de la ONU adoptó la nueva Agenda 2030 para el desarrollo sostenible y marcó los 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible que revisaban los anteriores de la Década del Milenio. La Agenda 2030 es universal. Dichos objetivos también hacen un gran hincapié para acabar con todas las formas de violencia contra la mujer al ser un problema mundial. Nosotros siempre hablamos de violencias (Jiménez, 2012) en plural (directas, estructurales y culturales y/o simbólicas). Nosotros no entendemos el género como victimización de la mujer, sino de Estudios para la mujer, de igualdad entendida como no hacer tabla rasa. No hay dos seres humanos iguales. Propiciar la igualdad (trabajamos dentro del feminismo de la igualdad y rechazamos el feminismo fundamentalista de la diferencia) entre mujeres y hombres ya que es abonar la paz, disminuir la po-

breza, pensar que puedes llegar dónde quieras llegar por tu propio esfuerzo, porque el trabajo -no lo olvidemos- empieza en uno mismo. Los pobres somos ricos en trabajo, qué digo yo «multimillonarios».²⁶

a) *Algunas críticas al ecofeminismo:*

Estas corrientes del ecofeminismo padecen de un esencialismo que a nivel teórico se pueden criticar fácilmente. Un ejemplo de crítica la constituye la corriente constructivista del ecofeminismo. La australiana Plumwood que analiza toda la historia y la filosofía (enseñadas) «como construcción de un yo masculino dominador». Dentro de esta perspectiva, los feminismos de corte esencialista asumen sin cuestionar las construcciones y estereotipos sociales acerca de los sexos, la naturaleza, etc. Para Plumwood exige una deconstrucción de todos los dualismos que históricamente han servido para la dominación tanto de la naturaleza como del ambiente. Por ello, es muy interesante el movimiento *Queer* que ha aportado una nueva interpretación a los planteamientos feministas (Casares, 2006).

Se están cuestionando todos los roles de género, se afirma que hay más de dos géneros y que las identidades de mujer y hombre son producto del patriarcado. Esta ideas nos ayudan a avanzar más en el *ecofeminismo* porque construyen una nueva mentalidad sobre el patriarcado y en especial sobre el capitalismo. El patriarcado y la destrucción de la naturaleza son las dos caras de una misma moneda. Por ello, esas tendencias esencialistas, aunque tiene una gran capacidad de movilizar a grupos de seres humanos, no pueden ser realmente radical²⁷ y cuestionar al patriarcado (al capitalismo) en su raíz.

La realidad está ahí... (material y cambio climático), este es el punto de partida, después el pensamiento, construye ideas y la capacidad de actuar dentro del sistema.

Por último, la filosofía ecofeminista es *reduccionista* a la hora de abordar las problemáticas ambientales (globales). Muchas veces esta ideología parte desde un miope enfrentamiento maniqueo inter-sexos. Se atribuye al patriarcado el supuesto origen de la degradación ambiental planetario. Más allá de la obvia crítica

²⁶ El día 3 de marzo de 2016, acaban de asesinar en Honduras a Berta Cáceres, líder indígena y defensora de los derechos humanos y ambientales. Los problemas que denunciaba Berta Cáceres eran los derechos sobre la tierra y recursos naturales, violencia, impunidad y corrupción. Aunque sea una nota a pie de página, quede constancia de estas mujeres que defienden los recursos naturales y territorios de los pueblos indígenas que evitan los desplazamientos forzados de dichas comunidades para el beneficio de las multinacionales y los especuladores.

²⁷ La palabra *radical* la uso literalmente, para referirme a una crítica, acción o persona que va a la raíz de un problema concreto, lejos de concentrarse en las soluciones superficiales puestas sobre la mesa por los prejuicios y poderes de turno. La palabra no es un sinónimo de extremo o extremista, como muchos de los *mass media* nos quieren hacer creer, por ignorancia o estrategia.

que merece el establecimiento de esta relación causal de carácter tanto infundado como simplista, cabe destacar que el hombre queda encuadrado como un enemigo más a combatir en la lucha por la defensa de la naturaleza. No obstante, la mujer, como propugna el ecofeminismo clásico, caracterizada por un erotismo no agresivo e igualitario así como por aptitudes maternas, se alzaría como nuevo *mesías* salvador/a del ambiente.

5.5. Ecopacifismo/Antropología para la paz [*gaia*]

La paz es muy importante ya que nos puede llevar a reducir la ansiedad,...

«La reducción de la ansiedad aspira a disminuir la estimulación exterior, lo que consigue mediante el aislamiento individual. Por el contrario, con el uso de la mínima fuerza, tanto en el dominio físico como en el social, no hacemos más sensibles al medio, nos conectamos y nos comprometemos más con él» (Sennett, 2012: 299).

El tema de los valores es pues la cuestión central de la Antropología ecológica conectada con el *Ecopacifismo*. En esta visión del mundo se reconoce el valor inherente de la vida no humana. Como señala Capra,

«Todos los seres vivos son miembros de comunidades ecológicas vinculadas por una red de interdependencias. Cuando esta profunda percepción ecológica se vuelve parte de nuestra vida cotidiana, emerge un sistema ético radicalmente nuevo» (Capra, 1999: 32).

Los principios/valores no pueden ser abordados de un modo meramente intelectual, pues esta sería una relación o acercamiento fragmentario. Ellos sólo pueden ser aprendidos *experiencialmente*. La educación de estos valores no puede, pues, centrarse en la lógica, en el mero intelecto, pues

«[...] la lógica no nos conduce desde el hecho de que somos parte integrante de la trama de la vida a ciertas normas sobre cómo deberíamos vivir» (Capra, 1999: 34).

Como se observa, un *ecopacifismo* implica la vivencia de una alta e intensa relación pacífica con la naturaleza, y lo es así, porque como hemos señalado, está basada en una vivencia personal de ampliación de la propia identidad personal en la que se integra la naturaleza. Roszak (1985) afirma, que *los derechos de las personas son los derechos del planeta*. Por tanto, no es sólo la naturaleza la que es sujeto y en consecuencia sujeto de derecho, enfrentada al hombre y a la cultura. Si se observa, que con la excepción de la cultura tecnológica occidental, el resto de las culturas no han estado y no están en oposición con la naturaleza.

Como señala Serres (1990a) que señala la idea de que sería necesario añadir *al contrato social*, que busca limitar las relaciones abusivas de los seres humanos entre sí, con *un contrato natural* que los límites entre estos y la tierra. Este contrato se basaría en relaciones de simbiosis y no de parasitismo, de reciprocidad y no de dominio y propiedad. *La naturaleza sería también sujeto de derecho*. En consecuencia, si con el paradigma mecanicista/racionalista, el ser humano es el sujeto de todos los derechos frente a la naturaleza, no podemos caer en posiciones opuestas, igualmente fragmentarias, separativas entre ser humano y naturaleza, fragmentación que, no olvidamos, es una característica del mecanicismo. Lo que queremos señalar es que los derechos son de los seres humanos y de la tierra y que si entendemos bien, aquellos, los derechos de los seres humanos son derechos de la tierra.

Tal vez el factor más destacable es el elemento que se presenta sea: *el diálogo*. Este sería el elemento crucial, es el aceite que hace funcionar todo el mecanismo sin el cual todo se caería como una torre de babel. Puesto que la ética de la sustentabilidad «es una ética de no-manipulación, de la resolución de los conflictos de interés con transparencia y sin engaños», es imposible comprenderla y asumirla sin establecer las bases y las infraestructuras para que se realice un diálogo horizontal y democrático. Los *antropólogos globales* podrían contribuir con un diálogo transcultural.

El conflicto siempre está presente en las relaciones nacionales e internacionales, bien de forma evidente o latente. El origen de la violencia puede provenir de fuentes internas de disenso o a desacuerdos entre los Estados. Cuando el conflicto se convierte en una universal, su resolución es un objetivo constante, para lo que se despliegan dos tipos básicos de estrategias: una de paz (basada en la negociación política) y otra de guerra (basada en la victoria armada), como señala Gro Harlem Brundtland, «las naciones se han adherido desde siempre a la ‘cultura de las armas’» (Brundtland, 1992: 354).

Los Estados modernos han desarrollado la doble estructura, diplomática y militar, para poder aplicar los instrumentos adecuados a cada situación. Pero, la presencia coercitiva de las armas se hace imprescindible para algunos países a la hora de sentarse a negociar. Por ello, los Estados poderosos arman con la más costosa tecnología a sus ejércitos, para que sean avales del resto de sus relaciones internacionales. Este modelo se sigue en la actualidad por la casi totalidad de las naciones del mundo, y con ello, se consigue un doble desequilibrio: uno procedente de la amenaza bélica y otro derivado del agrandamiento de la brecha de las desigualdades.

La «cultura de las armas» ¿es una forma adaptativa de supervivencia? El poderoso puede degradar el ambiente «ajeno», puede obtener ventajas comerciales, puede controlar las fuentes de energía no renovables y sobre todo, puede otorgar

o eximir de la miseria. Parece que, desde este punto de vista, el poseedor de armas impone sus condiciones en la negociación y domina en las relaciones asimétricas con los más débiles.

Pero si esto puede ser efectivo a muy corto plazo y con las limitaciones que derivan de la ventaja que otorga la momentánea supremacía tecnológica es una consideración que amenaza para la sostenibilidad global del planeta. Los problemas ambientales son supranacionales y en la mayoría de los casos a nivel global. La contaminación, el calentamiento de la atmósfera y el agujero de la capa de ozono no tiene fronteras terrestres, por ello, degradar el entorno común es como ensuciar nuestra propia casa. Por ello, como señala Von Weizsäcker,

«La Tierra merece que la tomemos como nuestro hogar. Todas las culturas saben que el hogar no se destruye» (Von Weizsäcker, 1992: 268).

Por otra parte, la deforestación y la desertización parecen ser problemas locales, pero es evidente cada vez más sus repercusiones en el clima global. Nos hacemos algunas preguntas, ¿cuánto puede degradarse la naturaleza? ¿qué cantidad de contaminación y sobreexplotación es capaz de soportar el Planeta?

No parece muy inteligente ni adaptativo intentar contra el ecosistema, ya que sus complejas redes no controladas por el hombre están dando muestras de efectos no previstos ni deseados, con graves consecuencias para la supervivencia. El desarrollo económico de algunos Estados ricos les permite distraer a científicos y a personal cualificado para la obtención de tecnología y también sustraer grandes sumas de dinero para su consecución.

Estos recursos, si fueran empleados en desarrollo humano, podrían suponer la atenuación o la extinción de la pobreza de grandes masas humanas que residen en zonas desfavorecidas. Lo que se cuestiona en este caso es lo que se hace con las armas y lo que se deja de hacer con el dinero dedicado a lubricar la maquinaria de la amenaza bélica. Así,

«La ausencia de guerra no quiere decir que haya paz ni que se den necesariamente las condiciones para un desarrollo sostenible. Las carreras armamentísticas competitivas originan la inseguridad entre las naciones a través de espirales, de miedos recíprocos. Los países necesitan dedicar sus recursos a combatir la degradación ambiental y la pobreza en las masas. Al utilizar erróneamente los recursos escasos, las carreras armamentistas contribuyen aún más a la inseguridad» (Brundtland, 1992: 352).

La complejidad de esta situación se agrava cuando además de hacer ostentación de poder económico, político y militar, los Estados dominantes construyen un paradigma vital basado en el sobreconsumo y la sobreexplotación. Este estilo

de vida va a intentar ser imitado en todo el mundo con desigual suerte. Para ello, los países subdesarrollados sacrifican su cultura y su ecosistema, abandonando sus estrategias ecológicas ancestrales, vendiendo sus cuotas de contaminación e hipotecando sus recursos presentes y futuros. Todo ello, por tener la esperanza de alcanzar el bienestar occidental.

La «cultura de las armas» no es adaptativa ni sostenible a largo plazo. La investigación y la inversión en armamento, la sustracción de recursos a la aplicación de la paz y el desarrollo, la coerción y la dominación política, y la asimetría en las relaciones internacionales están provocando la expoliación de grandes áreas geográficas que condenan a la miseria a su población y a sus herederos, para permitir que una élite occidental pueda llevar un modo de vida depredador y suicida.

Los ecosistemas se están quebrando, y con ello peligra la supervivencia de las culturas y de la misma especie humana. Un atentado ecológico supondrá una amenaza de etnocidio. Preservar la naturaleza es proteger a las poblaciones y sus particulares estilos de vida.

El neoliberalismo que dirige la mundialización económica se ha convertido en la única ideología válida dentro del omnipresente capitalismo. El bienestar de una elite occidental (de la que formamos parte) presiona peligrosamente la capacidad de carga de explotación de nuestro planeta. Así,

«La calidad de vida se convierte en el concepto de una revalorización de los objetivos del desarrollo y del sentido de la existencia» (Leff, 1994b: 115).

Por lo tanto tenemos que propiciar un nuevo modelo de desarrollo que no provoque la exterminación de los recursos. La sobreproducción actual que sólo beneficia a los poderosos no puede prolongarse por más tiempo, y no sólo porque es vergonzantemente injusta y desigual, sino porque este modelo no puede ser extendido a todo el planeta: el sobreconsumo de unos pocos existe gracias a la miseria de la gran mayoría.

Existen otras alternativas como señala Enrique Leff señalando una vuelta a las prácticas tradicionales de economía local, dirigidas desde una estrategia global. Sólo descendiendo al detalle particular de cada comunidad y cultura se puede proteger a los ecosistemas dadas sus singulares especificidades. Esta heterogeneización local, opuesta a la uniformización productiva, puede suponer la superación de este estancamiento que padecemos de paradigmas equilibrados y sostenibles. Desde el ambientalismo, se propone lo siguiente,

«La praxis del desarrollo sustentable plantea un proyecto determinado fundado en la participación directa de productores y de la ciudadanía en la gestión de sus recursos ambientales. La democracia ambiental aparece así como un proceso de mo-

vilización de la sociedad para la construcción de formas de producción y estilos de vida diversos, fundados en una nueva ética, en el potencial de los procesos naturales magnificado por el poder de la Ciencia y la tecnología, y en la energía social que generan los procesos autogestionarios y participativos. Se conjugan así los propósitos de distribución del poder con el ordenamiento ecológico de las actividades productivas y la construcción de una economía neguentrópica» (Leff, 1994b: 120-121).

Se trata de conformar una cultura global ambientalista que permite la armonía de lo urbano y lo rural, de lo poderoso y lo pequeño, de lo total y de la diversidad. Propone un marco social (económico, político y cultural) capaz de recuperar las tradiciones locales. Esto supone la vuelta a la comunidad autosuficiente que, de una forma descentralizada, transforme fuentes de energía renovables y tecnológicamente explotables en recursos suficientes para cubrir las necesidades básicas y de proporcionar un bienestar elevado.

Enrique Leff parece querer educar la ideología (la superestructura) mediante una ciencia ambiental para promover un cambio político y económico (la estructura) que pueda vencer la actual corriente racionalista económica que está esquilmando el soporte natural del planeta (la infraestructura) (Jiménez, 2011).

Es un cambio evidente de retroalimentación de la infraestructura, en el que los cambios se proponen en sentido inverso, como proceso más útil para salvar las fuentes primarias de recursos. Las culturas locales sucumben a diario en una lucha, perdida de antemano, contra una economía globalizadora y un adoctrinamiento capitalista. Se trata de construir una «cultura global» desde la socialización temprana, que permita la supervivencia con las culturas particulares, paradigmas de respeto y equilibrio con sus ecosistemas. Como reza una máxima del ecologismo: «Piensa global y actúa localmente».

«La cultura y la educación se transforma con los siglos, y les imprimen, por otro lado, un sello. Muchas de nuestras concepciones de los valores se generan en las escuelas de nuestra 'cultura'. Si ahora nos estamos adentrando en el siglo del medio ambiente y nos proponemos desarrollar un nuevo modelo de bienestar, hemos de desarrollar, asimismo, nuestra cultura y adaptar el sistema educativo a las nuevas tareas» (Von Weizsäcker, 1992: 267).

Por último, deberíamos analizar las fases por las que ha pasado la Antropología, qué dilemas ha superado, qué fases ha atravesado y qué necesidades ha «sacado», y que puede aportar ahora para enfrentar los nuevos retos del siglo XXI. Por ello, sí podemos recuperar algo de estos autores, de hecho debemos hacerlo, pero como base de una nueva construcción para la Antropología ecológica. Si utilizáramos la metáfora del diseño de nuevas aeronaves se usan como base los modelos antiguos. No se olvidan, sino que se mejoran: primero, se «sació» la «necesidad» de

volar, luego la de incluir más potencia y la de capacitar a las aeronaves para poder transportar a varias personas, no olvidando el modelo base, y mejorándolo en los siguientes diseños. En esta lógica, evitamos encasillarnos en una única perspectiva y podemos construir más, abrir nuevas puertas a partir de lo que anteriores autores ya han resuelto a la disciplina.

Debemos recuperar una paz neutra (que elimine formas de violencia cultural y simbólica) y con ella aquellos autores, sin endiosarlos ya que no permitan una flexibilidad, adaptabilidad o modificación de algunas propuestas. No radicalizarse, es decir, la igual que no se puede decir que la biología (la genética o el genoma) sea el principal causante de muchos fenómenos sociales, tampoco podemos afirmar que el ambiente es el elemento determinante para configurar la sociedad. Existen interacciones y relaciones, ni materialismo puro ni idealismo puro, sino buscar puntos de encuentro. Buscar la forma de neutralizar los extremos. Hay que evitar los fanatismos académicos y teóricos, que nos lleva a ciertas patologías, que plantean sus creencias. La Antropología que busca ser ciencia debe pretender buscar la verdad. Buscar los elementos que tenemos en común que no es otro que el ser humano en su territorio.

CAPÍTULO III

LOS PROBLEMAS HUMANOS Y LA RELEVANCIA DE LA INVESTIGACIÓN ECOLÓGICA

Este capítulo intenta mostrar cómo la investigación ecológica es central para los seres humanos y pretende concretar la complejidad de los problemas ambientales dentro de un planteamiento ecológico. Proponemos mirar los problemas del futuro y del presente con valentía. Por lo tanto pretendemos articular conocimiento y práctica, comprensión y transformación que buscan incorporar la dimensión ambiental al comportamiento de los seres humanos.

Este tema nos debe llevar a una pregunta, que los antropólogos no se suelen hacer: *¿qué es la vida?* Eso que puede ser simple define el problema ecológico. Los átomos de nuestro cuerpo son los mismos átomos de los vegetales y los minerales. *¿Qué nos hace diferentes?* Conservar esa diferencia sistémica de manera global es un *problema ecológico*, no contaminar el agua es un *problema ambiental*, notan la diferencia. Espero que el matiz, a lo largo del libro vamos a utilizar el concepto de Antropología ecológica y Antropología ambiental, ya que este no es el debate.

Las alternativas existen y la utopía puede cumplirse, ya que constituye un esfuerzo personal por conseguir no sólo una sociedad más justa sino un equilibrio responsable con el sistema de vida del planeta. La cosmovisión dominante, es decir, la concepción que tenemos del universo, la vida y la conciencia, nos lleva a la fragmentación de nuestras representaciones teóricas de la realidad, bloqueando una concepción integradora de sus diferentes procesos de transformación, ya que, entendemos y contemplamos las ciencias antropológicas como un poder-saber para producir cambios sociales a favor de la convivencia pacífica de los seres humanos.

Hay «expertos» que ejercitan el poder en su campo por el simple hecho de ser «expertos». Hoy, la ciencia tiende a desplazar la religión. La religión no tiene sentido hoy, en la evolución humana. El tubo de ensayo sustituye al cáliz y la bata de laboratorio al hábito. Sobre todo, el poder crea conocimiento y el conocimiento crea poder, como Foucault señaló:

«[...] el poder y el conocimiento se implican directamente el uno al otro; no hay relación de poder sin la correspondiente constitución de un campo de conocimiento, ni un conocimiento que no presupone y constituye al mismo tiempo relaciones de poder» (Foucault, 1979: 27).

Creemos que el uso de un tipo de conocimiento especializado debería conllevar un uso del poder.

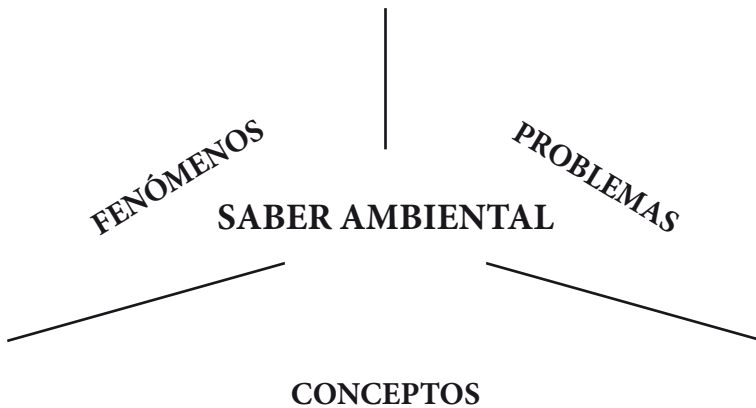
1. SABER Y RACIONALIDAD AMBIENTAL: HACIA UNA AGENDA DE ESTUDIOS ECOLÓGICOS

El saber ambiental se ha constituido en uno de los desafíos cognoscitivos y epistemológicos actuales más acuciantes dada la creciente envergadura de su problemática social (económica, política y cultural): convertido en uno de los grandes temas de debate intelectual del inicio del siglo XXI, sin embargo, carecen de una adecuada sistematización al interior de los ámbitos universitarios. Esta falta de sistematización implica una elevada tensión entre distintos enfoques científicos y precientíficos que llevan a un grado relativo de legitimidad académica que dificulta en la relación de distintas disciplinas, de forma interdisciplinar o transdisciplinar.

En este apartado pretendemos señalar algunas experiencias teóricas, metodológicas, investigativas y didácticas que señalan todo un conjunto de puntos o agendas que nos pueden ayudar a organizar unas reflexiones que nos inciten a tener alguna visión más general sobre el *saber ambiental* (Fernández, 1999; Leff, 2007 y 2010; Jiménez, 2011).

El concepto de «agenda», como marco englobante general de una acción política de determinados actores sociales (Estado, multinacionales, ONG, etc.), en relación al manejo global y local de la complejidad de «ambiental», que abre perspectivas susceptibles de no incurrir en reduccionismos en la resolución socioambientales innegablemente complejas, sin por ello perder de vista su efectividad social (económica, política y cultural).

Figura III.1. Relación Fenómenos-Problemas-Conceptos



Fuente: Elaboración propia.

Una teoría (que se construya con fenómenos, problemas y conceptos) describirá un amplio dominio de fenómenos a partir de unos pocos postulados sencillos, y efectuará predicciones definidas que podrían ser sometidas a prueba. El trabajo de un antropólogo y por tanto el de la ciencia se construye con el trabajo continuo, paciente y ordenado de los investigadores. Muy importante, no existirían teorías al margen de las consideraciones espacio-temporales del fenómeno en análisis y estudio. Por ello, señalamos los siguientes apartados:

a) *La entidad relacional de lo ambiental*

El primer aspecto que debemos plantear cuando se intenta discutir el concepto de lo ambiental es la pregunta que profundiza en su entidad o esencia: *¿qué es lo ecológico? Y ¿dónde debería instalarse curricularmente un programa de Antropología ecológica o ecológicas?*

Se parte de admitir la posibilidad de configurar la entidad de lo ecológico en un marco de reutilización de saberes disciplinares preexistentes, todo esto nos lleva a postular la conveniencia de construir este tipo de conocimiento como un conjunto relacional de nociones de diversa entidad disciplinar, por ejemplo, la idea de la complejidad ecosistémica o las leyes de la termodinámica. Sin embargo, esta opción no resulta ni segura ni verdadera puesto que:

«[1] las supuestas certezas científicas son rebatidas por la realidad social (o más bien, por sus formaciones hegemónicas de poder) -como la oposición científicamente flagrante entre la teoría omniapertura del concepto ideal de mercado y la condición cerrada del mundo matemático-energético-;

[2] la condición de una calidad de vida básica para toda la humanidad puede ser temporalmente suspendida *sine die* en nombre del despliegue teórico de otras lógicas (por ejemplo: *completar la acumulación antes de la distribución*), y

[3] el avance de las fronteras del saber se ha consumado en torno de una infinita especialización funcionalmente necesaria para la legitimación endógena de cada campo científico pero crecientemente incapaz de asumir las condiciones de problematización ambiental» (Fernández, 1999: 18).

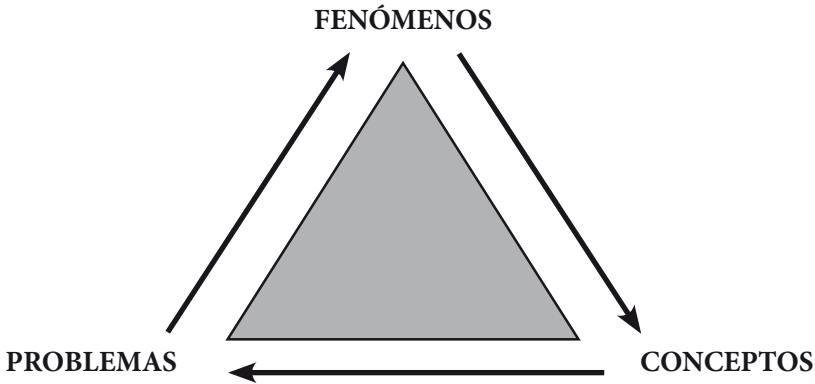
No obstante, no debemos olvidar que articular los saberes disciplinares heterogéneos no resulta ninguna garantía para la construcción relacional de un discurso ecológico, en tanto no pueda efectuarse dicha construcción sin un adecuado análisis crítico.

b) *Lo fenoménico, lo problemático y los conceptos*

La cuestión ambiental, entendida como construcción crítica relacional de saberes disciplinares preexistentes, abarca desde el punto de vista epistemológico programático, tres aspectos: los *fenómenos*, los *problemas* y los *conceptos*, como se pone de manifiesto en la Figura III.2.

El triángulo relacional *Fenómenos-Problemas-Conceptos* (F-P-C), surge desde una voluntad de intentar articular críticamente un saber ambiental que ha desafiado las murallas interdisciplinarias. Por tanto, la pura articulación de saberes disciplinares heterogéneos no resulta dentro del discurso ambiental y se hace necesario un trabajo transdisciplinar de cooperación conjunta para el nuevo marco de un paradigma ecológico.

Figura III.2. Triángulo: Fenómenos-Problemas-Conceptos



Fuente: Elaboración propia.

a) *Los fenómenos ambientales* son los hechos de realidad en que se articulan elementos de sociedad y elementos de naturaleza, es decir, se trata de una expresión de la cultura histórica, según la cual la humanidad define niveles de instalación más o menos compleja de grupos sociales en la naturaleza ecosférica, básicamente a partir de estrategias de adaptación o de transformación de dicho soporte.

Desde un punto de vista conceptual, la fenomenología ambiental constituye un nivel de realidad social desde diversas ópticas científicas y, por ello, en tanto no resulta económicamente pertinente que la naturaleza histórica sea un campo cognoscitivo enteramente nuevo y/o fundante de nuevos campos de saber.

b) *Los problemas ambientales* son algunos fenómenos en los que la articulación de elementos sociales y naturales adolece de defectos de racionalidad (cualquiera que sea la definición que le demos: desde la racionalidad productiva a la sustantiva, desde la histórica a la relativista/culturalista, etc.).

Tal defecto de racionalidad supondrá, mediata o inmediatamente, un grado relativo de afectación social, ya que la afectación natural siempre deviene en social. Además, la entidad epistémica del problema (en la articulación sociedad/naturaleza) se congenia con la entidad social de conflicto (suscitado entre diversos sujetos del colectivo social).

Muchas veces múltiples fenómenos no suelen ser admitidos como problemas por las diversas disciplinas convencionales. El enfoque especializado del desarrollo disciplinar ha tendido a maximizar el conocimiento detallado de fenómenos, antes que la consideración de cuestiones de problematización, en general, consideradas como paracientíficas.

c) *Los conceptos ambientales* son los instrumentos teóricos que permiten distinguir los problemas en los fenómenos, o sea, delimitar el campo de lo ambiental como un conjunto de fenómenos derivados en problemas, a esta construcción conceptual se la puede llamar *teoría ambiental*. Como señala Strauss y Corbi:

«Un concepto es un fenómeno al que se ha puesto una etiqueta. Se trata de una representación abstracta de un acontecimiento, objeto o acción/interacción que un investigador identifica como significativo en los datos» (Strauss y Corbi, 2002: 112).

El fenómeno deviene en problema mediando un proceso o transformación, temporalmente verificable: los procesos de problematización de fenómenos pueden ser acelerados o catastróficos y lentos o anacrónicos. *El concepto emerge como modo de lectura de esa procesualidad que transforma lo fenoménico en problemático.*²⁸

Estos triángulos pretenden ser útiles para analizar de forma exhaustiva y de forma pautada cualquier temática que sea objeto de estudio. Dichos trabajos deben ubicarse en la idea de que la mejor práctica es una buena teoría, es decir, habrá que seleccionar un determinado paradigma (en nuestro caso ecológico y pacífico) como la elección de un marco teórico concreto. Para ejemplificar este triángulo de ideas y poder realizar un estudio, análisis y diagnóstico de los fenómenos, problemas y conceptos, podríamos señalar el problema de la movilidad urbana en un área metropolitana, por ejemplo de Granada, España (Jiménez, 2004a), de este modo, podemos señalar de la forma siguiente:

- a) *Fenómeno*: el Área Metropolitana de Granada es un asentamiento urbano de más de medio millón de habitantes, formado por 32 municipios. Los habitantes de esta área metropolitana tienen necesidad de movilidad para ir a trabajar, estudiar, divertirse, etc.
- b) *Problemas*: el problema surge debido a diferentes motivos (algunos obvios y observables; otros latentes y ocultos, etc.): el uso masivo del vehículo privado para desplazarse (la cultura del coche), carencia de adecuada infraestructura viaria, ineficaz sistema de transporte público metropoli-

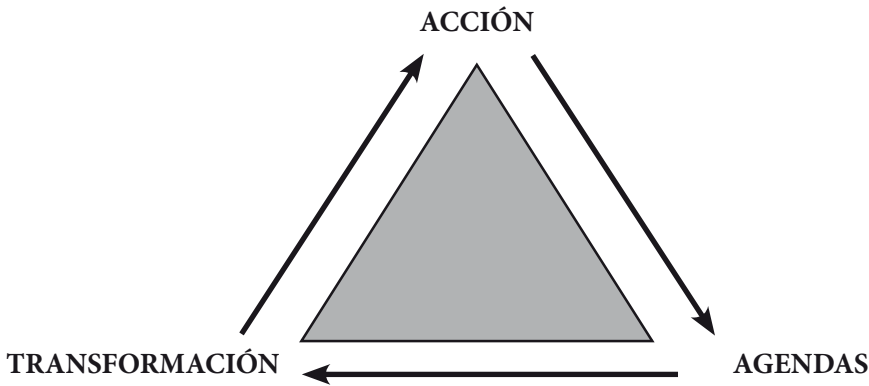
²⁸ En los fenómenos ambientales tenemos que tener clara la **diferencia entre fenómenos, problemas y conceptos**. Para los investigadores sociales es muy importante saber diferenciar en los procesos de codificación y etnográficos de la siguiente forma: *Fenómenos* (ideas centrales de los datos, representadas como conceptos); *Conceptos* (basamentos fundamentales de la teoría); *Categorías* (conceptos que representan fenómenos), (Strauss y Corbin, 2002: 110).

tano, dispersión de la población que habita en urbanizaciones con baja densidad de población, escasa cultura ecológica entre los habitantes de esta área metropolitana, entre otros.

- c) *Conceptos*: algunos conceptos que nos permiten distinguir el problema de la movilidad urbana son por ejemplo la calidad del aire, la accesibilidad o la contaminación acústica. Por ejemplo, intentar impedir a los automóviles ensuciar la atmósfera si al mismo tiempo no se les puede reemplazar por otros medios de transporte que rindan servicios comparables. Una política ambiental no puede ser separada de una política global de desarrollo social (económico, político y cultural). No hay que olvidar que los problemas ambientales desbordan las fronteras nacionales.

El triángulo anterior pretende ayudarnos a ordenar el conocimiento -en un intento de romper con los eclecticismos- y nos llevaría a construir una plataforma y un plan de actuación. Si sabemos que un fenómeno deviene en problema y los conceptos nos ayudan a identificar los procesos por los cuales se tornan negativos, podríamos construir otro triángulo de dimensión instrumental de lo ambiental: acción, transformación y agenda.

Figura III.3. Triángulo: Acción-Transformación-Agendas



Fuente: Elaboración propia.

- c) *Las manifestaciones espaciales de lo ambiental*

Los fenómenos y los problemas revisten dos formas complementarias de manifestaciones: *la espacialidad y la temporalidad*.

Los fenómenos y los problemas son temporales -o vinculados con expresiones procesuales, transformaciones, desarrollos- pero no todos son espaciales en

su conceptualización, aun cuando tengan expresión o consecuencia espacial. Por ejemplo, los procesos macroeconómicos vinculados a los flujos del capital financiero suelen convertirse en una especie de condición no espacial o territorialmente abstracta: en rigor, la denominada globalización o mundialización de la economía se apoya sustancialmente en la maximización de la condición de abstracción espacial o territorial, no sólo en términos físicos sino además, y sobre todo, neutralizando los tópicos inherentes a las expresiones espaciales o territoriales de poder (internacional, nacional, regional o local). Otro ejemplo de la recuperación resistente de la dimensión espacial (de poder) es el caso de Chiapas, frente a la introducción de un criterio abstracto de globalización.

En este estadio, el poder de lo arcaico, lo religioso, aporta certidumbre y ayuda a neutralizar los conflictos. Por ello, estos problemas de certidumbre coadyuvarán en su solución los poderes corporativos, como factores estabilizadores de los procesos de cambio (Wolin, 2008) y adaptación funcional a los mismos. En esta realidad se produce una transmutación doble del poder corporativo y del Estado. El primero, más orientado al intercambio comercial sobre la base de las riquezas y productos generados en lo que posteriormente se denominará sector primario, y el segundo se vuelve más político. Perdurarán los pequeños y micro-negocios como saldo del periodo industrial, con una cultura que sin mucha modificación llega hasta estos días.

Esta característica histórica reciente -la globalización- engendra una nueva dimensión de problemas ambientales -en el seno de la fenomenología de una absoluta circulación del capital financiero- cuya expresión dominante adquirirá cualidades espaciales, en tanto problemas específicamente localizados: en rigor, la lógica de la globalización, como expresión dominante de un grado de desarrollo del modo capitalista avanzado, plantea una fenomenología global ideal en la que busca diluirse o relativizarse una problemática local concreta: de ahí la apuesta permanente a una discusión de los tópicos ambientales en una escala unificadora y ecosférica, visible en las agendas globales de cambio climático, biodiversidad planetaria, controles biomáticos agenciales supranacionales, etc.

Por ello, el cambio climático es un problema complejo que, a pesar de ser de carácter ambiental, tiene consecuencias en todos los ámbitos de la existencia de nuestro planeta. Afecta y se ve afectado por cuestiones de ámbito mundial: la pobreza, el desarrollo económico, el crecimiento de la población, el desarrollo sostenible y la gestión de recursos. Es decir, que está relacionado con la creciente concentración de determinados gases de efecto invernadero derivados de la actividad humana.

d) *Las manifestaciones temporales de lo ambiental*

Sí existe cierta dificultad en reconocer la dimensión espacial de lo ambiental -por ejemplo, la entidad localizada en un aspecto problemático de un fenómeno-, en cambio la dimensión temporal parece ser más nítida o visible en la medida que resulta posible discernir el proceso temporal por el cual un fenómeno deviene problema, por ejemplo, la aparición de erosión en un área productiva, en la cual puede cotejarse empíricamente la modificación de carácter regresivo de ciertas variables (por ejemplo, cobertura vegetal o PH del suelo, pero también, cambios en la propiedad o dominio o en los procesos tecnológicos, etc.). Sin embargo, como señala Fernández:

«[...] las dificultades en conceptualizar *problemáticamente* algunas manifestaciones temporales de lo ambiental se ligan a la inespecificidad de cada fenómeno/problema analizado; esto es, a la cualidad complementaria o sustitutiva de innovaciones que la modernidad ha conceptualizado como elementos de neutralización de efectos negativos del desarrollo histórico; innovaciones inmersas dentro del término genérico de *progreso*» (Fernández, 1999: 19).

Esta idea de progreso se valora como una historicidad genérica, supuestamente garantizando mejoras globales -por ejemplo, el aumento general de la productividad agraria-, antes que una historicidad específica como el aumento de erosión localizada o los cambios de patrones de propiedad/tecnología. El despliegue de la globalización agudiza esta inespecificidad al postular valorativamente la condición teórica de un *progreso global* frente a la *condición empírica* de un *retraso local*.

La necesidad de construcción de un *saber histórico ambiental -y por ende, antropológico-*, susceptible de articular lo histórico global con la microhistoria local, se reivindica así, por una parte como el espacio de conocimiento capaz de correlacionar lo espacial y lo temporal.

e) *Dimensiones: de la conceptualización a la acción*

La construcción de un saber ambiental se vincula a la necesidad de reflexionar sobre las dimensiones que correlacionan, en general, el aparato conceptual con el instrumental o de la acción o gestión.

Todo saber ambiental requiere establecerse en diversas dimensiones - cada una con su forma de producción de conocimiento o saber- las que devienen en la obtención de una finalidad, producto o construcción modélica, resultante de tal trabajo multidimensional. En el Cuadro III.1., se pueden observar las características o dimensiones del saber ambiental y de sus consecuencias, resultados o finalidades que se deben expresar.

Cuadro III.1. Dimensiones del saber ambiental

DIMENSIÓN	FINALIDAD
Ontológicos	Relación del Ser con el Saber, del Ser con el Otro.
Epistemológicos	Paradigma ambiental.
Axiológicos	Racionalidad ambiental.
Científicos	Objeto/Método ambiental.
Ideológicos	Crítica ambiental a la hegemonía social.
Tecnológicos	Proyectos ambientales. Crítica ambiental de proyectos.
Técnica	Instrumentos de gestión ambiental.

Fuente: Fernández, 1999. Elaboración propia.

g) *La cuestión de la racionalidad*

El debate de la constitución de una racionalidad ambiental ha sido uno de los más fructíferos en las últimas décadas, sobre todo a partir de las propuestas evolutivas e inclusivas planteadas por Enrique Leff (1994a, 2002, 2004, 2007 y 2010), alrededor de la construcción de una *racionalidad ambiental* entendida como superior pero inclusiva de las construcciones anteriores, que van desde la racionalidad productivista de Marx hasta la racionalidad instrumental de Weber o la historicista/relativista de Foucault.

La «racionalidad» en lo ecológico se predica como la capacidad de la especie, no de los individuos, de encontrar variantes que les permitan perdurar en el tiempo adaptándose de la mejor manera a las condiciones del entorno. En este sentido, la especie humana también se adapta de la mejor manera, así unos puedan destruir los equilibrios ambientales. A nivel ecológico, unos se extinguen y cooperan con la extinción dejando paso a otros. Es la cooperación evolutiva.

En estos esquemas de pensamiento no somos ni los supremos directores ni los hijos de Dios, sino una especie luchando por sobrevivir, pero no tenemos muy claro qué es lo que podemos realizar. Si colapsamos, otras especie más sabias e inteligentes, diríamos «racionales», nos substituirán. Ahora, a diferencia de las otras especies, la humana tiene dos evoluciones: una muy lenta igual que las de las otras especies y, otra más rápida, *la evolución cultural*. Esta define la capacidad de adaptación de quienes no tienen predador, más que sí mismos, en la cadena alimentaria.

¿Cómo se adapta culturalmente? A través de los equilibrios ambientales y que, de manera conjunta con los múltiples equilibrios caóticos (teoría de la complejidad)

se puede entender el problema ecológico, cuya responsabilidad es de nosotros los humanos en tanto que somos la cúspide de la cadena alimentaria y somos capaces, como especie, de crear el conocimiento necesario para preservar el frágil equilibrio ecológico, aun cuando ese mismo conocimiento nos puede llevar a la extinción.

Así el problema de la maximización de la producción no es más que una respuesta evolutiva que no contiene prejuicios de bueno o malo. Podríamos decir, *¿es útil para la garantía de la evolución como especie este sujeto a un equilibrio ecológico caótico?* Independiente de sí o no, es lo único que hemos podido hacer hasta ahora para responder a los problemas de no tener predador más que a nosotros mismos. Sin el desarrollo tecnológico actual estaríamos «fritos». Pero ese mismo desarrollo nos está llevando al colapso. Si no se maximiza la producción estamos condenados a morir de hambre una cantidad considerable de la especie y eso pone en más riesgo la posibilidad de perdurar. Los métodos de equilibrio ambiental de la producción no maximizada, como la artesanal o indígena o como quiera que se le llame no alcanza para los 7500 millones de personas que habitan el planeta. Y, la otra la maximizada, alcanza a satisfacer más cantidad de demandantes, pero el costo igual es la posibilidad del *colapso* como señala Diamond (2006).

Ahí entra la ciencia como el más valioso bien de la humanidad en su búsqueda de soluciones a los problemas, sin embargo, como no siempre se acierta, a veces produce aspectos negativos y otros aspectos positivos. Por ejemplo, negativa son las armas atómicas, positivas son lo nuclear para producir energía más barata y limpia. Negativo si estalla un reactor y produce un gran desastre que pudiera destruir las presas de las Tres Gargantas en China. Pero si no hay accidente es más eficiente la energía nuclear que las presas hidráulicas. El problema es que no se puede garantizar nada y por eso ha sucedido la catástrofe de Chernóbil o cuando aparece un terremoto y un tsunami en Japón, produciendo un accidente en la central nuclear de Fukushima. Aun con esos fallos, seguimos aprendiendo y se necesita definir más construcción científica y de conocimiento útil a fin de solucionar los problemas.

Como señala James Lovelock, «La energía nuclear es la única solución ecológica». Algunas ideas que nos deberían hacer pensar,

«No tenemos tiempo para investigar con visionarias fuentes de energía; la civilización está en peligro inminente. Sir David King, principal científico del Gobierno británico, tenía razón cuando dijo que el calentamiento del planeta es una amenaza más grave que el terrorismo. [...] Lo que convierte al calentamiento de la Tierra en algo tan grave y urgente es que el gran sistema terrestre, Gaia, está atrapado en un círculo vicioso de reacción positiva. El exceso de calor de cualquier fuente, ya sean los gases invernaderos, la desaparición del hielo del Ártico o de las selvas amazónicas se amplifica, y sus efectos son superiores a la mera suma. [...] Cuando, en el siglo XVIII, sólo vivían en la Tierra 1000 millones de personas, su impacto era

suficientemente reducido como para que no importara la fuente de energía que usasen. Pero con 6000 millones y en aumento, quedan pocas opciones: no podemos seguir sacando la energía de los combustibles fósiles y no hay posibilidad de que las fuentes renovables, viento, mareas proporcionen energía suficiente y a tiempo. [...] la Tierra está ya tan discapacitada por el insidioso veneno de los gases invernadero, que incluso si abandonáramos todos los combustibles fósiles inmediatamente, las consecuencias de lo que ya hemos hecho durarían 1000 años. Cada año que seguimos quemando carbono empeoran las perspectivas para nuestros descendientes y para la civilización. [...] debemos usar de manera sensata la pequeña aportación que poseemos de las energías renovables, pero sólo hay una fuente inmediatamente disponible que no provoque calentamiento planetario, y ésa es la energía nuclear. [...] Los grupos de presión ecologistas, que deberían haber dado prioridad al calentamiento del planeta, parecen más preocupados por las amenazas a las personas que por las amenazas a la Tierra, sin darse cuenta de que formamos parte de la Tierra y dependemos por completo de su bienestar. [...] No tenemos tiempo para experimentar con fuentes de energía visionarias; la civilización se encuentra en peligro inminente y tiene que usar la energía nuclear, la única fuente de energía segura de que disponemos ahora, o sufrir el dolor que pronto nos infligirá nuestro ultrajado planeta» (Lovelock, 2004: 17-18).

Podemos poner muchos ejemplos que nos pueden ayudar a entender estos procesos: si producimos de manera ambientalmente amigable como lo hacen los indígenas, la mayoría de los 7500 millones de habitantes se mueren de hambre, pero si producimos a la manera de la «maximización» agotaremos el planeta y nos vamos a ir muriendo si antes la ciencia no soluciona el problema o nos vamos a otro planeta o se descubre la manera de producir sin afectar el equilibrio ambiental. Algo hay que hacer. Pero eso sí, lo único cierto es que lo artesanal nos condena a morir de inanición, y seguir en los procesos de la «maximización», podría haber posibilidades con un cierto orden y equilibrio. *No es fácil*, que dicen los cubanos, quizás deberíamos buscar un equilibrio entre los dos modelos, encontrar un punto de encuentro desde la paz neutra y paz mundo.

Si las racionalidades históricas precedentes se conformaron mediante la priorización de un valor o sistema de valores preferentes (la maximización de la producción y el perfeccionamiento de la asignación social de su resultado; el cálculo de fines y la selección del instrumento para alcanzar tales fines; la relatividad histórica y cultural de un parámetro de valor), la racionalidad ambiental se constituirá, por una parte, como una forma de correlación y superación de tal espectro de valores y, por otra parte, como el reconocimiento históricamente contemporáneo o postindustrial de la necesidad primordial de anteponer axiológicamente el control de la relación entre sociedad y naturaleza en términos de sustentabilidad de largo plazo: sustentabilidad social (económica, política y cultural) de la población actual y generaciones venideras, sustentabilidad productiva engendradora de in-

sumos susceptibles de reproducir si no el capital, la vida humana, sustentabilidad ecológica capaz de extraer rentas o rendimientos y no *stock* de recursos naturales, etc. (Fernández, 1999).

Este enfoque axiológico de racionalidad empieza a ser aceptado como un horizonte ético, aunque diverge notablemente, en la *praxis* contemporánea de los modelos de la globalización de mercado que objetivamente comprometen las citadas expresiones de sustentabilidad. Como señala Leff,

«La construcción de una *racionalidad ambiental* aparece en el horizonte de la sustentabilidad guiada por los principios de complejidad, de diversidad, de diferencia y de otredad. [...] El *saber ambiental* surge del dislocamiento de la epistemología fundada en la relación de verdad e identidad entre el concepto y lo real, para establecer la relación entre el ser y el saber, el saber que constituye la identidad del ser» (Leff, 2010: 152).

h) La configuración del paradigma ambiental

Desde el punto de vista epistemológico proponemos el concepto de paradigma -como lo propuso Kuhn- en tanto reordenamiento crítico de los saberes constituidos previos, formulación de la llamada condición de ruptura epistemológica y emergencia legitimada de un nuevo campo científico de conocimiento.

Existirían diversas vertientes de diferentes campos originarios de saber que parecen converger en la formulación de esta ruptura epistemológica y posible postulación de un nuevo paradigma. Siguiendo a Fernández (1999), apuntamos:

- [1] Las teorías de la Termodinámica.
- [2] Las críticas ecológicas de la Economía.
- [3] Las teorías de sistemas complejos.
- [4] Las teorías de construcción genética del percibir y conocer.
- [5] Las proposiciones de la Antropología cultural y la Etnodiversidad.
- [6] Las proposiciones de la Sociología del riesgo.
- [7] Las proposiciones de la Geografía del biorregionalismo.

Etc.,

En las anteriores construcciones teóricas se observa no sólo su potencial cualidad de engendrar nuevos paradigmas de conocimiento sino, además, en lo que nos interesa, sus simulaciones para su virtual integración en un *paradigma ecológico y pacífico*.

Sin embargo, parece necesario señalar que más que referirnos a las posibles aportaciones disciplinares sectoriales para la configuración de un nuevo *corpus* de saber ambiental entendible como relacional, resultaría más económico -en términos de esfuerzos de integración conceptual- indagar en las articulaciones rela-

cionales que esos y otros campos innovadores podrían aportar a dicho propósito epistemológico integrativo relacional.

i) *La correlación objeto/método: observaciones tendentes a hacer científico lo ambiental*

Hoy ya existen facultades de Ciencias Ambientales e incluso se ha planteado la posibilidad de construir un campo de Ciencias Ambientales, en el cual, su designación plural -análogamente a las Ciencias Sociales o Humanas o las Exactas o Naturales- alude a un grado impreciso de definición del campo fenoménico tanto como el carácter inesperado de tal campo. Sin embargo, desde un punto de vista genético, el campo científico emerge y se constituye sólo después de la constitución del *paradigma*, entendible como *núcleo de especificidad fenoménica*.

Sólo de forma ulterior a la consolidación de lo que llamaríamos *identidad paradigmática* (como posibilidad empírica de definir y caracterizar un campo determinado y específico de fenómenos), pueden aparecer aspectos instrumentales de configuración del territorio científico, como la caracterización propia y específica de un objeto de conocimiento (objeto que debería ser el ambiente, sin embargo, el ambiente no es un objeto en sí mismo, sino una correlación de datos, expresiones o cualidades de otros objetos, de otros campos científicos, como la sociedad y la naturaleza) y/o la definición de un método de conocimiento científico de tal objeto (que por el momento, señalamos como la forma de identificación de niveles de problematización en un fenómeno relacional).

j) *La crítica: análisis de las condiciones de hegemonía o los límites del enfoque participativo*

Una de las modas de las prácticas actuales de la planificación o la gestión ambiental (territorial o urbana) es el *participacionismo*, entendido como un conjunto de prácticas metódicas cuya ejecución garantizaría un modo ecuánime de presentar y resolver las condiciones de conflictividad social intrínsecas a los problemas ambientales y del desarrollo en general.

La hipervaloración de un instrumento relativamente nuevo como son los llamados *planes estratégicos* y la consolidación de una práctica pre o para-jurídica definida como el *bargaining*, el *neg-reg* (*negotiation-regulation*) o la *mediación* y, en general, cierta tendencia antinormativa o desregulatoria basada en la negociación de tanteo y consenso relativo, de la cual también es ejemplo el llamado principio *win-win* (todos ganan).

Sin desdeñar posibles aspectos de resolución transitoria o parcial de conflictos entre actores o sujetos sociales significativos -los llamados *stakeholders*- de los problemas ambientales o beneficios de mitigación, creemos que es imprescindible

retornar al concepto de *análisis ideológico* -que proponía Louis Althusser en tanto interpretación de intereses sociales y sectoriales-.

Igualmente, al montaje de una dimensión crítica ideológica vinculada con el examen gramsciano de *las condiciones de hegemonía* que presentan determinados actores o sectores sociales en el seno genético de una problemática/conflictividad ambiental y en el específico de un marco de concertación o planificación de tipo estratégico.

En el origen, este instrumento fue un dispositivo de encauzamiento exitoso de la competitividad de empresas privadas y su trasplante más o menos acrítico al marco de las ciudades o territorios -unidos con entidades de tipo empresarial, susceptibles de exacerbar su condición de competencia antes que la de complementación regional o macro-territorial-, esto implica, como hemos señalado en numerosos ejemplos (Jiménez, 2004a), el montaje de condiciones de expresión hegemónica de algún sector social (o de alianzas tácticas de sectores) sobre otros, situación que desde el punto de vista del saber ambiental, exige un análisis crítico.

k) *Los aspectos tecnológicos del saber ambiental: proyectos y contra-proyectos*

La implementación moderna de los modelos de desarrollo tanto en el seno de modo producto capitalista como el socialista, se basó en el montaje de un conjunto de iniciativas o *proyectos de desarrollo e inversión*, predominantemente *tecnológicos*, tendentes a la obtención de mejoras de *productividad directas* (básicamente infraestructuras ligadas al incremento de productividad primaria, secundaria y terciaria) e *indirectas* (esencialmente equipamientos sociales destinados a garantizar la reproducción de las fuerzas productivas) a nivel territorial o urbano.

Estos hechos que, por una parte, implican la materialización de los estándares de desarrollo socio-económico moderno, han incluido, a menudo por deficiencias conceptuales, la generación de unas llamadas *externalidades* que suelen ser motivo sustantivo de la conversión de un *fenómeno productivo* en un *problema ambiental*: por ejemplo, en las múltiples *performances* ambientales negativas indirectas de las grandes obras multipropósito de tipo hidráulico.

Igualmente se asume que el recurrente concepto y método de Evaluación de Impacto Ambiental (EIA) fue motivado en la intención de moderar y desarrollar, ya que esta voluntad de moderación se ligaba no tanto a una conciencia ambiental sino al reconocimiento de desvalores más o menos críticos en el comportamiento económico-financiero de los proyectos en su fase operativa.

En tal sentido, y siendo casi una de las dimensiones operacionales más reconocidas de la *praxis* ambiental, es obvio que la secuencia dimensional que preconizamos desde lo axiológico a lo técnico, desde lo conceptual a lo actuacional, debe integrar de manera preferentemente este nivel de intervención. Como señala Fernández:

«[1] admitir la escasa consistencia técnico-conceptual de los EIA en general, [2] que tiene una condición exageradamente marginal y nada decisoria en términos de tecnología e inversión, y [3] que debería reconceptualizarse como una especie de filtro crítico-metodológico genérico para un análisis responsable de todas las iniciativas relativamente significativas de transformación territorial o sea, susceptibles de producir una variación rápida de una condición fenoménica en una condición problemática ambiental» (Fernández, 1999: 21-22).

En este apartado tenemos la obligación de desarrollar la dimensión tecnológica del saber ambiental no sólo debemos tener en cuenta la *faceta pasiva* de los EIA, aun cuando tal faceta derive en el desarrollo de anti o contra-proyectos alternativos, consolatorios o simplemente adaptativos de coberturas cuasi burocráticas que habitualmente adornan la aprobación de emprendimientos por las grandes entidades financieras. Sin embargo, si lo situamos en un horizonte axiológico demandador de una posible nueva racionalidad, también debería ubicarse una *faceta tecnológica positiva* ligada no a la mitigación de los efectos secundarios ambientalmente adversos, sino al desenvolvimiento de soluciones alternativas.

De todo ello, es posible una tecnología ambiental -y por fuera del territorio *Small is beautiful* que hoy deviene en la enfática recomendación de la multiplicación de pequeñas dosis o *microproyectos*- habría que aludir a los desarrollos energéticos alternativos como la agricultura orgánica, la labranza cero, las industrias de riesgo ambiental controlado, etc.

l) *La dimensión instrumental del saber ambiental*

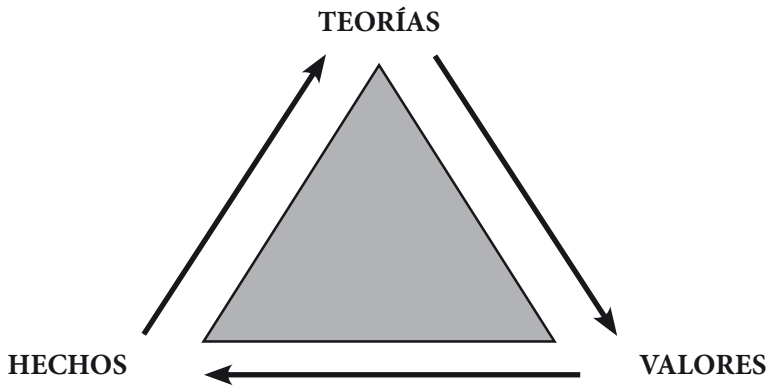
Por último, el saber ambiental no es posible sin la acción, la gestión o las prácticas instrumentales concretas de la puesta en realidad de este conocimiento. Desde la *perspectiva materialista*, en donde nos movemos, se supone que este plano proactivo es el que le da sentido al conocimiento (conocer para transformar) y debería constituir una vía de conexión directa con los planos más estrictamente teóricos, o sea, aquellos en los que una cierta noción de racionalidad debería constituir un núcleo paradigmático renovador en tanto que se pueda dar cuenta de un ámbito problemático específico en el mundo fenoménico real.

Hoy conocemos más el vasto espectro de los problemas -o de los fenómenos de relación sociedad/naturaleza devenidos irracionales -en la acción: es decir, en la acción de producir descripciones o diagnósticos o perfiles ambientales- los que por otra parte, nos demanda la construcción de indicadores o variables que puedan modelizar tales descripciones- en la acción de llevar adelante prácticas de gestión o manejo de agencias gubernamentales o en ONG en tales instancias, en el propósito de elaborar marcos programados de nuevas conductas sociales o diseño de *agendas de acción ambiental*.

La realización de teorías meramente sustentadas en una dirección ascendente desde la esfera de la práctica, está siempre acechada de mistificaciones o caminos erróneos. De ahí que debamos enfatizar que la gestión ambiental se impregne de articulaciones diversas entre los estratos que redefinen continuamente su verdad: el plano axiológico o de los valores de racionalidad con que construir la medida y el alcance de lo problemático en lo fenoménico, como se pone de manifiesto en el Triángulo de Hechos-Teoría-Valores, Figura III.4.,

En el plano epistemológico o del recorte de especificidad de estas problemáticas (en la interrelación de teoría-hechos-valores), en el plano científico que pueda establecer regularidades y sistematicidades en el aparente magma de lo fenoménico/problemático, el plano ideológico o de crítica a la subjetividad con que cada actor o sector social define su mirada conflictiva sobre lo problemático ambiental y el plano tecnológico o de la conformación concreta de ese conjunto de unidades de desarrollo que llamamos *proyectos*.

Figura III.4. Interrelación Teoría-Hechos-Valores (T-H-V)



Fuente: Galtung, 2003.

Para la Antropología deberíamos analizar qué papel tiene la cultura (los valores sociales, lo simbólico, las creencias, las prácticas y los discursos de los diferentes grupos de la sociedad, etc.), en tanto que:

- Tiende a adaptarnos al medio y viceversa, como el medio se nutre en la cultura.
- Puede ser responsable de que los fenómenos ambientales se conviertan en un problema.
- Puede actuar como efecto transformador de una sociedad.

Comprender cómo las distintas sociedades perciben y se comportan desde su interpretación en sus entornos que han descubierto cosas importantes y relevantes para encaminarnos hacia modos de vida sostenibles. Y para comprender el papel que juega la cultura, Kay Milton afirma que la Antropología aporta una especialización indiscutible. Además, añade que:

«[...] otras teorías han sugerido que los modos de aprovechar las plantas y las maneras de interactuar con los animales no humanos son significativos en lo que toda a la formación de las perspectivas ambientales de la gente [...] También sugieren que las sociedades que tienen muchos modos de interactuar con el entorno tendrán visiones múltiples y complejas. Es decir, los modos de interactuar con el entorno moldean los modos de comprenderlo' y a la vez 'los modos en que la gente comprende su entorno también moldean su modo de relacionarse con él' (Milton, 2012: 14-15).

Por eso, la Antropología aporta la comprensión de modos de vidas sostenibles, no sólo a nivel físico, sino qué valores, qué creencias, qué estructuras de parentesco, qué ideologías políticas y qué tradiciones rituales contribuyen a estas prácticas sostenibles. Por eso, Milton concluye que, al igual que:

«[...] los biólogos arguyen que la diversidad es la clave de la supervivencia [...] la supervivencia humana puede depender en último extremo de la diversidad cultural» (Milton, 2012: 19).

Se trata, no sólo de preservar aquellos modos culturales sostenibles de interactuar con el medio, sino también de crear e impulsar nuevos modos de comprender el entorno para generar sostenibilidad. Por ello, la teoría antropológica tiene algo práctico para contribuir al mundo, es sin duda en su compromiso con, y la deconstrucción, conceptos tales como «sostenibilidad», «vulnerabilidad» y «resiliencia».

Es pertinente traerlo a este libro puesto que se trata de un escrito con vigencia. Este material plantea, de manera contundente, las pésimas relaciones y el distanciamiento entre la racionalidad económica capitalista y racionalidad ecológica ambiental. Tras realizar más de una docena de preguntas profundas y con amplia trascendencia ética, Enrique Leff, trata de situar el tema sobre el dilema de si la teoría a los límites del crecimiento puede ser un obstáculo epistemológico para la demostrada capacidad de la economía de encontrar nuevas formas de crecimiento o, dicho de una manera más comprensible y popular: si reduciendo el gasto energético, usando tecnologías «limpias», generando menos producción material o construyendo leyes muy comprometidas con la biosfera, con todo esto y, tal vez, algunas cosas más, *¿ya hemos resuelto los difíciles equilibrios y los dilemas que atenazan a los comprometidos, menos comprometidos o*

nada comprometidos? La respuesta de Leff es que no, que este tipo de supuestos análisis no sólo confunden los paradigmas de partida (diríamos la lógica de actuación racional del capitalismo y el crecimiento permanente), sino que están llenos de trampas silogísticas para endulzar una realidad que, por tan evidente, parece más de ficción.

Si se nos permite decirlo de otra manera, aunque al lector siempre lo trasladamos a que lea las propias palabras de Enrique Leff, la Economía ecológica ha caído en la trampa de reducir -por verse contaminada por la racionalidad económica capitalista- parte de los problemas del crecimiento al control de las externalidades, al equilibrio energético, a la sustitución del valor-trabajo por el valor-energía, etc.; dicho de otra manera, la Economía ecológica se ha convertido más en una Economía energética y de la energía, cómo se destruye o se crea y se transforma ésta en todos los procesos productivos, cómo se puede ahorrar, cómo se pueden penalizar los procesos productivos altamente contaminantes, etc., pero quedan algunas «colchas más que flecos», por ejemplo, no sólo la crítica irredenta y radical hacia la Economía que sigue enrocada en abstraerse del mundo físico (desconociendo las leyes de la naturaleza) y en cuantificar la producción como éxito, como dice Enrique Leff, «[...] el predominio de la ideología del progreso deriva del poder de la razón científica y la doctrina del evolucionismo [...] (que han) impulsado el ilusionismo del crecimiento sin límites».

Aún más importante desde nuestras Investigaciones de paz (*Peace Studies*), que esa Economía ecológica refleje conceptualmente el *deber* para el que nació: ser una Economía fundada en la producción de la vida y en la defensa de ésta, una Economía ecológica *noviolenta* que es reflejo de la fuerza de la vida, de sus procesos sociales y de sus principios de reversibilidad y falibilidad, justo los principios antitéticos (no confesables) del capitalismo. Esta noción de la *noviolencia*, decimos nosotros, nos acerca a esa vindicación de Leff sobre cuál debe ser el papel de la Economía ecológica, no sólo números, cifras y predicciones, sino algo que -precisamente los humanos podemos y sabemos hacer bien- se asemeja a un arte: a concederle más valor a la palabra que a la cifra, a buscar la verdad de la vida, a humanizar a la humanidad.

Una *Economía neguentrópica* dice Enrique Leff, significa una apuesta por construir una racionalidad ambiental que implica una nueva racionalidad social y productiva, no sólo que cuestiona, critica y rechaza la racionalidad económico-liberal sino que es capaz de crear otro tipo de modelos y paradigmas que tomen muy en serio el concepto de sustentabilidad y no sea ésta una coartada publicitaria y legitimadora de procesos productivos destructivos con el Planeta. Si bien Leff no desarrolla ejemplos concretos de cómo sería una economía respetuosa con la vida, creadora de vida, sí que sitúa, conceptual, epistemológica y social-

mente dónde están los puntos cardinales de esa Economía para la vida. Uno de esos puntos son los pueblos indígenas que han resistido, por siglos, el embate de la Economía de la superproducción manteniendo difíciles pero fructíferos equilibrios con su entorno y un respeto digno de alabanza con su mentalidad y relación con la naturaleza.

Otro punto son los movimientos sociales que quieren una alternativa al sistema económico vigente-dominante y que apuestan por el *bienvivir*, Leff hace referencias a ellos, pero no hace falta más, aquí estarían un numeroso grupo de experiencias de vida que no sólo son *anti* sino que vienen desarrollando un programa constructivo (ecofeminismo, ecopacifismo, sarvodaya, democracia de aldea, no-violencia, anarquismo, voluntarismo, demarquía, permacultura, entre otros). Nos preguntamos, *¿qué está detrás de esta encrucijada?*, pues nada menos que la crisis de la civilización tal y como hoy la conocemos. El pasado lo conocemos, el futuro está por hacer partiendo desde una Antropología de las emergencias que preste especial atención a algunas señales del presente para ver en ellas tendencias, embriones de lo que puede ser decisivo en el futuro.

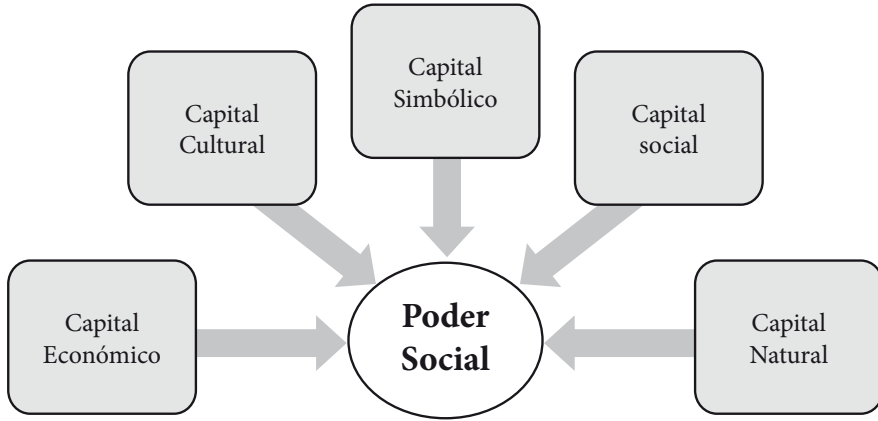
2. PROBLEMAS AMBIENTALES A NIVEL MUNDIAL

Cada día se oye más que la guerra se está extendiendo, la política del miedo está ganando terreno, estamos acabando con nuestro planeta y el cambio climático amenaza nuestra propia supervivencia. Este apartado pretende hacer pensar, y buscar donde la Antropología como ciencia humanística y social, cómo hemos de estar atentos a lo que nos rodea, donde la forma de actuar implique una mente abierta a la innovación y la búsqueda de soluciones a los problemas ambientales a nivel mundial.

En una sociedad adicta al carbono, que no deja de quemar petróleo, *¿qué podemos hacer para evitarlo?* Estas son las recetas de Barnosky, aún a nuestro alcance: depender de energías renovables y neutrales respecto a las emisiones, mayor eficiencia en administrar la tierras cultivables que podrían producir alimentos extra para 3000 millones de personas más las previstas para el año 2050, dejar de talar bosques y selvas, y que los mercados admitan la biodiversidad de un país como un activo valioso, como un «capital natural».

Siguiendo la estructura de capitales de Pierre Bourdieu como capitales: *cultural*, *simbólico*, *social* y *económico*, nosotros añadimos el *capital natural* que consideramos imprescindible para conocer y entender el poder social.

Figura III.5. Relaciones entre capitales y poder



Fuente: Elaboración propia a partir de Bourdieu (2007).

Pensamos que existe un exceso de Ecología política y sus discursos, quizás habría que buscar un esfuerzo que nos acerque más a lo material. Se trata de no buscar lo que dice la gente (*emic*) y sí lo que hacen en sus prácticas diarias (*praxis*). Buscamos en este conjunto de problemas la materialidad, la relación del ser humano con su entorno, esto es la Antropología ecológica.

Podemos señalar algunos problemas que vienen contruidos a partir de la Agendas internacionales (y que podemos denominar a corto, medio y a largo) plazo.

2.1. Desde dónde venimos: *Declaración del Milenio*

En septiembre del año 2000 los representantes de 189 estados firmaban la Declaración del Milenio en Nueva York, en la que se establecía un acuerdo por el que la Comunidad Internacional se comprometía a establecer y conseguir los ocho objetivos antes del año 2015. Los objetivos son los siguientes:

1. Erradicar la pobreza extrema y el hambre.
2. Lograr la enseñanza Primaria universal.
3. Promover la igualdad entre los géneros y la autonomía de la mujer.
4. Reducir la mortalidad infantil.
5. Mejorar la salud materna.
6. Combatir el VIH/SIDA, paludismo y otras enfermedades.
7. *Garantizar la sostenibilidad del medio ambiente.*
8. *Fomentar una asociación mundial para el desarrollo.*

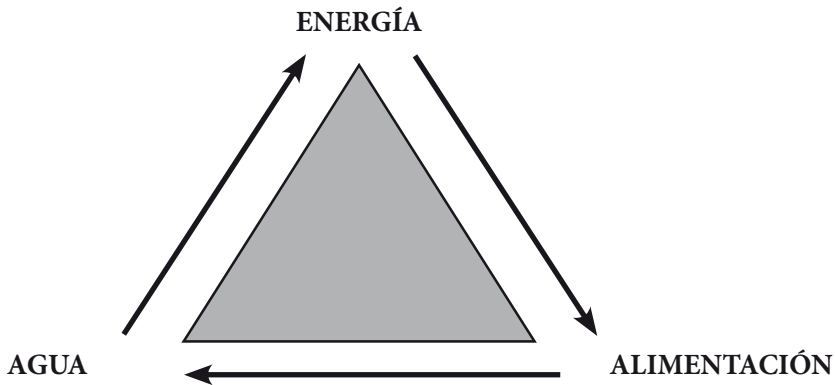
Estos serían los verdaderos problemas, además, consensuados dentro de la Comunidad Internacional, etc., destacamos que para nuestro propósito, los puntos

7 y 8 podrían ser los puntos a tener en consideración. Igualmente, consideramos que a lo largo del año hay muchas fechas que nos van recordando estos ocho objetivos de la Declaración del Milenio.

Richard Smalley, Premio Nobel de la Universidad de Rice, en una ponencia realizada en 2003 comenzaba señalando «Los diez mayores problemas de la humanidad en los próximos 50 años». Por orden de importancia, su lista incluía: *energía, agua, comida, medio natural, pobreza, terrorismo y guerra, enfermedades, educación, democracia y población* (Webber, 2015: 81).

Michel Webber considera que nuestro futuro dependerá de la capacidad para integrar los retos en energía, agua y alimentación, esto debe constituir un rompecabezas global. Sin embargo, el mundo está tratando de mejorar el suministro de energía, agua y alimentación de forma individual, pero estos desafíos deben de afrontarse de manera integrada, es decir, los tres están interrelacionados. No comprender que la energía el agua y los alimentos constituyen nuestros tres recursos más fundamentales en todo el planeta, donde la riqueza de uno produce la abundancia de los otros dos, y la escasez de uno puede disparar la carencia de los demás. Por ejemplo, los disturbios de Túnez, Libia o Siria fueron provocados por la sequía, la energía o por el elevado precio de los alimentos (Webber, 2015).

Figura III.6. Triángulo de la Energía + Agua + Alimentos



Fuente: Webber, 2015.

Podemos seguir enumerando el número de problemas o futuros conflictos, que deberían ser pensados por la Antropología. Necesitamos recuperar el pensamiento holístico en toda su complejidad y comprender que nuestro sistema resulta vulnerable a cualquier perturbación en alguno de sus componentes. No debemos olvidar, que estos problemas nos han sido traídos por la globalización: como son lo ambiental, lo geopolítico y la economía. *¿Cómo se presenta el siglo XXI y cuáles son sus características principales?*

- *Primer grupo de problemas:*
 - a) *Sostenibilidad.* El movimiento en favor del ambiente frente al impulso hacia el crecimiento extremo.
 - b) *Globalización o Mundialización.* Los actores económicos son firmas que operan a nivel planetario en mercados virtuales que determinan las economías y las vidas de todos los ciudadanos.
 - c) *Gobernanza mundial.* Jan Kooiman, en los años 90, lanzó el término: *para designar un modelo en el que las decisiones surgen de la interacción de todos los actores de la vida política.* Es, por tanto, un modelo descentralizado y horizontal de poder; frente al gobierno clásico, centralizado y vertical, ejercido por un solo actor, el Estado.
- *Segundo grupo de problemas:*
 - d) *Moralización.* La necesidad de promover algún tipo de moral internacional basado en la paz y los derechos naturales de los individuos que se encuentra ya en los escritos de Hugo Grucio en torno al año 1600. Lo contemporáneo es elevar esos imperativos morales a las esferas del poder estatal y supraestatal.
 - e) *Feminismo.* Combinando características propias del feminismo de la igualdad y del feminismo de la diferencia. Del primero se toma la idea de que es necesario que las mujeres accedan al ámbito público, a los núcleos de poder, en tanto que los hombres deben participar también en el ámbito privado de la familia. Del segundo se toma la idea de que las mujeres no deben adaptarse pasivamente a un ámbito público definido por hombres, sino que deben transformarse reflejando valores femeninos.
 - f) *Multiculturalismo.* La etnicidad se ha manejado tanto como recursos ideológicos de movilización colectiva como para legitimar políticamente una determinada estructura social existente o proyectada.

2.2. Hacia dónde vamos: Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS)

A los antropólogos que suelen estudiar y analizar lo micro le cuesta mucho trabajo pensar en objetivos universales. Hay que mirar las Agendas en las que trabaja la Antropología y observar que deben de ir cambiando para acercarse a los ejes centrales de los ODS: Planeta, personas, prosperidad, paz y alianzas, etc., con el fin de erradicar la pobreza.

Los 17 objetivos del Desarrollo Sostenible han sido desarrollados por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), y los 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible son los siguientes:

1. Erradicar la pobreza en todas sus formas de todo el mundo.

2. Poner fin al hambre, conseguir la seguridad alimentaria y una mejor nutrición, y promover la agricultura sostenible.
3. Garantizar una vida saludable y promover el bienestar para todos y todas las edades.
4. Garantizar una educación de calidad inclusiva y equitativa, y promover las oportunidades de aprendizaje permanente para todos.
5. Alcanzar la igualdad entre los géneros y empoderarse a todas las mujeres y niñas.
6. Garantizar la disponibilidad y la gestión sostenible del agua y el saneamiento para todos.
7. Asegurar el acceso a energías asequibles, fiables y sostenibles y modernas para todos.
8. Fomentar el crecimiento económico sostenido, inclusivo y sostenible, el empleo pleno y productivo, y el trabajo decente para todos.
9. Desarrollar infraestructuras resilientes, promover la industrialización inclusiva y sostenible, y fomentar la innovación.
10. Reducir las desigualdades entre países y dentro de ellos.
11. Conseguir que las ciudades y los asentamientos humanos sean inclusivos, seguros, resilientes y sostenibles.
12. Garantizar las pautas de consumo y de producción sostenibles.
13. Tomar medidas urgentes para combatir el cambio climático y sus efectos (tomando nota de los acuerdos adoptados en el foro de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático).
14. Conservar y utilizar de forma sostenible los océanos, mares y recursos marinos para lograr el desarrollo sostenible.
15. Proteger, restaurar y promover la utilización sostenible de los ecosistemas terrestres, gestionar de manera sostenible los bosques, combatir la desertificación y detener y revertir la degradación de la tierra, y frenar la pérdida de diversidad biológica.
16. Promover sociedades pacíficas e inclusivas para el desarrollo sostenible, facilitar acceso a la justicia para todos y crear instituciones eficaces, responsables e inclusivas a todos los niveles.
17. Fortalecer los medios de ejecución y reavivar la alianza mundial para el desarrollo sostenible.

Frente a estos objetivos tenemos que aceptar que somos vulnerables. Estas agendas que enfrentan los principales conflictos de la globalización: conflictos bélicos, la pobreza, la crisis sistémica de la economía, la crisis ambiental, el cambio climático, etc., no debe llevar a comprender que la revolución ya está aquí.

Esta Agenda de los ODS nos permite pensar que el calentamiento global representa un peligro para la civilización. Trabajar dentro de los ODS nos obliga a

pensar en el Acuerdo de París contra el cambio climático. Frenar la deforestación, sustituir los derivados del petróleo en la industria, cambiar los modos de transporte en las ciudades, aportar por las energías renovables, etc., son algunas de las acciones que tiene que hacer los países para cumplir con la meta fijada en el Acuerdo de París, el primer tratado global contra el cambio climático.

Existe un colapso climático antropogénico (CCA), que las poderosas corporaciones con ganancias vinculadas a la combustión de fósiles, gases de efecto invernadero (GEI), pagan el «negacionismo» y además hacen saber de su capacidad para cerrar institutos de investigación o colocar trabajos legislativos dentro de la UE. La esperanza siempre se encuentra en el rechazo social que puede frustrar el acuerdo comercial UE-EE.UU., eso que llaman acuerdo de Asociación Transatlántica de Comercio e Inversión (TTIP, en sus siglas en inglés).

El TTIP intenta poner en duda el consenso político y científico sobre la naturaleza de dichos acuerdos, y tienen capacidad de penetrar y modular del ODS a la medida de sus intereses. No olvidemos que estas multinacionales, en todo el mundo que van desde Wall Street a América Latina, etc., desde el petróleo, gas y minas, etc., con el cuenta de homogeneizar rebajan la protección o pretenden neutralizar los derechos laborales, del consumidor y ambiental.

Cuadro III.2. Después de la firma del Acuerdo de París (12 de diciembre de 2015)

La meta	<ul style="list-style-type: none"> — Mantener el incremento de la temperatura del planeta muy por debajo de los 2°C. — 195 países adoptaron el Acuerdo de París el 12 de diciembre de 2015.
Los logros	<ul style="list-style-type: none"> — 189 países presentaron sus planes de mitigación de gases de efecto invernadero. — Esos planes se revisan cada 5 años. Se espera que cada país aumente su ambición. — Se acordó hacer el primer avance colectivo en el 2023. — Se mantiene la meta de 100.000 millones de dólares anuales como mínimo para el 2020.
Los retos	<ul style="list-style-type: none"> — Crear un mercado único de dióxido de carbono. — Fijar un precio internacional del carbono. — Concretar planes de respuesta a fenómenos por venir como los refugiados climáticos. — Fijar metas cuantitativas a la adaptación de cambio climático y a la atención de daños y pérdidas de los países más vulnerables.

Fuente: Comisión COP, Convención Marco de las Naciones Unidas para el Cambio Climático. Agencia Efe. Elaboración propia.

La importancia de este acuerdo como ha señalado el secretario general de la ONU Ban Ki-moon, es que «nunca antes un número tan grande de países había firmado un acuerdo internacional en un solo día». Por ello, para que el acuerdo entre en vigor se necesita ahora que al menos 55 países, que sumen en total el 55% de las emisiones de gases efecto invernadero globales, completen el proceso de ratificación.

Cuadro III.3. Las fechas claves del *Acuerdo de París*²⁹

2015	Adopción del Acuerdo de París.
2016	Empieza la ratificación del Acuerdo.
2017	Firma del Acuerdo (hasta abril del 2017).
2018	Diálogo de facilitación.
2020	Nueva presentación de las contribuciones de cada país (INDC).
2023	Primer balance global de los avances.
2025	Tercera presentación de los INDC.
2018	Segundo balance global de los avances.

Fuente: Comisión COP, Convención Marco de las Naciones Unidas para el Cambio Climático. Agencia Efe. Elaboración propia.

Como señala Naomi Klein, la activista antiglobalización y del socialismo democrático,

«Las élites quieren que los ciudadanos piensen que el clima es un lujo, que hay otros problemas más urgentes. Pero es la gran crisis de civilización. La historia del uso industrial del carbono es la historia de cómo el Homo sapiens cree dominar la Naturaleza. Permite viajar sin viento, levantar industrias en cualquier sitio. Nos hizo creer que éramos libres del medio ambiente, pero nunca lo fuimos. Ahora, el cambio climático es quien maneja la naturaleza» (Klein, 2015: 66).

Uno de los principales problemas del cambio climático será su carácter retroalimentario, es decir, los propios efectos del cambio climático contribuyen a forzar el efecto invernadero natural y acentúan el calentamiento global. Esto producirá la subida de las temperaturas en las próximas décadas que provocará importantes estragos en la agricultura, sobre todo, en las zonas tropicales. Los cultivos no crecerán de-

²⁹ Los Mapas de Contribuciones Nacionales Determinadas (*Intended Nationally Determined Contribution* -INDC por sus siglas en inglés-) son compromisos de reducción de emisiones de gases de efecto invernadero que cada país presentó en París.

bido a la falta de lluvia o el exceso de ella. Las plagas prosperarán mejor en un clima más cálido y destruirán las cosechas. Por lo que esto nos llevaría a que la degradación de las tierras de cultivo podrían reducir la producción mundial de alimentos en más de un 12% en los próximos 25 años y un aumento de su precio en más de 30%.

2.3. Nuevas Agendas Ambientales

Una Agenda es un instrumento de planificación que permite tener unos ciertos valores de equilibrio porque propone iniciativas a las problemáticas que existen, es decir, que son una serie de normas que se proponen como recomendaciones para elaborar unas prácticas específicas que engloban a todo el mundo y el Planeta como un conjunto. Si partimos del ámbito político exige un establecimiento de un marco constitucional,

«[...] que permita la creación de instituciones globales encargadas en asuntos globales. Estas instituciones deberán promover proyectos de cooperación internacional basados en el principio de máxima descentralización de la producción, el consumo y participación de la comunidad en su toma de decisiones» (Mendlovitz y Ruiz, 1994: 172).

Muy importante organizar las Agendas con unas fechas concretas, 2020, 2030, 2050, etc., ya que existe un principio fundamental que se fundamenta en la geopolítica. Es intentar concretar que los problemas más peligrosos que suelen venir del orden no-militar son: el cambio climático, agotamiento de recursos naturales (caso de agua dulce) que crean conflictos «híbridos», el petróleo, y otros que no se refieren a lo ambiental, como: conflictos económicos, crimen organizado, guerras electrónicas, etc.

Por ello, desde 2008 donde se ha producido la quiebra de *Lehman Brothers* y el inicio de la crisis financiera global, y las promesas de poner coto a los desmanes de industria financiera y paraísos fiscales parece que los políticos no están por la labor. Desde este escenario, intentar construir unas Agendas implica tener unos objetivos ambiciosos para conquistar, sin embargo, siempre se presta menor atención a los medios necesarios para alcanzar estas loables metas.

Sin embargo, todos los datos apuntan a que el ser humano es el responsable del calentamiento global en el siglo XX y responsable del crecimiento del nivel del mar y del cambio climático. Todo esto está modificando los océanos, hielos en los glaciares, carbono, y lo más grave quizás la irreversibilidad donde la temperatura del planeta puede permanecer a niveles elevados durante los próximos siglos.

a) *Agendas a corto plazo (2016-2020)*

En esta apartado consideramos pertinente evaluar los ocho objetivos de la Declaración del Milenio, para comprobar qué se ha cumplido y dónde no hemos cumplido con los ocho puntos señalados en el 2000 y la puesta en marcha de los ODS.

b) *Agendas a medio plazo (2021-2030):*

- Evaluar la dirección efectiva del Movimiento y la red global.
- Evaluar en qué medida los objetivos a corto plazo se están cumpliendo.
- Erradicar la pobreza extrema y el hambre.
- Combatir el VIH/SISA, paludismo y otras enfermedades como el ébola.
- Promover la igualdad de derechos humanos: género, etnia, raza, nacionalidad, generación, etc.
- No negativizar la diversidad social y cultural.
- Garantizar la educación.
- Concienciar a la población de la situación ambiental en la que vivimos.
- Exigir a los políticos que actúen en beneficio del planeta. Que no se sometan a los dictados económicos. Contra la corrupción.

c) *Agendas a largo plazo (2031-2050):*

- Conflicto de agua dulce.
- Conflicto de alimentos transgénicos.
- Conflicto energético: rechazar los hidrocarburos. Reestructurarnos hacia las energías renovables y sostenibles.
- Conflicto de la producción de carne: equilibrio el impacto de nuestra dieta.
- Conflicto geopolítico territorial, de recursos naturales, de intereses estratégicos...
- Conflicto de la biodiversidad amenazada: sobrepesca, monocultivos...
- Conflicto de la injusticia social según el nuevo orden mundial: países dominantes y países empobrecidos, centro y periferia, estratificación social...
- Conflicto del cambio climático.

Los datos desesperanzadores te empujan a actuar ya, puesto que el tiempo es decisivo. La oleada de información que recibimos también nos paraliza; como si la propia urgencia del tema te abocase a la pasividad, porque «ya no podemos hacer nada, es irreversible».

También creemos que se ha sobredimensionado: no todo el planeta es homogéneo, aunque la diversidad (en sentido amplio) se ve amenazada. Por ejemplo, Sharon Hutchinson (1998) considera que dentro del aparente único Sistema Mundo, con una sola manera de funcionar a nivel social (económico, político y cultural), puede existir y existe una diversidad de modos en que lo económico y lo no económico se relacionan.

Existen muchas zonas en el mundo que funcionan con una economía multicéntrica en las que hay diferentes esferas de transacción escalonadas jerárquicamente en valores morales y culturales que le corresponden unas modalidades de intercambio concretas, tal y como explica Bohanna y Dalton (2013). Abastecerse con pluralidad de sistemas los convierten en organismos independientes de un único polo económico, y por ende, se vuelven más flexibles y adaptables en momentos de crisis. No solo dependen de un salario, del mercado de trabajo y de la prima de riesgo, además del dinero, integran la reciprocidad, el autoabastecimiento o la redistribución en su funcionamiento. Y no nos referimos a comunidades aisladas y exóticas. Ciertos grupos sociales vuelven al campo, otros incorporan prácticas alternativas de vivir y *los Nuer*, por ejemplo, incorporaron creativamente el dinero a su cultura adaptándolo a la situación de crisis que sufrieron (tal y como analiza Hutchinson). En este contexto global, los individuos podemos tomar decisiones importantes y caminos diversos que habrá que comenzar a respetar.

Podemos seguir construyendo desde los distintos contextos globales, enfrentar los problemas globales desde la Antropología constituye un ejercicio de seguir a los *Movimientos sociales para un Orden Mundial Justo*,... y que suele señalar que la humanidad se enfrenta a cinco grandes problemas que interactúan:

- Militarismo y guerra (Potenciar los valores de paz).
- Pobreza y subdesarrollo (Potenciar el bienestar económico).
- Desequilibrio ecológico (Transformar los conflictos para buscar el equilibrio ecológico).
- Injusticia Social (Buscar la Justicia social).
- Alienación (Identidad positiva).

Además, es necesario aplicar principios de responsabilidad, participación y transnacionalismo/globalización. Como señala, Jiménez (2011: 57):

- a) Crear unidades descentralizadas de producción, consumo y participación comunitaria, configuradas a partir de valores y prácticas orientadas a lo global y elaboradas localmente.
- b) Desarrollar formas creativas y específicas de cooperación transnacional que promuevan los valores del movimiento.
- c) Amplia participación en la creación y gestión de instituciones globales que afronten los problemas globales.

Lo que pretendemos señalar con todo este conjunto de Agendas, es la complejidad, es decir, buscar el *paradigma de la complejidad* donde defiende el *pensamiento sistémico*; estos problemas implican buscar una visión más coherente, profunda y armoniosa de la realidad humana (sin perder de vista el desorden, las contradicciones y la incertidumbre que ella encierra). Por lo que respecta a la interdisciplinariedad, son muy significativas estas palabras de Edgar Morín,

«[...] el término enciclopedia debe ser tomado en su sentido originario agkuklios paideia, aprendizaje que pone el saber en ciclo; efectivamente, se trata de en-ciclo-pediar, es decir, aprender a articular los puntos de vista disjuntos del saber en un ciclo activo» (Morín, 1993: 32).

Es muy importante señalar la importancia de los Manifiestos y Cartas que se hacen sobre estos referentes. Queremos comenzar con el *Manifiesto. Por una Ética para la Sustentabilidad* (PNUMA, 2002). Un texto que nos lleva a unos aspectos muy importantes, donde destaca la racionalidad ambiental, sujeta a valores morales y éticos en vez de valores puramente racionales o económicos. Como señala dicho Manifiesto,

«3. [...] La ética se convierte así en un soporte existencial de la conducta humana y de la sustentabilidad de la vida» (PNUMA, 2002: 1).

Lo que nos lleva a no presentar una receta social técnica, positiva y económica, sino cargada de éticas que respondan a las necesidades vitales de todos los seres humanos como especie, es decir, transformar la ética en una herramienta de adaptación de la especie humana que le permita sostenerse en el tiempo y convivir con armonía. Por ello, señala dicho Manifiesto,

«25. La educación para la sustentabilidad es el instrumento la construcción de una racionalidad ambiental, incorporando un nuevo paradigma holístico. Ello implica una nueva pedagogía para reaprender, para reconocer y para actuar con y ante la otredad. Es una educación para la participación, la autodeterminación y la transformación; una educación que permita recuperar el valor de lo sencillo en la complejidad; de lo local ante lo global; de lo diverso ante lo único; de lo singular ante lo universal» (PNUMA, 2002: 5).

En estas nuevas agendas deberían estar los problemas que se deberían tener en cuenta para una Antropología ecológica, que nos ayude a buscar puentes entre los seres humanos y la naturaleza. Importante destacar la «diversidad» como un valor deseable en la naturaleza y la cultura, y esa necesidad de hacerlas sustentables. Igualmente, la mención de los límites y las potencialidades de las culturas es una llamada clara a la Antropología. Desde esta disciplina se pueden esbozar esas fronteras tan difusas. La Antropología (ecológica), trabaja la comprensión, la atención, lo humano, la cercanía y la empatía; valores todos ellos necesarios para cumplir los objetivos hacia los que apunta la ética para la sustentabilidad.

3. CRÍTICA A LAS ALTERNATIVAS DESDE LA ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA

La Antropología ecológica, pretende desvelar los estilos organizativos sociales (económicos, políticos y culturales), tecnológicos, etc., que generan la actual crisis

ecológica cada vez más global, con el fin de ser una fuerza crítica que busque transformar estas causas de fondo. Esta *Antropología radical y neutra* que va a las causas socioeconómicas y a la ideología con la que se interrelacionan, sin olvidar, que la crisis nunca pertenece a un simple sector, sino que es importante realizar *una complejización de la realidad en la que vivimos* (Morín, 2007).

Como señala Will Potter que en una época en la que todo el mundo se está volviendo verde, la mayoría de las personas no son conscientes de que el FBI está utilizando los recursos destinados a acabar con el terrorismo para perseguir a activistas por el ambiente y por los derechos de los animales. Al igual que el llamado «Temor Rojo» en los EE UU, este «Temor Verde» consiste en la intimidación, mediante el uso de la palabra *ecoterrorista* para impulsar el miedo y el silencio de la disconformidad (Potter, 2013). O como señala Welzer,

«En muchos otros contextos de violencia actual y futura -guerras civiles y permanentes, terror, inmigración ilegal, conflictos de fronteras, disturbios y levantamientos-, la conexión entre los efectos del clima y los conflictos ambientales se establece sólo de modo indirecto y sobre todo de un modo tal que el calentamiento global acentúa las desigualdades globales en las situaciones de vida y las condiciones de supervivencia porque afecta a las sociedades de un modo muy dispar» (Welzer, 2010: 15).

La realidad social nos reta para que la pensemos conjugando lo previsible con lo imprevisible. Necesitamos una Antropología ecológica para actuar con infinito cuidado en este mar dinámico de interdependencia, de lo contrario no seremos capaces de organizar una sociedad sostenible en la que se satisfagan las verdaderas necesidades humanas, pero con esa interdependencia ética que nos liga a las necesidades futuras de las siguientes generaciones y del planeta.

Esto no es más que alentar la solidaridad en el tiempo. Estos valores de sostenibilidad que nos parecen tan nuevos, los vivían ya los indios de América del Norte, cuando consideraban el valor de sus acciones según el impacto que podían tener sobre la séptima generación (Pigem, 1994: 139-148).

3.1. La figura del Vigía ambiental

Silvia Jaquenod, mi alumna en lo ambiental, en una reciente Tesis Doctoral que he dirigido con el título: *Análisis de causas y consecuencias de conflictos por recursos naturales y reducción de la vulnerabilidad de poblaciones. La teoría del Vigía ambiental* (Jaquenod, 2014: 417-476), introduce esta aportación del concepto del Vigía ambiental.

El eje central de este concepto nos señala que debemos movernos en los principios de *precaución* y *prevención*, esto es lo que nos permite no sólo evitar ca-

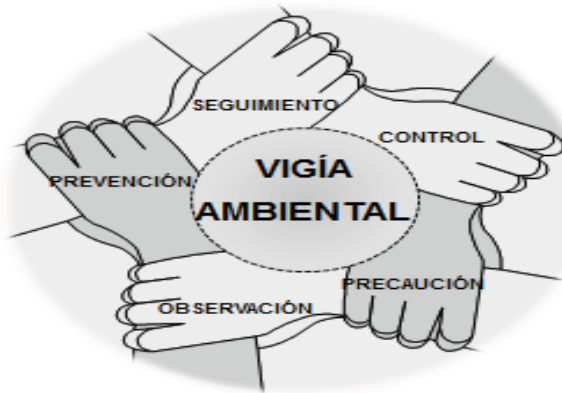
tástrófes sino, simplemente los conflictos ambientales de muy diversa naturaleza. Siendo la precaución (gestión, evaluación y comunicación del riesgo) antesala de la prevención. Las Ciencias Ambientales y la labor del científico no sólo es necesaria sino debería ser vinculante para las posiciones sociopolíticas.

La precaución se anticipa y prepara la siguiente etapa: *la prevención*. Esto implica que existen todo un conjunto de condiciones para poder actuar, ya que existe un aviso previo sobre algo que no va a funcionar. La figura del Vigía ambiental dedica especial empeño a la diligencia y por ello:

«[...] antes de poner en acto cualquier tipo de actividad que pudiese tener repercusiones ambientales negativas, se debe considerar el principio de precaución como requisito previo indispensable, a fin de asegurar que la decisión adoptada es la pertinente y la más adecuada, no sólo para las exigencias del medio en el cual se van a realizar las actuaciones, sino también para ese otro ámbito físico transfronterizo susceptible de sufrir las consecuencias de actividades humanas» (Jaquenod, 2014: 435).

Ahora bien, cuando es necesario acudir a *conciliación*, es porque algo ha afectado la etapa previa del entendimiento presionando la necesidad de un arreglo, momento en el que se articularían otras herramientas para reconducir la situación. En estos casos un tercero procura que las partes en discordia lleguen a un acuerdo cuyos resultados sean de recíprocos beneficios. Esta no es la tarea del *vigía ambiental*. Tampoco es misión del *vigía ambiental* intervenir en la disputa para que se alcance un acuerdo, ni redactar una propuesta conjuntamente con las partes interesadas. *Cuando se vigila se vela*, atendiendo cuidadosamente, por alguien o por algo. He allí el núcleo de la teoría propuesta. Es el cuidar con responsable celo que un desequilibrio aproxime la necesidad de intervención de un tercero, activando otros mecanismos de resolución porque el conflicto ya ha surgido (Jaquenod, 2014: 458).

Por ello, el *vigía ambiental* debería tener gran capacidad para la observación y así anticiparse, incluso, al surgimiento de indicios o señales, porque ve adelantadamente y actúa de inmediato. La inmediatez forma parte de la esencia del *vigía ambiental*. Éste es, en definitiva, diligente e inteligente porque hace con rapidez aquello que el resultado de su observación le ha facilitado con calma. En la Teoría del vigía ambiental, éste no puede esperar a dar la alarma puesto que, en analogía a un incendio, el sistema reacciona de inmediato (Jaquenod, 2014: 458).

Figura III.7. *La esencia: precaución*

La característica básica del vigía ambiental es su actuación precautoria-preventiva, a través del seguimiento, control y observación continuada.

Fuente: Jaquenod, 2014.

El perfil básico del *vigía ambiental* se aparta de la función del mediador aunque se aproxima en resultados, sencillamente porque el mediador sugiere soluciones. También se aleja de la figura del árbitro, porque éste decide, y el *vigía ambiental* encauza y orienta a través de la observación de las realidades implicadas y, fundamentalmente, por medio del profundo conocimiento de las realidades físicas, social (culturales, económicas y políticas) y ambientales. El *vigía ambiental* centra su atención en tareas de precaución (previo a prevención), control y vigilancia a través del servicio, el respeto y la profesionalidad. En la Figura III.7., se resume su esencia (Jaquenod, 2014: 458).

El conjunto de conocimientos que debería tener el *vigía ambiental* es la clave que le permite abrir el cerrojo para la inmediatez en la respuesta. Resultaría muy difícil, cuando no imposible, que se pretendiera encauzar alguna situación con indicios de conflictividad, careciendo de fundamentos elementales e información sobre las realidades de la potencial hostilidad. Asimismo, el *vigía ambiental* tiene que estar actualizado en problemas ambientales globales que puedan incidir sobre la realidad inmediata, incluso repercutir afectando personas y recursos de terceros países (Jaquenod, 2014: 459).

Los *vigías ambientales* son personas sencillas que perciben sus realidades inmediatas. Saben y conocen los movimientos en su entorno y por ello pueden detectar pequeños cambios que suelen tener repercusiones importantes. No es necesario que el vigía ambiental sepa sobre tecnología de última generación o estrategias en

gobernanza, pero sí contar con información y conocer a quién o a quiénes debería comunicar lo observado. Los riesgos antrópicos pueden reducirse a través de la alerta temprana, minimizando las consecuencias, disminuyendo incidencias socioambientales y económicas, evitando desestabilización de ecosistemas completos y pérdida de vidas. El *vigía ambiental* debería informar de forma continuada a la población sobre los peligros que puede conllevar alguna actuación (instalación de planta de semillas transgénicas, construcción de naves para depósito de glifosato) (Jaquenod, 2014: 459).

Esta figura del Vigía ambiental puede ser interesante, en la situación especial delicada para el mundo globalizado que nos encontramos, como nos señala Silvia Jaquenod, si bien tenemos algunos precedentes históricos muy antiguos de resolución, gestión o transformación de conflictos a los que se ha llevado a una mala gestión de unos recursos limitados: guerras, tensiones y tormentas políticas derivadas, por ejemplo, del control del agua. Ésta ha sido, además, en algunas zonas del planeta, especialmente delicadas desde el Danubio al Próximo Oriente un tema recurrente de lo que significa la interpretación de la escasez de agua, su intento de ser monopolizada y su conversión en arma arrojadiza contra los enemigos. Pero, también, como dice Jaquenod, puede ser un acicate para la *cooperación* y un agente catalizador de paz neutra, cuando la interdependencia se sabe usar adecuadamente.

Los humanos estamos consumiendo tanta agua como el equivalente a dos partes del caudal del río Amazonas cada año (Jaramillo y Destonni, 2015). Por eso, gastamos más agua de la que vemos y creemos que gastamos.

Es muy importante buscar los elementos que tensionan los Derechos Humanos y los recursos naturales, aquellos que se ven mermados cuando éstos son escasos. Los casos de guerras locales o catástrofes naturales son evidentes por la cantidad de refugiados y desplazados que provocan tensionando los recursos y la población de acogida. Más allá de estas situaciones locales la atención está, también, en el Planeta y los efectos del cambio climático en todos los aspectos posibles que afectan no sólo a la producción de bienes y servicios sino a la vida cotidiana y a nuestras relaciones sociales.

Los múltiples organismos internacionales han de favorecer, mediante una inteligente Gobernanza ambiental, la cooperación no sólo entre gobiernos y estados, sino entre las redes de la sociedad civil, sin la cual es imposible tomar conciencia del nivel de gravedad de la situación civilizatoria.

Otras figuras pueden ser un buen ejemplo de Antropología para la paz y la construcción de espacios neutrales de paz (Jiménez, 2004c). Por ejemplo, los Parques para la paz, son unas áreas que muestran hasta qué punto la cooperación internacional puede favorecer un cambio de paradigma en la construcción del espa-

cio. Estos Parques para la paz como el de *La Amistad* entre Panamá y Costa Rica o el de la *Región Awa* para Ecuador y Colombia, junto a los criterios científicos, sociales (políticos, económicos y culturales) y ambientales, permiten visionar cómo sería posible diluir o reducir las múltiples tensiones que, sobre un territorio, se puede producir en su impacto sobre los recursos energéticos, mineros, acuíferos, etc., a lo largo de toda América Latina (Jiménez y Jiménez, 2014).

La paz, para nosotros neutra, ha de ser verde como los bosques y azul como el agua o no servirá una paz entre humanos despreciando el lugar y el hábitat donde la vida se resiste a morir. La vida como un río tiene un sonido sordo que sólo unos pocos, con una gran conciencia y una sensibilidad como Silvia Jaquenod, sabe escuchar, y construyen un escenario pacífico que buscan actuaciones compatibles y equilibradas para relacionar lo pacífico con y en el conjunto de *recursos naturculturales* (Jaquenod, 2012).

3.2. Ecologistas en acción: Movimientos sociales activos

Schumacher (1978) cómo señala en su libro, *Lo pequeño es hermoso*, ha llamado la atención sobre la necesidad de introducir valores éticos y sabiduría en la economía, en la ciencia y la tecnología, pues el ser humano de hoy, dice, es demasiado inteligente para ser capaz de vivir sin sabiduría. Cuando se vive sin ella el ser humano produce tecnología sin rostro humano, cantidad en vez de calidad, despilfarro en vez de aprovechamiento, gigantismo en vez de descentralización y escala inadecuada, ignorancia del ambiente y devastación de los ecosistemas en vez de perspectiva y valores ecológicos (Schumacher, 1990).

En este esquema de corresponsabilidad, en el contexto de una sola humanidad y un solo mundo, se multiplican cada vez más las acciones y las organizaciones que trabajan con los principios de la solidaridad con el ser humano y mujeres de todo el mundo, por el desarrollo y los derechos humanos y por el planeta Tierra.

Will Potter, en su libro, *Los verdes somos los nuevos rojos...* constituye un ejemplo de cómo se pueden ver cualquier ser humano cómo algo negativo. En su conferencia «10 pasos para convertir el activismo político en ‘terrorismo’» (Potter, 2013) nos llama la atención todo los problemas que nos ha tocado vivir y que tenemos que enfrentar en la actualidad.

Por eso, frente a las corrientes de grupos ecologistas que buscan parchear (correcciones técnicas: legislativas, económicas, tecnológicas, etc.), las relaciones entre el mundo económico y la naturaleza, pero sin cambiar la filosofía de la gestión del entorno y la consideración de la naturaleza como bien tasable y por tanto, objeto a proteger, tenemos que construir un Movimiento ecologista, que niegue esa

reducción del valor de la naturaleza a lo económico y de los problemas ecológicos a un asunto meramente técnico. Lo que nos lleva a señalar la siguiente idea,

«La visión del mundo y las formas de acción que profesa el activismo social y político, están siendo impugnadas por la sociedad [...] en movimiento en un punto neurálgico: no es la lucha lo que cambia el mundo. Sin embargo, es necesario seguir luchando. No es un juego de palabras, sino una dramática constatación acentuada en la experiencia. Si por cambio social entendemos nuevas formas de relación entre las personas y por lo tanto entre ellas y el entorno,...» (Zibechi, 2004: 7).

La responsabilidad ecológica no se reduce a la esfera individual, sino que tiene que ver con los modelos productivos, con las desigualdades sociales y con opciones políticas en un planeta en el que los recursos no son ilimitados. Por tanto, tenemos que organizarnos en formas de vida menos competitivas, más grupales, participativas y cooperativas a fin de que el proceso de conciencia crítica nos lleve a culturas más pacíficas con la propia naturaleza. En palabras de Enrique Leff,

«[...] la liberación implica desactivar el pensamiento que se ha venido decantando en visiones del mundo, en modos de producción y en formas de vida, que se han institucionalizado en los aparatos de poder vigente. Esta deconstrucción no es tarea de unos pocos iluminados, sino una responsabilidad colectiva de repensar el mundo, de construir una nueva racionalidad y una nueva sensibilidad; de forjar nuevas relaciones con la naturaleza y con los demás» (Leff, 2010: 204).

Por ello, la crítica del pensamiento, el desmontaje de los aparatos de poder y de las instituciones de dominio, implica un «trabajo intelectual», por ejemplo, es interesante el movimiento anarquista en la Costa Este de los Estados Unidos, allí suelen plantear el *Green Scare* (miedo verde) en despliegue - numerosas olas de represión del gobierno en contra de ecologistas radicales y anarquistas, usando nuevas leyes antiterroristas- y continúan luchando en medio del colapso de los movimientos anti-globalización y anti-guerra.

La idea que dibuja Orwell en 1984 acerca del «Newspeak», ¿cómo plantearse una supuesta libertad, si la propia palabra libertad no está definida como tal? Es imposible cualquier revolución pues la palabra revolución no existe en el mundo orwelliano. Sucumbimos ante distintas formas de lo que Fromm llamó *autoridad anónima* (Fromm, 1980: 209 y ss): acomodados acríticamente a las pautas impuestas por el orden social, por el mercado y la lógica competitiva o por la información controlada que circula por Internet, creemos escapar al sometimiento de una autoridad explícita, pero lo que ocurre es que se refuerza la subordinación inconsciente a nuevas formas de poder.

Partiendo de la base de que los conceptos encierran el verdadero significado de las definiciones, no es de extrañar que se haya obviado alguna que otra acep-

ción del término biología, ecología, etc., creemos que es más pernicioso para la imagen del capitalismo voraz, el hecho de que se entienda «ecología en relación directa con el ser humano (ya que es el capitalismo, quién perpetúa la desigualdad económica) que en relación directa con el ambiente (ya que el ambiente no puede protestar).

El capitalismo lo reduce todo a valor económico, el dinero se convierte en un objeto de deseo en sí mismo. El dinero es el único valor, no hay otro, lo que convierte a la vida en una suma de traiciones y luchas por obtenerlo cuando, en sí, no es otra cosa que un montaje que dirige inexorablemente la vida misma.

Pero el hundimiento del tinglado no ayuda a nadie más, todo volverá a repetirse, la capacidad de corrupción del dinero, su poder para dirigir vidas y haciendas, entre valor y precio, etc. El capitalismo lo reduce todo a valor económico, el dinero se convierte en un objeto de deseo en sí mismo y, a partir de estas dos conclusiones, la sátira está servida. Una sociedad que se retrata con alienación de unos personales y una sociedad enredada en su dependencia del dinero, su vida social, su ceguera, su ambición y su confusión. Pocas veces se ha contado la enfermedad de la codicia de una manera tan maravillosamente radical como la actualidad en la que vivimos.

Ya no es una desigualdad una barrera a superar desde el punto de vista económico, sino que también lo es desde un punto de vista biológico. Es decir, se actúa «desnaturalizando» a la hora de producir, ya que se crea «excedente» para comerciar (lo que trae su desigual repartición de rentas debida a la meritocracia implícita y legitimada por el sistema globalizado en que nos encontramos, en el que solo las divisas traspasan fronteras sin necesidad de visados, como señala Carlos Taibo,

«En otra dimensión, la globalización ha aspirado con descaro a gastar una especie de paraíso fiscal de escala planetaria, de tal suerte, que los capitales, y sólo los capitales, puedan moverse a su antojo, sin ninguna restricción, arrinconando a los poderes políticos tradicionales y desinteresándose por cualquier consideración de cariz humano, social o medioambiental» (Taibo, 2009b: 15).

Cuando señalamos que este sistema funciona contra-natura al producir excedentes, no es sólo por el hecho de que ningún animal produce más de lo que consume (evidentemente tampoco es normal en las sociedades ágrafas), si no por el abuso que caracteriza la mentalidad del «máximo enriquecimiento posible», todo vale, pero lo que realmente se quiere decir, lo indica Sempere,

«[...] estamos consumiendo recursos por encima de nuestras posibilidades o, en otras palabras, estamos socavando el capital natural, y por tanto, vivimos a expensas del futuro» (cfr.: Taibo, 2009b: 37).

Me parece una idea interesante de cómo se entiende la pertenencia de la Tierra a los seres humanos de formas contradictoriamente distintas, teniendo una gran importancia el factor temporal, en cuanto a que la Tierra no nos pertenece a nosotros, sino a las siguientes generaciones, pues así nos fue dada por la generación anterior. Como ejemplifica Polanyi parafraseando a Margaret Mead,

«[...] el hombre pertenece a la tierra y no al revés, incluso es inapropiado hablar de propiedad privada» (Polanyi, 1997: 125).

Esta intersubjetividad es necesaria para que el humano sea consciente de «él en su conjunto», tomando también el ambiente en tal consideración, y a partir de ahí darse cuenta de que el rumbo del «consumo» es como «la carrera armamentística iniciada en la Guerra Fría». El negocio de la contracultura vende. Esto lo equiparamos con el ejemplo a que el «consumismo» crea necesidades «falsas» (o sintéticas), el objetivo de dicha «carrera armamentística» el cual era el simple hecho de que «el vecino lo estaba haciendo», quizás lo mismo que ha sucedido en España desde el 2000 hasta el 2008, con un consumo excesivo creando una burbuja inmobiliaria, sin olvidarnos de la burbuja financiera y monetaria (Jiménez, Salgado y Castillo, 2014).

La *Ley de los rendimientos decrecientes* es el obstáculo que acaba con cualquier paroxismo de actividad económica. Tarde o temprano surge esta ley. Desde las primeras experiencias del hombre primitivo, nos encontramos con la evidencia de que la caza de la sabana acaba disminuyendo; los caladeros de pescado se acaban agotando; las minas de cualquier mineral se consumen sus filones; el productor más innovador termina viendo declinar de sus ventas, etc., los consumidores descubren y tienen nuevas necesidades.

Las teorías del decrecimiento (*development theory*) podemos conectarlas con un neo-marxismo, en cuanto a que a comienzos de 1979, se toma la idea marxista entendiendo el «decrecimiento» como una «progresión» (o maduración social) desde la sociedad tradicional hasta la sociedad industrial moderna (Eriksson, 2005: 148-149). Hoy esta filosofía del decrecimiento (Latouche, 2008) como una corriente de pensamiento social (económico, político y cultural) favorable a la disminución regular controlada de producción económica, con el objetivo de establecer una nueva relación de equilibrio entre el ser humano y la naturaleza y entre los propios seres humanos.

Muy importante recordar todos los movimientos ecologistas y sus formas de lucha durante la década de los años 90, hasta su unificación a finales de 1999 en la figura de Ecologistas en acción. Durante toda la década de los 90, la *Federación Ecologista y Pacifista Granadina* (FEPG), por poner un ejemplo, se dedicó a luchar de forma pormenorizada en todos los frentes de destrucción sistemática de la naturaleza y la especulación urbanística. La Foto III.1., recoge la presentación de dichas denuncias

en la Audiencia Provincial de Granada, de casi todas las semanas la denuncia de algún acto de vandalismo realizado por los políticos de la provincia de Granada.

Foto III.1. Miembros de la FEPG poniendo una denuncia en la Audiencia Provincial de Granada³⁰



Los miembros de la FEPG muestran el contenido de la denuncia a los fotógrafos.

Fuente: Periódico IDEAL de Granada, 26 de marzo de 1997.
De izquierda a derecha: Pepe García, Pepe Galán y Paco Jiménez.

Algunas de las propuestas que planteó en su día el Movimiento 15 M, pueden ser tenidas en consideración a la hora de realizar alternativas dentro de la sociedad española. Sólo unas ideas a lo ambiental: «La Tierra no tiene dueño»:

- a) Cierre de todas las *Centrales Nucleares*.
- b) Obligatoriedad de promocionar por parte del Estado las *Energías renovables y gratuitas*.
- c) *Acuerdos y políticas ambientales más estrictas y vinculantes* a todos los niveles. Control de los productos químicos utilizados en insecticidas, productos de limpieza, fábricas, etc., y un largo etcétera.
- d) *Etc.,*

³⁰ En la Foto III.1., deberíamos de reconocer el trabajo de Pepe García y Pepe Galán que durante más de una década fueron los defensores de la ecología y el urbanismo de la ciudad de Granada. Destacar dos personas igualmente excepcionales Javier Egea y Paco Cáceres y un largo etcétera de seres humanos que lucharon y siguen luchando por una ciudad dónde el respeto a lo ambiental sea lo primordial.

No pretendemos realizar un catálogo de propuestas y reivindicaciones en lo ambiental. Lo enumerado arriba es un intento de aunar las propuestas que más se han repetido en diferentes asambleas del Movimiento 15 M. Las propuestas aún deben ser elaboradas desde los grupos de trabajo y discutidas más profundamente en asambleas, para que sean propuestas constructivas que ofrezcan verdaderas alternativas viables. Por eso hay que estudiarlas una a una, trabajarlas con equipos, conociendo opciones, posibilidades, posibles efectos y resultados, en busca de lo mejor para todas las personas. Todo el mundo puede proponer y a mediados de 2015, PODEMOS ya es una realidad.

Los ecologistas están ahí y se manifiestan por todas partes. Se protesta en Sao Paulo con el aumento de las tarifas en los transportes públicos; aunque son motivos locales, las revueltas que se han dado en Turquía, y en otros países ponen de manifiesto la dimensión global del descontento. Es decir, de todas las épocas de prosperidad y gracias a las redes de comunicación, se está produciendo algo en común con estas protestas masivas.

En el mundo globalizado del capitalismo financiero las protestas sociales están a la orden del día. No ha de extrañar que Estados Unidos, con su hegemonía mundial en declive, pero a la cabeza de las nuevas tecnologías, las vaya acoplando a que sirvan también para prevenirlas y encauzarlas antes de que estallen. Como señala Zizek,

«La perspectiva de un resultado electoral ‘equivocado’ provoca el pánico entre los miembros del establecimiento: tan pronto como esa posibilidad se asoma en el horizonte, nos pintan una imagen apocalíptica de caos social, pobreza y violencia. Y como resulta usual en tales casos, la prosopopeya ideológica hace su agosto: los mercados comienzan a hablar como si fuesen personas, expresando su ‘preocupación’ acerca de lo que podría suceder si las elecciones no tienen como resultado un gobierno con mandato suficiente para continuar con los programas de austeridad fiscal y reforma estructural’» (Zizek, 2015: 3).

Lo vemos en toda América Latina sobre las formas de gobierno populistas. Ya no se habla de Argentina (con la llegada de Macrin, callan). Brasil, Venezuela, Ecuador, Bolivia, etc., y el resto de países que todo funciona muy bien como los mercados (que hablan) quieren que desarrollen sus políticas.

Algunas soluciones que queremos plantear en este libro:

a) *No podemos pensar que nuestro modelo de desarrollo y nivel de vida puede ser generalizado a toda la humanidad.* Si queremos que todos podamos alimentarnos y tener acceso a los demás bienes básicos (sanidad, educación, cultura, etc.), debemos aceptar formas de vida de mayor austeridad y mucho menor consumo material y energético. Eso tendría que suponer un cambio previo en nuestro siste-

ma mundial productivo, que debería racionalizarse o planificarse en relación con las necesidades reales de la humanidad y no en relación con el criterio de rentabilidad o beneficio empresarial.

Por lo tanto, el sistema capitalista avanzado, tendría que corregirse radicalmente para someterse al control de la sociedad, que debería tener un mayor protagonismo en la configuración de los fines y los criterios de producción. Sólo así sería posible un desarrollo sostenible, cuando la «sustentabilidad» y sus límites pueda ser definida y controlada directamente por la propia sociedad y por el análisis de los expertos internacionales.

b) Se debe *crear un nuevo orden internacional*, que pueda ser decidido por todos los países en condiciones de igualdad y simetría, que no sea impuesto por las regiones del planeta más ricas o poderosas (EE UU, Unión Europea, Japón, China, Rusia, etc.). Esto supondría en el terreno económico, establecer un comercio mundial justo, donde los países en subdesarrollo obtengan por sus materias primas un precio equitativo en relación al precio final del producto manufacturado que elaborarán y venderán los países enriquecidos. También que la riqueza minera, medicinal o farmacéutica que se extraiga de esos países subdesarrollados deberá dejar en ellos sus correspondientes beneficios.

Igualmente, se debería poner importantes límites a las grandes concentraciones financieras y empresariales de carácter multinacional, que crean monopolios de poder económico tan grandes, que arruinan a los grupos más pequeños y, lo que es peor, condicionan, de hecho, el ámbito de la política.

En el terreno político, se debería dotar de mayores competencias a la ONU, prohibiendo el derecho de veto, otorgándole poder ejecutivo para sancionar a los países infractores de los Derechos Humanos (esto reforzaría las decisiones del Tribunal Penal Internacional), y dotándole de un ejército con poderes represivos para impedir la conculcación del derecho internacional.

c) *En materia ambiental*, se debería obligar -incluso coercitivamente- a todos los países (también, y sobre todo, a EE UU y China), a cumplir los diferentes convenios en relación a la protección ecológica del planeta, como acaban de hacer en la Cumbre del Clima de París. Los intereses económicos industriales y empresariales deberían someterse siempre y en todos los casos a los intereses ecológicos. Las políticas económicas deberán estar siempre dirigidas por consejo social, compuesto de grupos de ciudadanos, asociados conservacionistas y expertos, que estipulen las decisiones más acordes con un verdadero desarrollo sostenible.

También la industria farmacéutica se someterá al criterio de la defensa de la salud y la vida de los seres humanos y no al de la rentabilidad económica (dejemos en manos de los políticos las decisiones que nos afectan de forma tan directa a

todos (ambiente, salud, e incluso, las relaciones de amistad-enemistad con otros países).

d) Si existe *un ejército internacional de la ONU* pactado y respetado por todos, que tendría total derecho a intervenir en caso de invasión de fronteras, deberían prohibirse entonces todos los ejércitos nacionales, que ya no tendrían sentido gastar esa cantidad de dinero tan irresponsable que suelen gastar los Estados.

También debería prohibirse cualquier industria que obtenga beneficios de la fabricación de armas o artefactos de cualquier tipo que puedan valer para ser utilizados en las guerras. Pues, por la lógica del capital, estas poderosas industrias fomentarán, como de hecho ocurre ahora, las guerras en diferentes partes de nuestro planeta para, que de ese modo, no se acabe nunca la venta de los productos que fabrican.

CAPÍTULO IV

ETNOECOLOGÍA Y OTRAS FORMAS DE INVESTIGAR EN ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA

La Antropología ha desarrollado un conjunto de métodos, estrategias, técnicas y enfoques que la caracterizan. Desde sus orígenes, la Etnología ha buscado integrar los métodos documentales e históricos, así como censos, padrones y sondeos intensivos. La Antropología se plantea de forma global y se ocupa del estudio sistemático y comparativo de los modos de vida y la cultura de pueblos a los que se ha podido estudiar directamente.

La Etnología estudia las formas y causas de las diferencias y similitudes culturales de todos los grupos humanos, presentes y pasados, es decir, se desarrolla en lo local, la experiencia de primera mano, el trabajo en la lengua vernácula y, en definitiva el trabajo etnográfico; esto es, la producción de datos en sociedades pequeñas o en zonas pequeñas de sociedades complejas o sistemas complejos, como por ejemplo, la ciudad, el ecosistema, etc., mediante la observación participante, la vida en común con esas comunidades, utilizar la lengua vernácula de los grupos a estudiar, realizando una inmersión considerable, y un contacto personal y diario con los sujetos de estudio.

En este capítulo pretendemos diseñar un marco metodológico que nos ayude a comprender de la mejor forma la posibilidad de resolución, gestión y transformación de conflictos desde la Antropología. Necesitamos nuevas metodologías y técnicas que nos lleven a repensar de manera diferente los problemas de las relaciones Antropología y Ecología; territorio y cultura. Por ello, las nuevas metodologías y técnicas que está generando la nueva interdisciplinariedad aportan nuevas formas de pensar, conocer, aprender, medir, interpretar y mejorar nuestra relación con lo ambiental. Dentro de la Antropología ecológica vamos a proponer, por pensar en su utilidad, el *Método Transcend*, a la hora de enfrentar cualquier conflicto que constituya un problema para el ser humano y su relación con el territorio.

1. INTRODUCCIÓN

En la actual fase de la globalización, dinamizada de manera significativa por los extraordinarios avances en tecnologías de información y comunicaciones, los

nuevos tipos de antropólogos y profesionales de las Ciencias Sociales deben tener una mentalidad global en su relación con los conflictos ecológicos. Es decir, es una propuesta metodológica a la luz de las nuevas necesidades de una sociedad mundial con capacidad de reinventarse con tanta velocidad, por lo difícil es poder apreciar el cambio y adecuarse a él.

La alta velocidad de circulación de la información ocasiona que cualquier evento, en cualquier parte del planeta, se pueda transmitir en todo el globo, a consecuencia de lo que McLuhan (1998) llamaba la «Aldea global». No es entonces tanta la existencia de memorizar los datos que proveen las sociedades, sino la capacidad de búsqueda y transformación de la información en soluciones. El conflicto se puede resumir como la búsqueda-solución y adaptación, en razón a las demandas de agilidad para desnudar los problemas y presentar sus posibles soluciones en el entendido en que estos no se repiten ni en tiempo ni en espacio.

Hoy en los planteamientos de un mundo globalizado, implica que, con la dinámica con que se transita en las autopistas de la información, se producen cambios en las concepciones de los conflictos sociales (económicos, políticos y culturales) y ecológicos, en razón a que hoy están muy bien definidos dichos conflictos. En estos cambios, es transcendental lograr acuerdos de cooperación entre individuos, naciones, estados, civilizaciones, etc., que permitan que a la necesaria competencia entre los seres humanos y la naturaleza, se llegue a puntos de encuentro donde todos podamos beneficiarnos.

En estos cambios, la ubicación de cada país dependerá ya no tanto de su dotación de recursos naturales, sino la capacidad de dotación de talentos y competencias de sus habitantes, en el sentido de capital social y cultural del ser humano. De hecho, los métodos y los contenidos con los cuales puede formarse cualquier estudiante (en este caso los antropólogos) dentro de la globalización, requieren de su reformulación a fin de responder a las nuevas necesidades y los nuevos planteamientos de las sociedades y los individuos.

En este «nuevo mundo» el problema no se establece por saber recitar una teoría, propia del enciclopedismo ilustrado, sino por saberla y saber usarla para dar una respuesta veloz a un cambio igualmente vertiginoso. Por ello, proponemos trabajar con el *Método Transcend* que nos puede ayudar a buscar puntos de encuentro, en la «sociedad del riesgo», como señala Ulrich Beck,

«Cuanto más global sea el control de la información, más desaparecerá la conciencia del problema. Esa es la paradoja del riesgo digital; que cuanto más cerca estemos del desastre, menos lo percibiremos. Se trata de una amenaza intangible que no afecta a la vida (como el terrorismo), la supervivencia de la humanidad (el cambio climático) ni la propiedad (la crisis financiera). [...] Al

mismo tiempo, vemos algo inaudito. Conocemos este riesgo solo por el valor de una persona: Edward Snowden. Esto no ha ocurrido en ningún imperio» (Beck, 2014: 7).

Sólo los problemas deben convertirse en el punto neurálgico dentro de un proceso de enseñanza-aprendizaje, donde *educar* implica «aprender a criticar», y comenzar a denunciar los abusos del Estado-nación y de las multinacionales que nos llevan a la destrucción de toda la humanidad. En todo este esquema descrito, aparece un nuevo tipo de institucionalidad basado en varios presupuestos, entre otros, la multi, inter y transdisciplinaridad, en razón a la emergencia del paradigma de la complejidad y su expresión en la formación por competencias. Sobre la base del aprendizaje como un proyecto de vida continuo y amable, con proceso de innovación, actividades de investigación y de desarrollo humano y un sensato equilibrio social enmarcado en respeto por el ambiente a partir de la responsabilidad como especie sobre la vida en el planeta.

Pero no son competencias para un mundo en trance de desaparición, lenta pero segura, sino para las nuevas formas emergentes y la adaptación para la viejas. No son las viejas habilidades, son un amplísimo rango de capacidades que involucran no solo conocimientos y habilidades sino también la comprensión de lo que están haciendo, o como lo formula el cliché: es la formulación para «saber hacer en contexto con sentido». Entonces es pertinente desarrollar competencias socio-humanísticas asociadas a la comunicación, capacidad de diálogo, capacidad de negociación, pensamiento asertivo y facilidad para plantear y resolver problemas, unidas a las básicas y profesionales. En un intento de resumir estas habilidades, ellas se pueden agrupar de la siguiente manera:

- a) Formación continua en las aulas y fuera de ellas a través de las capacidades de conocer a partir de la investigación permanente como fuente del crecimiento del individuo;
- b) Construcción en la formación del estudiante de normas éticas de competencia como marco regulatorio de las expectativas de desempeño;
- c) Reconocimiento por la comunidad universitaria de que la posesión de determinados conocimientos es el supuesto de base, pero lo trascendente es el uso de ellos;
- d) Todas las competencias deben ser articuladas a un sistema de logros y sus unidades de medición;
- e) Ser competente implica el dominio de la totalidad de elementos y no sólo de alguna(s) de las partes;
- f) El aprendizaje es significativo si la teoría cobra sentido a partir de la práctica;

- g) La vida es *holística* y *hologramática* (como lo formula Edgar Morin para la comprensión de la sociedad), y por tanto, las competencias también deben formar en este sentido y percepción de los fenómenos.

Estos apartados construyen una «mente crítica» que nos puede ir desvelando cómo se va a construir y desarrollar el futuro.

1.1. Métodos, estrategias y técnicas en Antropología

La Antropología considera el trabajo de campo intensivo, de larga duración en el tiempo, aprendiendo la lengua indígena, etc., (Malinowski, 2001), como lo propio que debe hacer el antropólogo. La realidad nos demuestra que dichos requisitos hoy día no son viables, que vamos acelerados. Antes la gente tardada mucho tiempo en llegar a los lugares que pretendían investigar, hoy las personas se trasladan 12.000 km de distancia en menos un día, para poder conectarse con las personas que van a ser investigadas. Hoy pensar en estar dos años en un lugar, aprender su lengua, convivir con los nativos, etc., son cuestiones que de alguna manera quedan obsoletas.

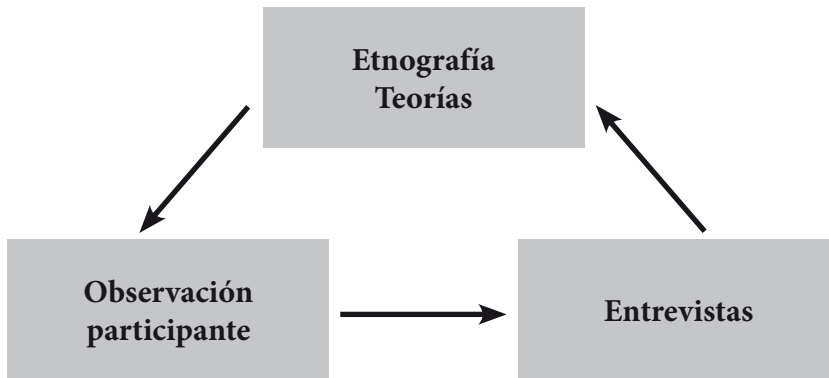
El tiempo corre, todo el mundo tiene prisa, el propio antropólogo no tiene tiempo de sumergirse en el campo, las instituciones que financian quieren resultados de las investigaciones rápidas, etc., e incluso las personas que son objeto de estudio quieren saber qué vas a escribir de ellos.

Las etnografías son registros descriptivos de culturas y sociedades humanas. La Etnografía se nutre de muchas técnicas, las fuentes más importantes de información etnográfica proceden de una investigación de campo mediante observación participante, entrevistas a informantes claves o privilegiados o otras técnicas y/o métodos apropiados.

«La etnografía [...] admite en su seno las percepciones y sesgos subjetivos tanto de los participantes como del investigador. [...] los etnógrafos necesitan aprender los idiomas y variantes lingüísticas de los particulares. [...] Los etnógrafos, ante todo, han de trabajar en escenarios donde los comportamientos se producen de forma natural. Deben ir hacia sus participantes; no pueden recurrir a contextos de laboratorio, ni a audiencias cautivas por razones prácticas. Durante un periodo de tiempo ininterrumpido, deben mantener una interacción constante con los participantes» (Goezt y LeCompte, 1998: 114-115).

En última instancia, sin olvidarnos de la subjetividad. Podemos resituar y resumir las formas de conseguir información como lo expresa la Figura IV.1.

Figura IV.1. Elementos que construyen la Antropología



Fuente: Elaboración propia.

Aunque muchos antropólogos reconocen la dificultad de conseguir la objetividad y neutralidad con esas técnicas: observación, entrevistas, etc.,

«La implicación con los participantes plantea al etnógrafo diversos problemas. El más evidente es el de conservar la objetividad» (Goetz y LeCompte, 1998: 116).

Como señala Isabel Jociles,

«[...] las estrategias metodológicas y técnicas que cabe seguir en la etnografía son muy diversas, pues varían en función de múltiples factores, entre los que se hallan la naturaleza y la amplitud del objeto de estudio, grado de conocimiento que ya existe sobre él, los aspectos concretos a los que se quiere prestar atención, las características de la población y de los escenarios en los que se ha pensado investigar, el alcance teórico que se le desea dar a los resultados y/o la intención más o menos comparativa que se alberga desde un principio. La etnografía no es [...] un paradigma en el que se asuman ciertos posicionamientos teóricos, metodológicos y técnicas, sino un método de investigación sumamente flexible que facilita su adaptación a circunstancias de estudio muy variopintas» (Jociles, 1999: 11).

Por último, la Etnoecología dentro del proceso histórico de la Antropología, se «ocupa fundamentalmente de este segundo tipo de comportamiento, el cual posee básicamente tres facetas: la tecnológica, la organizacional y la ideológica» (Hardesty, 1977: 22). Al comportamiento que se refiere Hardesty es el comportamiento cultural desarrollado por los individuos y grupos para adaptarse al medio. Hardesty también habla de sistemas ecológicos o ecosistemas:

«[...] un conjunto de relaciones suficientemente estables entre diversos grupos de seres vivos con su entorno natural y de los grupos de organización entre sí» (Hardesty, 1977: 32).

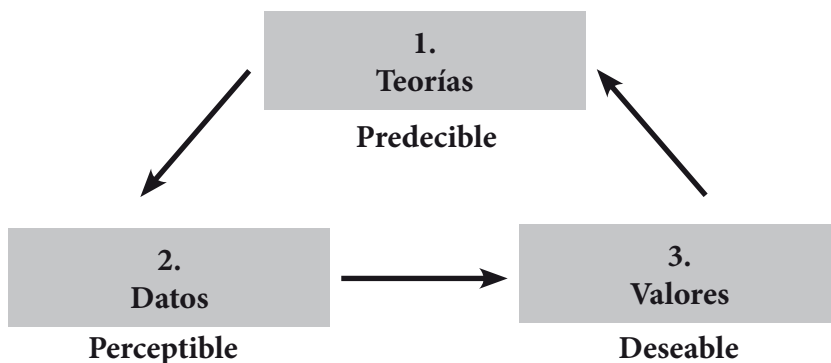
1.2. Elementos teóricos para una *Teoría Fundamental de la Ecología*

Si la Antropología trata de aplicar su conocimiento a la resolución, gestión y transformación que afectan a los seres humanos, intentamos partir de un paradigma científico de la *Teoría fundamentada de la ecología* como una categoría inédita producto de la interrelación entre la *Grounded Theory* y *Peace Research* y que usaremos para efectos del presente capítulo. Esto pasará por el establecimiento de un diálogo complementario entre, básica y no exclusivamente, las teorías fundamentalmente de Glaser y Strauss (1967),³¹ Strauss (1987), Strauss y Corbi (2002) con las de Johan Galtung (1966 y 2003). Los primeros con su propuesta metodológica de *Teoría Fundamental* que tiene en los *datos* y las *teorías* sus elementos principales; y el segundo, desde las *Investigaciones para la paz*, que además de datos y teorías, considera los *valores* como otro elemento metodológico clave.

En principio la *Teoría Fundamental*, en síntesis, es «la teoría que deriva de los datos recopilados de manera sistemática y analizados por medio de un proceso de investigación» (Strauss y Corbin, 2002: 13). La *Teoría fundamentada* es el esfuerzo metodológico que busca hacer de la *Antropología ecológica*, una *ciencia social aplicada* que ajusta entre sí lo perceptible, lo previsible y lo deseable. La regla general sería que lo previsible tiene que ceder ante lo perceptible y lo perceptible ante lo deseable, el primero ajustando la *teoría* a la realidad empírica (*datos*), el segundo ajustando la realidad empírica (*datos*) a los *valores* (véase, Figura IV.2) (Galtung, 2003: 37-39).

³¹ Anselm Strauss perteneciente a la escuela de Chicago y Barney Glaser de la escuela de Columbia, pese a algunas contradicciones teóricas entre ellos (fundamentalmente en el plano metodológico), concuerdan que la *Grounded Theory* es importante porque: existe la necesidad de descubrir lo que realmente está pasando en la sociedad, la importancia que tiene en las Ciencias Sociales tener una *teoría fundamentada en los datos*, por la complejidad y la variabilidad de la acción humana, las personas son actores que ante situaciones problemáticas reaccionan asumiendo un papel activo, los actos personales se realizan con un significado, el significado es definido y redefinido mediante la interacción, por la sensibilidad de exponer los sucesos, es importante tener presente que en los fenómenos sociales existen unas interrelaciones entre las condiciones (estructura), las acciones (proceso) y las consecuencias.

Figura IV.2. Elementos y proceso de la Teoría Fundamentada de la Ecología



Fuente: Elaboración propia.

Si bien es cierto que en ciencia, sobre todo en *ciencia social*, tenemos que dejar que nos hablen principalmente los datos (*emic*), también es cierto que el investigador no se aproxima a ellos sin ningún objetivo o unos parámetros a seguir o sin ningún marco axiológico y epistemológico interpretativo, por lo que observa unas cosas y no otras en una misma realidad, que quizás observada al mismo tiempo por otro investigador, pueden ser contradictorias (*etic*). El investigador no entra sólo en relación con datos fríos, sino con los sujetos/realidades vivas con las que interacciona y hasta se identifica. Esta especie de *sesgo metodológico* es un aspecto importante en toda investigación, y es una cosa que viene evidenciada como una *categoría fuerte* en la *Antropología ecológica*, en conexión con los *Ecopacifismo* y *Ecofeminismo*.

Metodológicamente la *Teoría Fundamentada* orientada a la investigación de los conflictos será el proceso estratégico para estudiar, analizar y diagnosticar realidades conflictivas pero con un objetivo práctico orientado a la gestión, resolución y transformación del mismo conflicto ecológico.

Metafóricamente entendemos el desarrollo de la *Teoría fundamentada*, como la interacción e interdependencia de estos tres elementos claves en la construcción de una casa donde los *valores* representarían el proyecto/plano (*Transformar conflictos para buscar la paz*) de la estructura, los *datos* serían los ladrillos y materiales de la construcción y las *teorías* el techo de la estructura. Profundicemos más estos conceptos:

a) *Teorías*: Es un sistema lógico compuesto de observaciones, axiomas observaciones, *axiomas* y postulados³², que tienen como objetivo declarar bajo qué

³² En epistemología un *axioma* es una verdad evidente que no requiere demostración, pues se justifica a sí misma, y sobre la cual se construye el resto de conocimientos por medio de la deducción.

condiciones se desarrollarán ciertos supuestos, tomando como contexto una explicación del medio idóneo para que se desarrollen las predicciones. Para Strauss y Corbin una teoría «supone un conjunto de categorías bastante desarrolladas que están sistemáticamente interrelacionadas a través de enunciados de relaciones, para formar un marco teórico que explique algunas cuestiones relevantes de tipo social, psicológico, educacional, asistencial u otros fenómenos. Los enunciados de relaciones explican quién, qué, donde, cuándo, por qué y con qué consecuencias y sucesos se producen» (Strauss y Corbin, 2002: 22).

A raíz de estas, se pueden especular, deducir y/o postular mediante ciertas reglas o razonamientos, otros posibles hechos. En el habla popular, una teoría es vista frecuentemente como poco más que una suposición o hipótesis, pero en ciencia y en el uso académico general, una teoría es mucho más que eso: *ella será un paradigma establecido que explica gran parte o la totalidad de los datos con que se cuenta y ofrece predicciones válidas verificables*. Pero una teoría científica nunca puede ser probada como absoluta porque nunca podemos asumir que sabemos todo lo que hay que saber al respecto. Así las teorías permanecen en pie mientras no sean refutadas por nuevos datos, punto en el cual son modificadas o sustituidas. Para Galtung las teorías en los *Estudios para la paz* tienen que avanzar hacia la superación de dicotomías, identificar claramente procesos, acontecimientos y constantes así como construir teorías sobre estructuras y diseñar reconocimiento/isomorfismo más que variables únicas (Galtung, 2003: 39-43).

b) *Datos*: El dato es una representación simbólica (numérica, alfabética, etc.), atributo o característica de una entidad. No tiene valor semántico (sentido) en sí mismo, pero convenientemente tratado (procesado) se puede utilizar en la realización de cálculos o toma de decisiones. En las Ciencias Sociales, se considera que un «dato» es una expresión mínima de contenido sobre un tema. Ejemplos de datos son: la altura de una montaña, la fecha de nacimiento de un personaje histórico, el peso específico de una sustancia, el número de habitantes de un país, etc.

Para Strauss y Corbin la información representa un conjunto de datos relacionados que constituyen una estructura de mayor complejidad, estos serían la «entrevista, notas de campo, de observaciones, periódicos, memorandos, manuales, catálogos y otros materiales escritos y visuales» (Strauss y Corbin, 2002: 58). Finalmente en *Teoría y métodos de la investigación social*, Galtung evidencia una realidad tripartita en los datos, estos serían: elementos de análisis o unidades de análisis, dimensiones o variables, valores que alcanzan las unidades en las variables estudiadas (Galtung, 1966: 1-5).

c) *Valores*: Desde el punto de vista ontológico «el valor es una cualidad que permite ponderar el valor ético o estético de las cosas, por lo que es una cualidad especial que hace

que las cosas sean estimadas en sentido positivo o negativo»³³. Desde el punto de vista práctico-aplicativo, según la *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, los valores son la forma más abstracta de organización de ideas que permiten juzgar la conveniencia o inconveniencia de algo, su carácter de bueno o malo, su aceptabilidad personal, familiar, grupal o social. Se estructuran a través de la vida y suelen ser difícilmente modificables, puesto que constituyen el modelo referencial al cual debe recurrir todo ser humano para tomar cualquier decisión más o menos importante» (Jiménez, 2004b: 1.153-1.155).

Siendo así estos permiten escoger metas y optar por ciertas normas concretas de vida gracias a la interacción con el mundo externo. «La interacción de estos elementos da lugar a la aparición de ciertas creencias, que a su vez generan actitudes (constructos hipotéticos), es decir, predisposiciones o tendencias a reaccionar ante las situaciones, las cosas o las personas de una determinada manera» (Jiménez, 2004b). Todo esto ejercerá una influencia decisiva sobre la conducta manifiesta de cada ser humano. Finalmente, toda alternativa de propuesta de valores deberá pasar necesariamente por una ética de mínimos con valores comunes, es decir, un mínimo de valores comunes, actitudes y comportamientos básicos para todos los seres humanos.

En la *Enciclopedia de Paz y Conflictos* establece el siguiente mapa conceptual de valores, que podrían significar un eje axial para seres humanos conscientes y responsables (Jiménez, 2004b):

1. Respeto a la vida y a la dignidad humana.
2. Defensa de los Derechos Humanos.
3. Amor, justicia social y libertad.
4. Recuperar la utopía. Ser utópicos es soñar y pensar el futuro.
5. Construir la propia identidad, con empatía, tolerancia, diversidad y solidaridad.

La presencia fuerte de los valores en la *Teoría Fundamentada de la Ecología* evitará que la *Antropología ecológica* y *Antropología para la paz* se conviertan en estudios sociales en general y estudios sobre el mundo en particular. Sin el valor de la paz resultarán imposibles estudios críticos de cómo los constructivos sobre la paz; así como

³³ Según Ferrater Mora, estaría definido por el *valer* (referido a la existencia misma en tanto que se quiere y quiere sus propias determinaciones), *objetividad* (no dependen de las preferencias individuales, sino que mantienen su forma de realidad más allá de toda apreciación y valorización), *no independencia*, (no independencia ontológica, como la necesaria adherencia del valor a las cosas. Los valores hacen siempre referencia al ser y son expresados como predicaciones del ser), *polaridad* (porque no son entidades indiferentes como las otras realidades. Al valor de la belleza se contraponen siempre el de la fealdad, etc. El aspecto negativo es llamado frecuentemente disvalor), *cualidad* (Los valores son totalmente independientes de la cantidad y por eso no pueden establecerse relaciones cuantitativas entre las cosas valiosas. Lo característico de los valores es la cualidad pura), *jerarquía* (Los valores son no indiferentes no sólo en lo que se refiere a su polaridad, sino también en las relaciones mutuas de las especies de valor. El conjunto de valores se ofrece en una tabla general ordenada jerárquicamente) (Ferrater, 1965: 868-872).

el pronóstico y la terapia (pronóstico aquí se entiende como una predicción en una dimensión de valores que abarca los extremos de paz y violencia). Para esto, el valor de la paz tiene que estar definido, no con un concepto unívoco y definitivo, sino principalmente en los criterios que nos permitan conocerla e interpretarla en la realidad; por ello será mejor pensar en la paz y la cultura en plural, es decir, en *paces* y en *culturas*.

La objetividad de un campo tan impregnado por los valores, como es la *Antropología ecológica*, los *Antropología para la paz/Ecopacifismo* y la *Antropología del género/Ecofeminismo*, etc., pasa por la intersubjetividad, referido al sentido común, a los significados compartidos construidos por la gente en sus interacciones, y usado como recurso cotidiano para interpretar el significado de los elementos de la vida social (económica, política y cultural). El principio sería que si la gente comparte el sentido común (sentido humano), entonces comparte una definición de la situación (Galtung, 2003: 37-39; Calderón, 2010 y Jiménez, 2011).

No hay que olvidar, cómo señala Paul Feyerabend,

«Obsérvese el contexto de la afirmación. ‘Todo vale’ no es el único ‘principio’ de una nueva metodología que recomiendo. Es la única forma en que aquéllos que confían plenamente en los criterios universales y desean comprender la historia en función de éstos pueden describir mi explicación de las tradiciones y las prácticas de investigación. Si esta explicación es correcta, entonces todo lo que un racionalista puede decir sobre la ciencia (y sobre cualquier otra actividad de interés) es: todo vale.

Tampoco se niega que quienes proponen el cambio puedan disponer de excelentes argumentos para cada uno de sus pasos. Sin embargo, sus argumentos serán argumentos dialécticos, conllevarán una racionalidad cambiante y no un conjunto fijo de criterios, constituyendo a menudo el primer paso hacia la introducción de esa racionalidad. Este es, dicho sea de paso, el modo como procede el sensato razonamiento del sentido común: puede partir de algunas reglas y significados y acabar en algo totalmente distinto. No es de extrañar que la mayor parte de los revolucionarios tengan evoluciones insólitas y frecuentemente se consideren a sí mismos como diletantes. Sorprende ver cómo los filósofos que una vez forjaron nuevas concepciones del mundo y nos enseñaron a analizar el *status quo* se han convertido ahora en sus siervos más obedientes: *philosophia ancilla scientiae*» (Feyerabend, 1978: 41).

Como señala Marvin Harris, los antropólogos también se forman juicios éticos sobre el valor de las diferentes clases de pautas culturales. No hay por qué considerar el canibalismo, la guerra, el sacrificio humano y la pobreza como logros culturales valiosos para llevar a cabo un estudio objetivo de estos fenómenos. Nada hay de malo en tratar de estudiar ciertas pautas culturales porque se desee cambiarlas. «*La objetividad científica* no tiene su origen en la ausencia de prejuicios -todos somos parciales-, sino en tener cuidado de no permitir que los propios prejuicios influyan en el resultado del proceso de investigación» (Harris, 2001: 168).

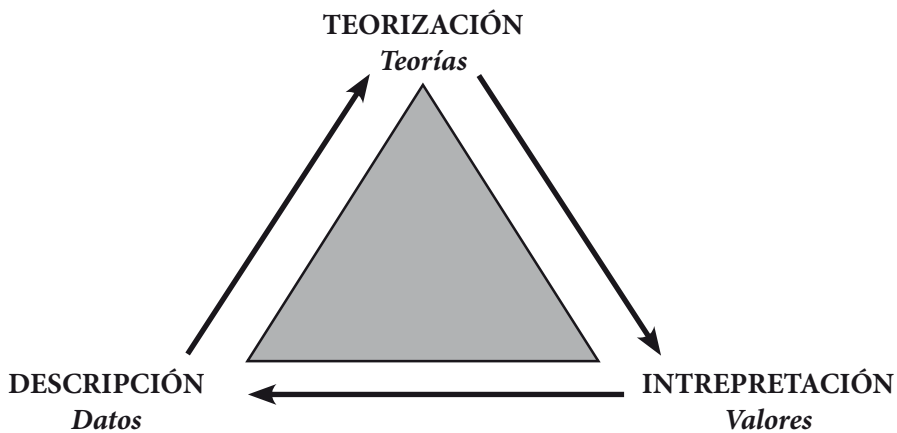
1.3. Elementos metodológicos de la *Teoría Fundamentada de la Ecología*

Los elementos metodológicos de la *Teoría Fundamentada de la Ecología* siguen un proceso que parte de la realidad, es decir, de un problema concreto, densificando una parte o un aspecto de ella, para luego retornar a ella misma para hacerla fecunda. Se parte con un trabajo descriptivo, el mismo que es interpretado para finalmente poder obtener teorías generales sobre lo estudiado, describiendo, interpretando y teorizando.

Desde una *Antropología ecológica* nosotros entendemos el proceso metodológico de investigación como un todo (Glaser y Strauss, 1967; Taylor y Bogdan, 1986 y Lincoln y Guba, 1985), dentro del cual se hacen avances y retrocesos en función de las necesidades que va demandando la propia dinámica de la investigación. Ciertamente «lo que descubrimos investigando es la complejidad del mundo» (Strauss y Corbin, 2002: 62), no una caricatura ni mucho menos una visión parcial de éste.

Consideramos que la *Teoría Fundamentada*, por pertenecer al campo de las Ciencias Sociales, tenga que seguir, al menos de un modo referencial, la estructura de este tipo de investigaciones. Para tal efecto tomaremos como referente el esquema presentado por Glaser y Strauss (1967) donde, como se puede apreciar en la Figura IV.3. consideramos tres pasos que se retroalimentan recíprocamente: *Descripción, Interpretación y Teorización*.

Figura IV.3. : Elementos metodológicos de la Teoría Fundamentada de la Ecología



Fuente: Elaboración propia

Como se puede apreciar este esquema está caracterizado fundamentalmente por su dinamicidad. Desde el análisis y la reducción de los datos se pasa a interpretarlos en función a un determinado cuadro axiológico. Seguidamente desde los conceptos categorizados desde el cuadro axiológico se procede a la construcción de teorías, que formen un marco teórico que explique algunas cuestiones relevantes de tipo social, psicológico, etc. Finalmente se procede a un retorno a la realidad para poder transformarla.

Estas tres etapas señaladas encuentran un complemento con la secuencia de algunas triadas presentadas por Johan Galtung:

- Empirismo, criticismo, constructivismo (Galtung, 1995: 133-176).
- Diagnóstico, pronóstico, terapia.
 - a) El *empirismo* es el tipo de actividad científica en la que las tesis de datos se comparan con las tesis teóricas, y las segundas se ajustan a las primeras. ¿Qué viene primero? ¿Una tesis de datos que se justifica (o explica) mediante la tesis teórica, o una tesis teórica, que predice (no sólo «prevé») el contenido de las tesis de datos? Esto tiene relevancia secundaria. Lo que es de importancia primordial es la consonancia, el grado de confirmación, no si el sistema funciona inductiva o deductivamente. La conclusión se expresa en términos de Verdadero o Falso (en las tesis teóricas).
 - b) El *criticismo* es el tipo de actividad científica en la que las tesis de datos se comparan con las tesis de valor, como en un tribunal en el que la política y los testimonios proporcionan las tesis de datos, la ley, las tesis de valor, y el juez, los acusadores y los defensores luchan por la validez de las mismas y por la evaluación de la comparación. Otros ejemplos serían la crítica de las artes y la crítica social, si bien hay que decir que *las tesis* de valor rara vez están tan bien elaboradas como en la principal ciencia basada primariamente en la crítica, la ley. La conclusión se expresa en términos de Bueno y Malo, Justo e Injusto (con respecto a lo que se observa según la tesis de datos).
 - c) El *constructivismo* es el tipo de actividad científica en la que las tesis teóricas se comparan con las tesis de valor con el fin de ver hasta qué punto el mundo previsto es también mundo preferido. Ninguna de las tesis se refiere al mundo observado. La teoría dice que, si se hace esto y aquello, entonces resultará lo otro y lo de más allá: los valores dicen lo que es preferido. El ejemplo típico sería lo que hace un arquitecto cuando compara las exigencias de su cliente (o su propia transformación de las exigencias de su cliente) con el aspecto que él prevé que tendrá la casa. Esta comparación puede

verse facilitada mediante un modelo (maqueta), en el cual se puede verificar, al menos en cierta medida, el nivel de adecuación. Esencialmente, el resultado es la *elaboración de propuestas*, un *proyecto original* como lo llaman en Arquitectura. La conclusión se expresa en términos de propuesta: Adecuado o Inadecuado, dependiendo de si lo previsto es preferido (o lo preferido previsto) o no.

Estos tres aspectos de la actividad científica son similares en el sentido de que están firmemente arraigados en la comparación bilateral de dos formas de dicotomización del mismo espacio global. Pero difieren en la conclusión que extraen a partir de dicha disonancia.

Por todo ello, el proceso cíclico está orientado a la construcción de patrones que permitan comprender y afrontar la realidad de una mejor manera. Cualquier actividad científica es, o tendría que ser una combinación de estos tres aspectos.

De igual modo en el modelo *diagnóstico, pronóstico y terapia* Galtung hace un paralelismo con la salud y determina otro triángulo. El *diagnóstico* es un análisis basado en los datos, parte de los cuales se conocen como «síntomas» y otros como «anamnesis», es decir, información contextualizada del paciente sobre su propio proceso de salud-enfermedad. El *pronóstico* está basado en teorías predictivas del curso probable de una enfermedad en un contexto dado. La *terapia* es la intervención basada en valores y teoría, obtenida a partir de la generalización de otros casos y guiada por los valores de salud negativa (desaparición de síntomas) y salud positiva (resistencia a la enfermedad). Galtung considera que «en las nuevas concepciones para gestionar los conflictos hay que tener presente el contexto social, sus causas y consecuencias» (Galtung, 2003: 71).

[1] Descripción

En esta primera etapa organizaremos conceptualmente los datos donde fundamentalmente usaremos palabras para expresar imágenes mentales de acontecimientos, emociones, escenas y sensaciones expuestas desde la perspectiva del narrador, a saber, desde la descripción *Emic* de la realidad, es decir, desde las explicaciones (conscientes o inconscientes) que las comunidades que uno pretende estudiar, de forma, que consideramos válidos y significativos sobre sus actos (Strauss y Corbin, 2002: 69-78).

Organizaremos y definiremos los conceptos en base a propiedades y dimensiones de los hechos y realidades descritas por los actores en medio del proceso estudiado.

Es importante mencionar que mucho del material recogido (entrevistas), por las circunstancias condicionantes que están atravesando las comunidades (ya sean indígenas o campesinas), tiene un determinado sesgo en la percepción de la realidad. Este será un aspecto que respetaremos siempre y consideramos que, pese a ciertas inverosimilitudes que puede presentar, tendrá un enorme valor para el análisis.

Seguiremos así mismo un proceso secuencial en el análisis, respetando los pasos o etapas que se van produciendo en las organizaciones y personas estudiadas.

[2] Interpretación

Es aquí donde introduciremos aspectos novedosos en la metodología. Esto, además, porque, más allá de ser un mero paso técnico en la secuencia metodológica de la *Teoría Fundamentada* encierra claves epistemológicas que, para usarlas, necesitan ser explicadas y puestas en discusión. Será la perspectiva *Etic* la que caracterice la descripción que haremos de la realidad, es decir, la descripción de hechos observables realizados desde los criterios axiológicos y epistemológicos de los *Antropología ecológica y Antropología para la paz*.

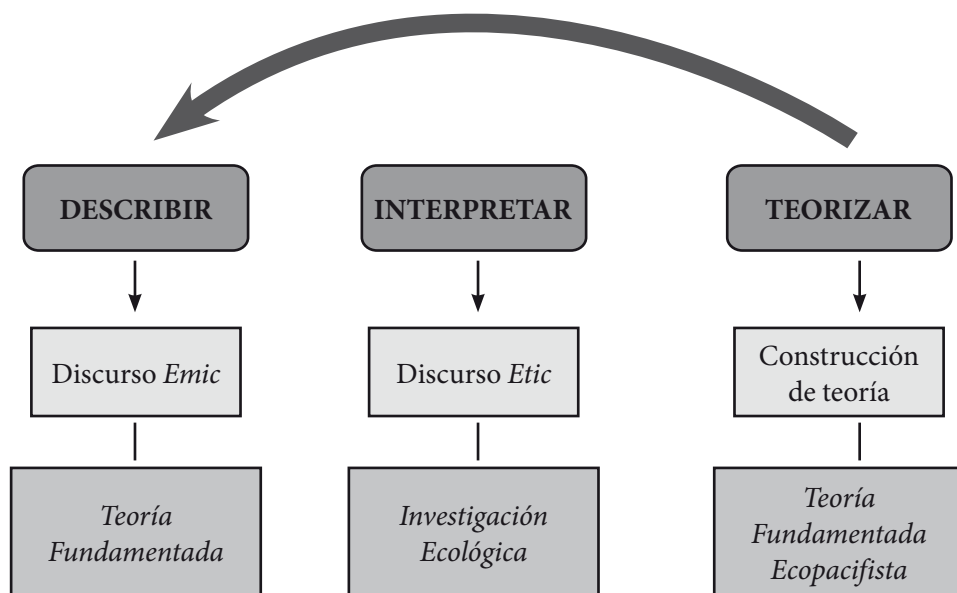
Dado que la interpretación la realizaremos desde unas categorías impregnadas de valores, donde un nivel máximo de objetividad es prácticamente imposible, aquí optaremos por una «intersubjetividad transparente» que demanda el dejarse examinar por los otros, por lo es necesario hacer explícito todo lo que se hace. Poner al descubierto los supuestos ocultos, conectar los supuestos hasta configurar una línea argumental coherente.

[3] Teorización

Es la etapa final del proceso, que consistirá en la construcción de teoría o teorías que no son otra cosa que el conjunto de temas o conceptos, organizados sistemáticamente y relacionados por medio de oraciones especiales (quién, cuándo, qué, por qué, dónde, cómo, con qué) que nos permitirán elaborar teorías sustantivas y formales que expliquen y predigan un fenómeno social.

A continuación representamos gráficamente este proceso metodológico descrito y que seguiremos en la presente investigación; véase, Figura IV.4.

Figura IV.4. *Proceso metodológico de los Estudios para la Teoría Fundamentada de la Ecología*



Fuente: Elaboración propia.

2. BUSCANDO UN NUEVO MÉTODO PARA LA ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA: *MÉTODO TRANSCEND*

Nuevos planteamientos, nuevas metodologías y métodos que vienen de los Estudios para la paz, y tiene por nombre: *Método Transcend* desarrollado de forma muy pormenorizada por Johan Galtung. Antes de concretar el ejemplo que vamos a desarrollar en este capítulo, sería bueno replantear o hacer referencia a la Teoría de Conflictos de Johan Galtung, y presentar el *Método Transcend* para la transformación de los conflictos por medios pacíficos. En palabras de Galtung:

«El método está siendo creado, todavía no es un producto totalmente terminado. Pero hay algunos aspectos básicos después de diez años de experiencia» (Galtung, 2004: 252).

El punto central del trabajo sobre el conflicto será el conflicto mismo, por ello las palabras más usadas dentro de este método, además de *transcender* y *transformar*. Por favor, si le resulta más cómodo, llámelo «problema». Galtung hace tiempo definió la paz «[...] como la capacidad de manejar los conflictos con *empatía*, *no violen-*

cia y creatividad» (Galtung, 1995: 13-14). Después de 60 años de Investigación para la paz, Johan Galtung (2014) ha vuelto a redefinir el concepto de paz, como,

$$\text{PAZ} = \frac{\text{Armonía x Equidad}}{\text{Trauma x Conflicto}}$$

Todo esto es importante cuando afirmamos que: *el conflicto representa crisis y oportunidad*, el manejo positivo de ambas dimensiones representará para la humanidad una oportunidad para el reencuentro, la reconstrucción y fortalecimiento de sus relaciones y del desarrollo.

Según Galtung la violencia (directa, estructural, cultural y/o simbólica) genera traumas y una forma de superar un trauma, tanto en la víctima como en el autor, es justamente posibilitar la construcción y ejecución de un proyecto de conjunto. Para las otras naciones y quizás para el mundo convendría una revisión de la Organización de las Naciones Unidas (donde algunos estados no tengan el poder de veto más que otros) en el sentido de que ninguna nación esté por encima de otra. En palabras de Galtung:

«Puede que la igualdad no garantice la paz, pero la desigualdad seguramente que es garantía de conflicto» (Galtung, 2007: 19).

2.1. Sobre los conceptos de no violencia; no-violencia y noviolencia

La noviolencia es una metodología. Y nosotros optamos en relacionar la paz con todas aquellas situaciones donde se opta por la no-violencia (Jiménez, 2004c y 2009b: 160-164).

La noviolencia es una palabra-concepto que surge como oposición al poder convencional, al poder de la violencia (López, 2010). Tradicionalmente existen tres formas de escribir este concepto: «no violencia», «no-violencia», «noviolencia», y existe mucha confusión entre estos términos ya que los medios de comunicación, las instituciones y los propios científicos sociales no terminan de establecer cual es la mejor manera de nombrar este concepto. Por ello vamos a tratar de delimitar lo que significa cada uno de esos vocablos que nos pueden ayudar a reducir la violencia:

- *En primer lugar*, la «no violencia» puede ser una situación en la que se consigue que dejen de existir formas de violencia directa, generando unas relaciones humanas «sin violencia» (*Oposición a la violencia*).
- *En segundo lugar*, «no-violencia», viene del inglés «non-violence», un concepto que quería trasladar al lenguaje una realidad social (económica, política y cultural), además de histórica, como la lucha sin armas de Gandhi: una forma de resistencia aparentemente nueva, en la que se renunciaba al uso de la violencia para resolver conflictos (*Metodología de resistencia*).

- *Por último*, la «noviolencia» como una sola palabra es obra de Aldo Capitini, que la idea al traducir la *ahimsa* (acción sin violencia) y *satyagraha*³⁴ (firmeza en la verdad) gandhiana con ese vocablo. La «noviolencia» no era simplemente la negación de la violencia o una forma de resistencia, sino que incorporaba también el desarrollo de una filosofía, de un programa constructivo de tipo social (económico, político y cultural), además de ético, humanista y espiritual de las relaciones humanas conflictivas (*Filosofía alternativa*).

Cuadro IV.1. Distintos conceptos de no violencia; no-violencia y noviolencia

No violencia	<ul style="list-style-type: none"> — Oposición a la <i>violencia directa</i>. — Relaciones sin violencia.
No-violencia	<ul style="list-style-type: none"> — Oposición a la <i>violencia cultural</i>. — Resistencia sin armas.
Noviolencia	<ul style="list-style-type: none"> — Oposición a la <i>violencia estructural</i>. — Filosofía para la paz

Fuente: Elaboración propia.

Para los antropólogos, es necesario que puedan tener muy claro las distintas dimensiones de la noviolencia que vista como una cosmovisión del mundo y como una filosofía política, presenta una serie de dimensiones (López, 2010) que vamos a definir a continuación para posibilitar una mejor comprensión de ella.

- La noviolencia es un método de *intervención en conflictos*, un conjunto de procedimientos y técnicas que permiten gestionar, transformar o, incluso, resolver y trascender ciertos conflictos.
- La noviolencia también es un método de *lucha no armada* y no cruenta contra las injusticias, contra la opresión y contra las diversas formas de violencia.
- La noviolencia tiene una *dimensión política* (teórico-práctica) y maneja un concepto de poder que amplía lo público más allá del Estado y reco-

³⁴ Satyagraha es un neologismo creado por Gandhi para indicar la estrategia activa y constructiva de lucha no violenta, que dedicó gran parte de su vida para desarrollarla y para perfeccionarla. Satyagraha significa, literalmente, fuerza de la verdad. Gandhi distingue, en relación con la acción, tres tipos de noviolencia: la del fuerte, la del débil y la del cobarde. La noviolencia de los cobardes es pasividad mientras que la de los débiles es impotencia (que si tuvieran armas las usarían). La noviolencia de los fuertes o satyagraha, es en cambio, una estrategia de manejo de conflictos fundada en el rechazo a la violencia, la cual está basada en razones éticas y va más allá del rechazo de la violencia armada, (Pontara, 2004: 496).

noce el poder que se encuentra en cada uno de los ciudadanos/as para realizar acciones políticas y establecer nuevas relaciones de convivencia.

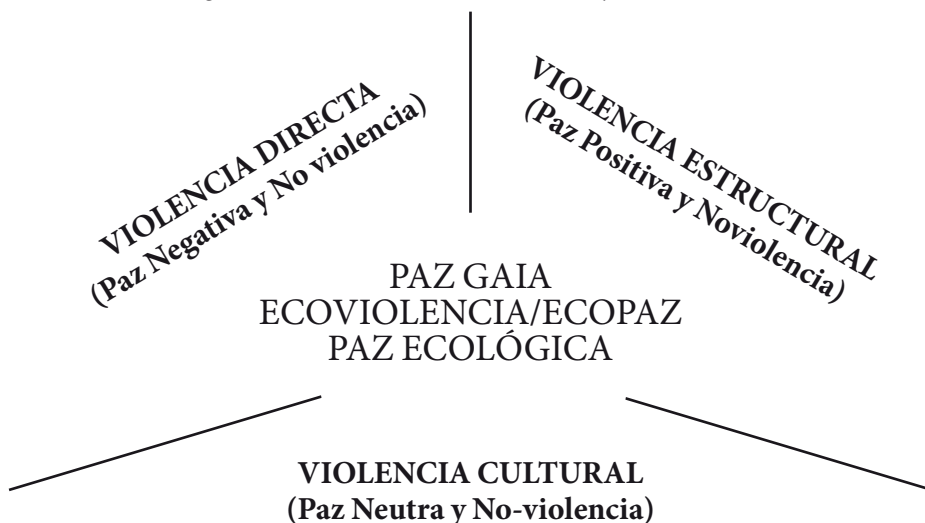
- La noviolencia es «*un viaje de introspección personal*», que implica encontrar un sentido íntimo y profundo a la vida con base en lo que hacemos, cómo lo hacemos y por qué lo hacemos, mediante el auto-conocimiento.
- La noviolencia es una *cosmovisión del ser humano* y de la naturaleza, que plantea una concepción del aquel como abierto a los cambios y a las transformaciones, imperfecto, con conciencia moral, con capacidad para vertebrar su racionalidad y sensibilidad. Una filosofía basada en la libertad y dignidad humanas y en la creencia de que el amor es lo que mueve al mundo y que se plasma en múltiples maneras de cooperación y filantropía. Una cosmovisión cuya doctrina ética incluye a todos los seres sensibles.

La noviolencia responde a la violencia deslegitimando, denunciando y criticando el uso de la violencia; advirtiendo de sus consecuencias y del daño irreversible que puede producir; y auto-excluyéndose de usarla. La noviolencia se manifestará de diversas formas a la hora de oponerse a la violencia:

- Frente a la *violencia directa*, la noviolencia se expresa como pacifismo, como objeción de conciencia, como despliegue de métodos de lucha político-social no armados, como auto control, etc.
- Frente a la *violencia cultural*, denuncia la cultura de la guerra y de la violencia: armamentismo, militarismo, sexismo, etnocentrismo, competitividad destructiva, etc., y trata de construir y de difundir una cultura de la paz (derechos humanos, solidaridad, reparto de la riqueza, derecho humano a la paz, etc.) que abarcaría la educación, la socialización, los medios de comunicación y otros aspectos civilizatorios.
- Frente a la *violencia estructural*, se produce un proceso de toma de conciencia profunda para reconocer cuáles son (y por qué) las víctimas de cualquier sistema social (político, económico y cultural). Trata de darle solución de diversas formas: participando en las ONG, cambiando nuestros estilos de vida y de consumo, adoptando la simplicidad voluntaria, no-cooperando con aquella parte del sistema que consideramos injusto, creando formas de comercio y de consumo más justo, protegiendo la naturaleza, adoptando hábitos alimenticios menos entrópicos, planteando campañas de desobediencia, plantando cara a las autoridades, modificando las agendas políticas y económicas para que favorezcan a los que menos tienen.

A cada forma de violencia corresponde una dimensión teórico-práctica de la noviolencia. La noviolencia es la acción y el deber por la justicia respetando la vida y la integridad física de los adversarios de esa lucha.

Figura IV.5. Relación Violencia, Paz y Noviolencia



Fuente: Elaboración propia.

Actualmente seguimos avanzando y mejorando el concepto de paz (Galtung, 2014 y Jiménez, 2016). Un debate entre Johan Galtung y Jiménez Bautista, nos llevará a la siguiente síntesis sobre teoría y práctica de la paz,

Cuadro IV.2. Johan Galtung *versus* Francisco Jiménez Bautista

Después de 60 años, Johan Galtung (2014), señala que la paz es:	Después de 28 años, Francisco Jiménez Bautista (2016), señala que la paz es:
$\text{PAZ} = \frac{\text{Armonía} \times \text{Equidad}}{\text{Conflicto} \times \text{Trauma}}$	$\text{PAZ} = \frac{\text{Vulnerabilidad} \times \text{Sostenibilidad}}{\text{Conflicto} \times \text{Resiliencia}}$

Fuente: Elaboración propia.

— *En primer lugar*, como señala Galtung, las palabras de *armonía*, *equidad* y *trauma* constituyen, viejas palabras que han sido destruidas y convertidas en auténticos adhesivos para poder trabajar con ellas.

Como señala Johan Galtung, existen cuatro teorías centrales, cuatro tareas políticas y cuatro temas de educación en base a que cualquier verdadera educación

se debería preparar para una práctica guiada por la teoría general. Pasar el denominador y numerador derecho a la izquierda, significa, lo siguiente:

- *Mediar* aceptablemente y sosteniblemente resoluciones de los conflictos;
- *Conciliar* las partes trabadas por algunos traumas del pasado;
- *Empatizar* con todas las partes divididas por las líneas divisorias sociedad/mundo;
- *Construir* la cooperación para un beneficio equitativo y mutuo (Galtung, 2014: 8).

Por ello, la mediación que siempre es verbal, está basada en el diálogo con las partes, pero sus cuatro tareas son muy concretas y prácticas. Está hecha para hacedores y no sólo para habladores; para las personas prácticas como los funcionarios. De ahí la gran pregunta: ¿Es la teoría, la práctica y la enseñanza de la paz *compatible* con el espíritu militar -independientemente de su definición- y las muchas culturas militares que hay en el mundo, o no? (Galtung, 2014).

— *En segundo lugar*, nosotros trabajamos con las nuevas palabras que constituyen los *Objetivos de Desarrollo Sostenible* (ODS), en total 17 objetivos y que serán las palabras a intentar reducir esa paz vulnerable cuando sabemos que hoy la violencia ha superado a los conflictos y se constituye en un ejercicio de *paz vulnerable* (eliminar las vulnerabilidades de la sociedad y naturaleza), la *paz sostenible* y la *paz resiliente*.

La *paz resiliente* nos ayuda a consolidar el concepto de paz, ya que puede concretar cómo las sociedades deben ser capaces de cambiar su comportamiento en respuesta a su entorno (Johansson, 2014). Hay que dialogar con un pensamiento resiliente que se nutre del cambio y la adaptabilidad, que construye una *paz resiliente* que busca como objetivo construir un sistema social (económico, político y cultural) ideal que con el tiempo cumple con los estándares de paz más positivos que se adhiere a un contexto concreto. La *paz resiliente* hace hincapié en el cambio que puede hacer la paz dentro de la sociedad. Es decir, un proceso continuo y permanente, donde la creación y apoyo de la *paz resiliente* dentro de una cultura concreta que pretende mejorar y reforzar las capacidades de fomentar una sociedad que está en continuo cambio continuamente en los esfuerzos para evitar las violencias (culturales y simbólicas) dentro de las agendas políticas (Jiménez, 2016).

Lo que hemos señalado anteriormente es un análisis de los últimos 30 años de la evolución sobre la Investigación para la paz y que constituye un esfuerzo de síntesis sobre cómo configurar un universo donde la paz se representa y constituye una mejor solución a las formas de hacer las paces, el Cuadro IV.3 constituye una síntesis de la Primera Generación (negativa, positiva y neutra); Segunda Generación (social, gaia/ecológica e interna); Tercera Generación (Multi, Inter y Transcultural) y la Cuarta Generación (vulnerable, sostenible y resiliente).

Hoy la cartografía sobre la paz se ha convertido en un mosaico muy rico para buscar mecanismo de luchar contra la violencia y transformar conflictos para buscar la paz (Jiménez, 2011). Tenemos doce tipos de paces, tenemos muchas posibilidades de luchar por un mundo más justo y perdurable.

Cuadro IV.3. Otras paces para la paz

PAZ/PACES					
	1ª	2ª	3ª		4ª
1ª	Paz Negativa	Paz Social	Paz Multicultural	Cultura de paz Derecho Humano a la paz	Paz Vulnerable
2ª	Paz Positiva	Paz Gaia Paz Ecológica	Paz Intercultural		Paz Sostenible
3ª	Paz Neutra	Paz Interna	Paz Transcultural		Paz Resiliente

Fuente: Elaboración propia

Una paz reconstruida interculturalmente, lo cual significa que existen varias dimensiones de la paz de tal forma que podamos definirla. Actualmente, desde los Objetivos de Desarrollo Sostenible, estamos avanzando en nuevos conceptos de paz que nos ayudarán a comprender de mejor forma los futuros problemas que nos pueden acaecer en los próximos años. Lo que sí sabemos es que los principales conflictos estarán unidos a tres palabras: *vulnerabilidad*, *sostenibilidad* y *resiliencia*. Por ello, para poder referirnos a los nuevos términos dentro de los *Estudios para la paz*, como pone de manifiesto el Cuadro IV.3, serán los siguientes conceptos de paz como un proceso en continuo cambio.

2.2. Principios y características básicas de la transformación como metodología de trabajo en Antropología ecológica

a) Tres planteamientos ideológicos:

Anotar que la identidad del *Método Transcend* se mueve en los siguientes planteamientos:

- Es *liberal* en el sentido de alentar pequeños pasos;
- Es *marxista* en el sentido de construir sobre la trascendencia y la dialéctica de la contradicción;
- Y, es *budista*, en el sentido de tener como guía fundamental las necesidades básicas humanas.

Este método, no obstante de actuar a niveles macro y mega, no se propone macro-revoluciones, busca antes que nada actuar en micro-revoluciones. Los esce-

narios micro, por ser a escala menor, son como pequeños experimentos (en tiempo y en recursos, etc.) y que si no se tiene éxito las consecuencias son previsibles, controlables y reversibles. Con la macro-revolución, podemos errar gravemente, por eso recomendamos micro-revoluciones.

Basta una «idea creativa basada en la empatía y que pueda ser llevada a cabo de un modo no violento», que permita trascender el conflicto para poner todo el mecanismo en marcha. En este sentido «las ideas son como semillas», recordará Galtung.

En Teoría de conflictos la tarea es exactamente crear nuevas realidades. Para ello se tiene que superar las formas que impone el positivismo, es decir, que todo lo que podría haber ocurrido en el pasado, y todo lo cualitativamente nuevo que podría tener lugar en el futuro, aparte de una continuación del pasado y de tendencias pasadas, está más allá de la preocupación activa del investigador. El análisis positivista de la vida, y su complejidad, es una guía muy pobre, como se está demostrando actualmente.

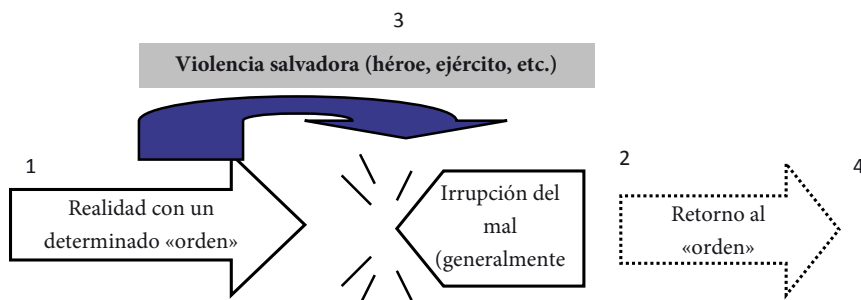
Las culturas profundas y/o las estructuras profundas, nos recuerda Galtung que no todas las contradicciones e incompatibilidades tienen que ser trascendidas, disueltas o resueltas. No hay que olvidar, que las matemáticas son obsesivamente hostiles a las contradicciones. Dos tesis incompatibles son una señal de que algo ha marchado mal. Pero como en la tira de Möbius, también son un reto a trascender descubriendo e inventando nuevas matemáticas. Pero ¿qué hay de la tercera posibilidad?

«[...] con esta contradicción puedes vivir, continúa trabajando hacia la trascendencia, pero no te conviertas en víctima de respuestas demasiado sencillas» (Galtung, 2007: 254).

b) La violencia como método de abordaje de conflictos

La idea que tengamos del conflicto determinará el enfoque con el que lo comprenderemos y el método con el que intervendremos. Persiste en nuestra sociedad contemporánea la idea confusa de asociar conflicto a violencia. Esta idea, muchas veces alimentada por algunos políticos y medios de comunicación, desencadenará el nacimiento de mitos: la necesidad de la fuerza, la necesidad de la ayuda de Dios, de más poder, etc. Según el teólogo metodista norteamericano Walter Wink (1935), el mundo contemporáneo se encuentra invadido y hasta convencido del «mito de la violencia salvadora» (Wink, 2003: 45). Este mito, como podemos apreciar en la Figura IV.6., se escondería en simples esquemas que organizan los mensajes que circulan y se transmite en nuestra sociedad.

Figura IV.6. El mito de la violencia salvadora



Fuente: Wink, 2003: 45.

El esquema es simple:

1. Se parte del autoconvencimiento que se pertenece a una «**realidad positiva**», un *status quo* que a veces es fácilmente asociado a la idea de paz social, una especie de «orden sin conflictos».
2. Entonces llega el mal a perturbar el «orden positivo».
3. La «**realidad positiva**» **convencida de su inocencia, se siente con el derecho** de regresar a su estado normal, para hacerlo cualquier medio es útil, el mejor, el más eficaz y consagrado será la violencia.
4. Todo esto para regresar a la tranquilidad. Parafraseando sería como afirmar: «si la violencia nos permitió lograr nuestro bienestar, ¡bendita sea!».

Es la presencia de este tipo de mensajes de fácil aprehensión y decodificación que hace que la opinión general de muchas personas se mueva con sólo entre dos opciones: ganar-perder, buenos-malos, victoria-vengeza, víctima, victimario, etc.

Como sucedió en la guerra del Golfo y luego en los Balcanes, existen en la actual comunidad internacional intentos por recuperar el viejo mito de la violencia salvadora y útil para el mantenimiento de la paz a nivel local e internacional. Es decir, que como la policía al interior de un estado puede usar la fuerza para mantener el orden público, de igual modo resulta útil usar la fuerza para mantener el orden y la paz internacional.

En el caso de los Balcanes la intervención de la OTAN con la Federación Yugoslava para el Kosovo ha sido el ejemplo de cuan útil puede ser el uso de la violencia (bombardeo del Kosovo 24 de marzo y en 10 junio de 1999). Esta idea quedó reforzada en la década precedente porque se logró poner un freno a la limpieza étnica que era llevada adelante en los Balcanes. Más allá de los efectos posteriores que trajeron estos bombardeos, la idea que quedó asentada en la opinión pública mundial es la vigencia del concepto de guerra justa, o violencia con violencia se combate, como he-

mos podido ver en el caso de Libia. Los seguimos contemplando con no poca sorpresa en Siria, que comenzó como una rebelión civil y democrática frente a una dictadura cruel. Y ahora, esa rebelión se ha convertido en un movimiento de signo radical, con Al Qaeda, lo que ha convertido el combate en una realidad de intransigencias. Qué sucede con Irak: ¿se enfrentan la sociedad civil o sólo dos formas de interpretar el Corán, los chiíes y los suníes? ¿Qué sucede con la milicia que ha autoproclamado Estado Islámico en Irak? El caso de Ucrania, se observa que no hay religión por medio, sino razones étnicas: ucranianos contra prorrusos. Y se podría seguir,...

Fue en esta ocasión, más marcadamente que en el caso de la guerra del Golfo, cuando se comenzó al actualizar el discurso sobre la «guerra justa» vinculándola a la exigencia del «bien supremo» del respeto a los Derechos Humanos. Este hecho, según muchos autores, consolida la idea que la paz sea sustancialmente un aspecto de la seguridad interna e internacional. En este sentido la guerra contra Irak, presentada como lucha contra el terrorismo, ha encontrado rápidamente una justificación para la utilización de la fuerza armada.

Sería como Alejandro Magno, que puesto frente al nudo gordiano, e incapaz de comprender su complejidad, *decide tomar la espada y cortarlo por la mitad*.³⁵ Así el enredo no representaba más un problema y el desafío era superado. Pero, el enredo de los hilos continuaba existiendo, peor aún, ahora se había duplicado en su complejidad gracias al golpe recibido. Pero éste ya no era un problema de Alejandro.

Cuando se recurre a las razones de las armas se razona exactamente igual. No se busca la solución a los problemas que están sobre el tapete, se abandona la reflexión y la crítica. La atención se traslada sobre otros problemas, que son más inmediatos y contundentes: cómo defenderse, cómo limitar los daños, cómo atacar, cómo vencer, etc.

Es evidente que desde este punto de vista el uso de la violencia se limita a cubrir temporalmente los conflictos que no se han querido -o en el mejor de los casos, podido- resolver, gestionar o transformar de modo diferentes los conflictos.

³⁵ Cuando hablamos de *paz neutra* (Jiménez, 2011), buscamos esa creatividad que nos ayuda a resolver conflictos que pueden estar incrustados en el tiempo [...] como es el caso israelí-palestino. En el Gordión (actual Anatolia-Turquía-) había un yudo con una cuerda ceñida por un nudo complicado. Según narra la leyenda, un campesino llamado Gordias (de ahí el nombre de Gordiano) llevaba sus bueyes atados al yugo con unas cuerdas anudadas de modo imposible de desatar. Este hombre, al llegar al poblado, cumplió un augurio que promulgaba el hecho de que el futuro rey de Frigia vendría por la Puerta del Este acompañado de un cuervo que se posaría en su carro. Según las tradiciones, quien consiguiera desatar el *nudo gordiano* podría conquistar Oriente. Cuando Alejandro Magno (356-323 a de C.) se dirigía a conquistar el Imperio Persa, en el 333 a de C., tras cruzar Helesponto, conquistó Frigia, donde se enfrentó al dilema de desatar el nudo. Solucionó el problema cortando el nudo con su espada. Esa noche hubo una tormenta de rayos, simbolizando, según Alejandro, que Zeus estaba de acuerdo con la solución, y dijo: «es lo mismo cortarlo que desatarlo». Efectivamente, Alejandro conquistó Oriente.

c) *Trascendencia y transformación*

Perspectiva que consideramos estrechamente vinculada a los presupuestos de los *Estudios para la Paz*, dado que como dice Vicenç Fisas:

«[...] aprovecha el conflicto para construir la paz a través de compromisos a largo plazo que involucran toda la sociedad» (Fisas, 1998: 229).

Desde esta forma de intervenir, los conflictos se convierten en retos que nos brindan la posibilidad de crear oportunidades positivas y neutras.

La *metodología transcend*, construida por Johan Galtung, esta perspectiva permite hacer una regulación positiva de los conflictos, convirtiendo las situaciones conflictivas en experiencias pedagógicas, de concientización, de estímulo y desarrollo de la creatividad.

«La trascendencia presupone esperanza y la esperanza está localizada en visiones de lo positivo, en un futuro constructivo, no en replicar un pasado traumático» (Galtung, 2004: 19).

Se trata de la creación de un nuevo tipo de realidad, algo que en potencia era ya presente y que se convierte la realidad empírica. Galtung define la transformación como:

«[...] el trascender los objetivos de las partes en conflicto, definiendo otros objetivos, dislocando el conflicto fuera del lugar que las partes le prepararon, incluso los discursos que afirmarían que la incompatibilidad es insuperable (la contradicción no transcendible) y encajándolo en una dirección más prometedora» (Galtung, 2006: 33).

La transformación es posible también agregando partes en causa y objetivos a los cuales los participantes mismos no siempre piensan. Aquí el simplificar mediante la eliminación de algunas partes (ejemplo de los extremistas) sería un error grave: estos seguramente se harían sentir (de la contaminación en todo Perú). El simplificar eliminando los moderados, también es un error (el proceso de paz de Irlanda del Norte). El camino para una transformación fructífera pasa por la complejización, con la posibilidad de algún reagrupamiento de partes y objetivos, pero siempre buscando evitar la deformación del conflicto.

En este sentido, si se asume que un conflicto pueda ser fuente sea de destrucción como de creación, la perspectiva de transformación del conflicto consiste en el actuar en modo tal que prevalezcan los aspectos creativos. Esto definitivamente significa hacer mucho más que alejar la violencia. Existe además la posibilidad de guiar el proceso hacia el desarrollo, el desarrollo humano de los actores individua-

les implicados, el desarrollo social de los actores sociales, sea global. Por ello, aquellos que intervienen en los conflictos deberían tener meta-objetivos ambiciosos, como paz y en Oriente Medio, etc.

El *meta-objetivo* no sirve si no está en relación a una profunda comprensión de la cultura y de la estructura dentro de la cual se despliega el conflicto, los actores y sobre todo el conflicto mismo.

«La práctica del conflicto debe estar enraizada en la teoría del conflicto; la teoría del conflicto debe estar enraizada en la práctica del conflicto» (Galtung, 2006: 19).

Para la transformación se tiene que tener mucho conocimiento de los diferentes tipos de violencia, no solo de la violencia directa, bien manifiesta en el meta-conflicto, sino también de la violencia cultural y de la violencia estructural, es decir, la cultura y la estructura negativa que están debajo del conflicto. En la misma línea de Galtung, Martínez Guzmán afirmará:

«El conflicto se considera un fenómeno que transforma los acontecimientos, las relaciones humanas en las que ocurre e, incluso, a sus mismos creadores. Es un elemento necesario en la construcción y reconstrucción humanas transformadoras de las realidades y organizaciones sociales» (Martínez, 2001: 196).

Consideramos tres razones por las que el uso de la transformación es más propicia para la construcción de una Cultura de paz (Galtung, 2003):

- *Primera razón:* Cosmológica o epistemológica que enfatiza la idea del tiempo y el carácter finito de los conflictos. Es decir, según la resolución los conflictos poseen un determinado final. En cambio, la transformación los observa como infinitos, que no tienen principio ni fin.
- *Segunda razón:* destaca la aparición de contradicciones en la búsqueda de energía positiva. Como ya lo dijimos, todo conflicto posee energía positiva y energía negativa. El hecho que en un conflicto predomine más un tipo de energía que otra depende de técnicas y métodos que las personas implicadas pongan en práctica. Con la transformación resulta más sencillo hacer surgir y crecer las energías positivas al estar caracterizada por la empatía, la creatividad y la no violencia.
- *Tercera razón:* La constatación de que la aparición de energía negativa en un conflicto hace surgir nuevas contradicciones.

Es importante recordar que la transformación no es una tarea sencilla y que se pueda realizar en un momento determinado. Es un proceso que en primer lugar requerirá la participación activa y cooperativa de las partes además que puede durar mucho tiempo.

Jean Paul Lederach observará una dificultad en llevar a cabo la transformación. Señala que para poner en práctica una buena transformación de los conflictos se ha necesitado una buena educación en la escuela de Paulo Freire y de una tecnología apropiada para sus investigaciones etnográficas. La educación que ha recibido le ha dirigido a llevar acciones aplicadas a cada contexto determinado. Para ello ha tenido en cuenta los recursos y los conocimientos de la gente en cada uno de esos contextos que se derivan de las circunstancias que los rodean y de sus propias experiencias (Lederach, 1998). Sin olvidar, como señala Paulo Freire,

«La presencia predatoria del colonizador; su desmedido placer de imponerse, no sólo sobre el espacio físico, sino también sobre el espacio histórico y cultural de los invadidos; su despotismo; su poder avasallador sobre las tierras y los pueblos; su ilimitada ambición de destruir la identidad cultural de los nativos, considerados inferiores, casi animales,... nada de esto puede olvidarse cuando, distanciados en el tiempo, corremos el riesgo de ‘suavizar’ la invasión y verla como una especie de agente ‘civilizador’ del llamado Viejo Mundo» (Freire, 2012: 91).

Estos aspectos son percibidos también por Fisas quien afirma que:

«[...] el planteamiento de transformación de los conflictos adopta como sistema de análisis el viaje al interior del conflicto para trabajar también desde su corazón» (Fisas, 1998: 231).

Es decir, no vale si hacen análisis del conflicto desde lejos. Es necesario sentir que se forma parte del mismo, formar parte de su interior desde donde podemos seguir su ritmo y conocer todas aquellas circunstancias que lo rodean. No debemos concentrarnos exclusivamente en cómo finaliza o en cuáles son sus consecuencias. Es decir, para poder transformar un conflicto son importantes todos los datos que se puedan extraer del mismo, desde que se inicia hasta que se termina.

Señalamos algunas características de este método presentado por Galtung (2006):

- Superar el conflicto con la finalidad de que todas las partes alcancen sus objetivos. Hacer, crear las condiciones para que los aspectos transformativos sean dominantes.
- Observa el diálogo como el método más adecuado para llevar a cabo esta acción. Diálogos transformativos.
- Empatía, creatividad y no violencia.
- Considera a los actores como partes iguales. La transformación va más allá de las asimetrías sociales.
- Supone el conocimiento de todas las circunstancias que rodean al conflicto, así como los orígenes de la violencia.

- Supone la presencia de una tercera persona, el trabajador de la paz, que actúe fundamentalmente como moderador entre las partes implicadas.
- Implica las nociones de las 3R (Reconciliación, Reconstrucción, Resolución).
- Tiene incorporado el principio no violento de la reversibilidad.

Los cambios realizados con la transformación de los conflictos tienen que ser sostenibles en el tiempo y facilitando en la medida de lo posible el surgimiento de una espiral de la paz. Podríamos establecer a groso modo algunos modos de intervenir con la transformación en relación al tiempo:

- Acciones inmediatas en situaciones de crisis (inmediatas).
- Preparación y entrenamiento en casos de crisis humanitarias (períodos cortos).
- Diseño de un cambio social (revolución), se referirá a un periodo mucho más largo. Se necesitará capacidad de análisis y de previsión (período medio).
- El futuro deseado (periodo largo).

El tiempo es importante para poder orientar el enfoque del trabajo de la transformación. Galtung propondrá que en la transformación tengamos que pensar todos los tiempos juntos y a todos los niveles *micro, meso, macro y mega*³⁶ (nos referimos a regiones y civilizaciones). Es decir, debemos ver estas realidades que constituyen la condición multinivel de la especie humana. Nosotros defendemos con Galtung, un criterio metodológico respecto a la relación *conflictos-transnacionalismo, transdisciplinariedad y transnivelismo*, es decir, recoger lo que se necesita para desarrollar el trabajo etnográfico. Tenemos que explorar desde estas posturas y no encorsetarnos dentro de una sola disciplina o método científico.

Finalmente y para destacar otra idea importante respecto a la metodología de Galtung, cabe decir que se encuentra íntimamente vinculada a la educación en valores. Aquí podemos citar la experiencia de los niños de la *Sabona Peace and School*,³⁷ experiencia que es acompañada por Galtung. La prospectiva de esta escuela es brindar una educación al conflicto para poder favorecer una Cultura de paz, de tal modo que las personas puedan tener herramientas para poder enfrentarse en forma autónoma y constructiva a las situaciones de conflicto.

³⁶ *Mega* es un nuevo nivel de análisis, y nos referimos a *regiones y civilizaciones*. Es decir, nos referimos a los conflictos entre regiones (que tienen a *Estados* como miembros) y entre civilizaciones (que tienen a *naciones* como miembros). Más allá de las afirmaciones de Samuel Huntington («*The Clash of Civilizations*») vemos que en la actualidad las *regiones y civilizaciones* están construyendo bloques en un mundo cada vez más globalizado, por ello, las líneas de división no están siempre tan claras.

³⁷ Véase, <http://www.transcend-nordic.org/index.cfm?id=141905>

2.3. El carácter científico de la transformación

La transformación, por estar comprendida dentro de los *Estudios para la paz y la ecología*, tendrá su mismo *status disciplinar*. Algunas características que consideramos conveniente señalar son:

- Es una a-disciplina, en el sentido que tiene carácter transdisciplinar. No está vinculada exclusivamente a alguna disciplina dado que su aplicación abarcará todos los ámbitos.
- Su centro es el conocimiento e intervención práctica en los conflictos. Eduard Vinyamata la llamará *conflictología* a la que define como la «[...] disciplina de intervención práctica que intenta reflexionar sobre lo que hace y sobre la trascendencia de las decisiones y circunstancias humanas que generan conflictos y sustentan crisis. Es una disciplina abocada a la acción» (Vinyamata, 2006).
- Es transversal a distintos tipos de quehaceres.
- Resulta innovadora en sus métodos pudiendo producir una reacción espontánea de compromiso.

A este propósito Vinyamata agrega:

«[...] los conflictos, como decían de la energía, no se crean ni se destruyen, se transforman; es decir, forman parte de la vida misma y no llegan realmente a 'resolverse' sino que se transforman en actos positivos, constructivos que dan por finalizado un conflicto específico en su aspecto pernicioso, indeseable» (Vinyamata, 1999: 125).

2.4. Transformar conflictos para reducir el sufrimiento

Este es un tema relevante para Galtung que lo explica en la relación *Dukkha* (Sufrimiento) *Sukha* (Autorealización) como el grande escenario donde se mueven los estudios para la paz. Resulta evidente afirmar que el sufrimiento humano existe y que es parte de la cotidianidad de la vida de las personas. Nos hemos acostumbrado o en algunos casos nos han acostumbrado a vivir con él.

El concepto de sufrimiento en la cultura occidental deriva de los términos latinos *sub ferre* que significa hacer o llevar las propias capacidades por debajo (sub) de las peculiaridades que nos caracterizan como seres humanos que somos parte de la tierra. Es decir, las personas tienen sufrimiento cuando tienen obstáculos que les impiden hacer o satisfacer acciones o necesidades que tienen derecho a cubrir. En este sentido se les prohíbe desarrollar todas las habilidades que tienen, y por esta razón, viven en condiciones de inferioridad; por debajo de las condiciones naturales.

Por ello la propuesta de Galtung y de todas las Investigaciones para la paz, van justamente direccionadas a buscar mecanismos pacíficos para regular dicho sufrimiento humano, y «potenciar la vida». El objetivo es mostrar a las personas cuáles son sus habilidades, y buscar alternativas para que dichas personas puedan vivir en condiciones naturales desarrollando todas sus peculiaridades y potencialidades que les caracterizan como seres humanos.

En este sentido consideramos a la transformación de conflictos para buscar la paz como uno de los principales mecanismos que los Estudios para la paz ponen en práctica para hacer frente al sufrimiento humano. Esto porque la transformación propone una regulación positiva de los conflictos por medio de la *empatía*, *creatividad* y la *no violencia*. Usa herramientas que ofrecen soluciones que buscan satisfacer al máximo a ambas partes en conflicto y que buscan transformar las tensiones del presente recordando el pasado y construyendo un nuevo futuro donde las relaciones estén fortalecidas y los objetivos sean nuevos.

Ciertamente la trascendencia no podrá evitar el normal sufrimiento que provoca el estar frente a una situación conflictiva aunque el conflicto en cuestión se resuelva de manera positiva.

2.5. El diálogo como motor de la transformación

Galtung tiene una simple y eficaz fórmula para concebir el diálogo: *la formula se llama preguntar*. Un signo que evidencia esto es el paso que dan las partes del uso del signo de exclamación al signo de interrogación, es decir, cuando nacen las preguntas por las causas, por lo mal que se sintieron, etc. De estas preguntas brotarán algunas constataciones de cara al presente: se hubiera podido evitar, se hubiera podido controlar, etc. Serán de estas constataciones entre el pasado y el presente que se propone un futuro diferente.

El método de la transformación es una constante dialéctica entre pasado y futuro. El diálogo es el vehículo para ir hacia atrás y hacia adelante en este polo doble. En general el desarrollo es suave a partir de este punto, lo que se necesita son buenas piezas de información e ideas, jugando en la identidad y el isomorfismo. El trabajador de conflictos trae consigo al diálogo conocimiento general de conflictos, usando la identidad y el isomorfismo, y sus habilidades. Las partes del conflicto traen profundo conocimiento específico acerca del conflicto. De esta forma se encuentran como iguales. Ambos tienen algo que dar al otro.

Todo esto pasa por el diálogo, a través de la palabra, dirá Galtung:

«El lenguaje es simple, cuestionar sin examinar, con un tono de voz equilibrado y placentero. Trata de evadir todas las palabras de negación como “no”, “pero”, “sin

embargo”; ellas instigan defensas en la otra parte. ¡Y cuida tu lenguaje corporal! Ninguna expresión de aburrimiento como ver tu reloj, y no tomes la postura de un profesor enderezando tu espalda y viendo diagonalmente a la otra parte, o agresivamente viéndolo fijamente con los ojos e incluso señalándolo, o inclinando tu cuerpo hacia delante como un animal frente a su presa. Las emociones negativas como estas deberán por lo menos, no ser expresadas con el lenguaje corporal. Siéntate de un modo relajado, inclinándote hacia atrás como en un buen sofá para una conversación, las piernas juntas, paralelas o cruzadas, una sobre la otra. Y atención en el código de vestuario: neutral» (Galtung, 2004: 226).

Galtung sugiere además que para evitar complicaciones los diálogos podrían también ser organizados preferiblemente sólo entre hombres o sólo entre mujeres.

2.6. Metodología para la trascendencia: *Método Transcend*

a) *Trascendencia*

El llamado *Método Transcend* elaborado por Johan Galtung busca ir más allá del conflicto, «desarticulándolo» de su estado actual y «rearticulándolo» en una nueva realidad: ir más allá de la situación de recursos limitados y orientarse a la cooperación para satisfacer las necesidades. El procedimiento elegido depende del resultado esperado en un conflicto.

Trascender es también ir hacia los fundamentos a través del diálogo. Por ello Galtung, como buen matemático, parte de la convicción de que todo problema tiene escondida la propia solución dentro de sí. Lo único que se tiene que hacer en este caso es contar con un método y generar las condiciones para que ésta venga fuera.

La *trascendencia del conflicto* viene representada por Galtung en el siguiente sistema cartesiano de coordenadas con dos ejes donde se pone en juego tesis sobre el modo de analizar y abordar los conflictos. Este modelo, representado en la Figura IV.7., se basa en cinco tesis sobre el trabajo de los conflictos:

- Tesis n.º 1:* El uso de la violencia tiende a conducir a resultados [1,2], donde prevalece una parte. La violencia viene usada para imponer al derrotado los objetivos del vencedor, o sea: para prevalecer = estar en la cima, la violencia es el procedimiento.
- Tesis n.º 2:* El uso de los tribunales donde hasta una adjudicación tiende a resultados [1,2], donde prevalece una parte. La adjudicación es usada para establecer quién tiene razón (es inocente, no responsa-

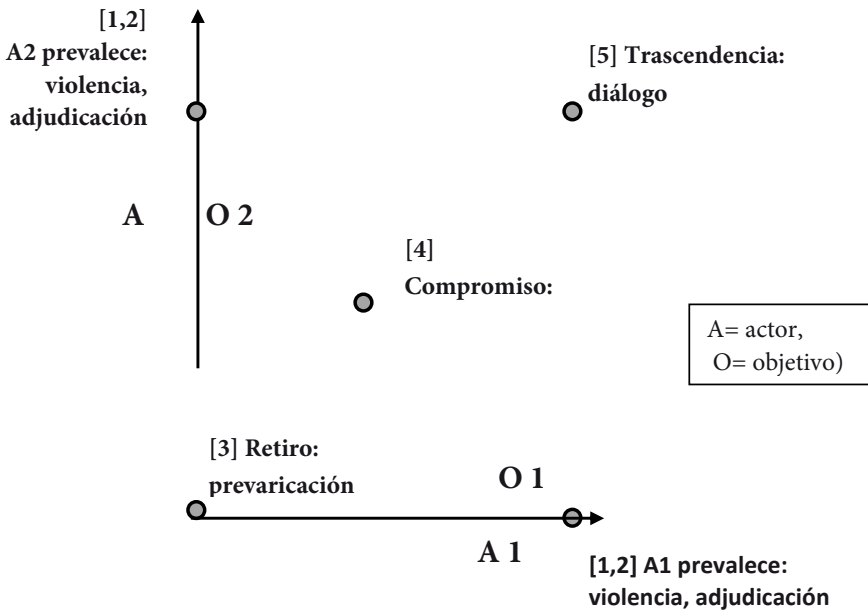
ble), o sea: para prevalecer = tener razón, la atribución judicial es el procedimiento.

Tesis n.º 3: La prevaricación tiende a conducir al resultado [3], el retiro: «los tiempos no son todavía maduros», se prefiere el *status quo*, etc., o sea: para el retiro, la prevaricación es el procedimiento.

Tesis n.º 4: La negociación entre las partes tiende a conducir al resultado [4], el compromiso donde ninguna de las partes se impone, o sea: para alcanzar un compromiso, la negociación es el procedimiento.

Tesis n.º 5: La trascendencia donde el diálogo con las partes tiende a conducir al resultado [5], la trascendencia, que define una nueva situación, o sea: para trascender un conflicto, el diálogo es el procedimiento.

Figura IV.7. El conflicto: Los 5 resultados base de la trascendencia



Fuente: Galtung, 2006.

Este Figura IV.7. Hace referencia a una jerarquía de resultados del conflicto. El resultado más alto es el [5], la *trascendencia*, que significa introducir un elemento nuevo, trascender la contradicción, plantearse una nueva realidad. No es necesariamente lo que las partes tenían como objetivo: en la mayoría de los casos este

algo nuevo logra revolucionar la situación en modo tal que las partes podrían obtener más de cuanto deseaban, o algo que hace aparecer como menos interesante el motivo por el que se luchaba en precedencia.

El conflicto consiste en objetivos incompatibles que aparentemente se excluyen entre sí. Pero la trascendencia es posible. La solución descansa en mostrar que con un pequeño giro del triángulo del conflicto, estos ya no se excluyen entre sí.

Cuando se habla de resultados del conflicto nos estamos refiriendo a una *cuestión neutral*, pero en el Figura IV.7., precedente hacemos referencia a una jerarquía de los mismos resultados. El resultado más alto es el [5], la trascendencia, que significa introducir un elemento nuevo. No es necesariamente lo que las partes tenían como objetivo: en la mayoría de los casos este algo nuevo logra revolucionar la situación en modo tal que las partes podrían obtener más de cuanto deseaban, o algo que hace aparecer como menos interesante el motivo por el que se luchaba en precedencia. Se quería un pedazo de tierra, y se encuentran con una propiedad, compañía, paz y tranquilidad; querían dominar un Estado como nación líder y se encuentran a compartir el poder con otros estados ganando en amistad, paz interna; querían demostrar de tener razón en un debate y se encuentran comprometidos en diálogos sinceros de búsqueda común y de respeto mutuo; y cosas por el estilo.

El conflicto consiste en objetivos incompatibles que aparentemente se excluyen entre sí. Pero la trascendencia es posible. La solución descansa en mostrar que con un pequeño giro ya no se excluyen entre sí.

Cuadro IV.4. Formulaciones del *Método Transcend*

Nº	POSICIÓN		RESULTADO	PROCESO	SUMA	TRABAJO
[1]	1,0	Uno-otro	Victoria	Lucha	1	1
[2]	0,1	Uno-otro	Victoria	Lucha	1	1
[3]	0,0	No-ni	Retirada	Posponer	0	2
[4]	½,½	Mitad-mitad	Compromiso	Negociación	1	1
[5]	1,1	Tanto-como	Trascendencia	Diálogo	2	0

Fuente: Elaboración propia.

Vamos a comparar el número de formulaciones de estos cinco puntos:

— [1] y [2] son claras. Son lo mismo: una meta se realiza, pero la otra no. Estos son dos objetivos diferentes, o dos diferentes partes/personas con la misma meta, como sería el disfrutar de una naranja que descansa sobre la mesa. Hemos usado palabras del lenguaje de la guerra tales como «victoria» y «lucha». Victoria señala al ganador, y la existencia de un ganador presupone la de un perdedor.

Si escogemos «lucha», entonces podemos llegar a la victoria, un objetivo satisfecho, lo que significa un trabajo hecho a la mitad; con el riesgo de que la victoria pueda ser, en los hechos, demasiado cara. La victoria puede traer consigo venganza, revancha, arrogancia. El término lucha no siempre tiene una connotación negativa, más al contrario tendrá un significado no violento, como «crisis».

— [3] puede significar varias cosas. «los tiempos todavía no están maduros» o podría ser una forma de reconocer que todos somos incapaces en el momento presente.

«No-ni puede ser también una solución, como cuando la ONU dice no-ni a dos partes que se están peleando y ellos entonces administran un territorio como UNMIK en Kosovo. A esto nos podemos referir como trascendencia negativa» (Galtung, 2004: 26).

Si escogemos posponer, entonces no se ha satisfecho ninguna meta. El conflicto sigue ahí y tal vez como una herida supurando porque los objetivos no han sido satisfechos. Una meta insatisfecha por definición lleva a la frustración, y si a eso agregamos que esa meta es una necesidad básica, esto puede ensombrecer todo lo demás. La frustración puede llevar a la agresión. Pero el argumento no es que una frustración debe atenderse para prevenir la violencia. El argumento es que una necesidad básica debe atenderse, como la pobreza en el Tercer Mundo, estamos «nosotros» en peligro o no. Posponer y retirarse muy rara vez traen consigo la sustentabilidad. Pero la trascendencia negativa puede tener alguna aceptabilidad y sustentabilidad porque una nueva realidad se ha creado.

— [4] es el compromiso tan elogiado a menudo: «si ambos se rinden un poco encontrarán una solución», «él es un hombre de compromiso», «las negociaciones no llegaron a ningún lado porque no había voluntad de compromiso». Según el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, la palabra *compromiso*, que proviene del latín *compromissum*, significa: obligación contraída, palabra dada, convenio entre litigantes, por el cual someten su litigio a árbitros o amigables componedores; escritura o instrumento en que las partes otorgan este convenio. Bajo estos términos la palabra compromiso para Galtung no es una palabra positiva. Evoca pasividad y mediocridad.

«El compromiso es la comodidad de los pobres, es decir, de aquel que sabe tan poco sobre lo que puede resultar de un conflicto que él/ ella cree que el compromiso es la única alternativa. Lo que ocurre en los hechos es un compromiso sobre un resultado que no satisface a nadie, frecuentemente con ambas partes esperando que la otra parte esté por lo menos igual de insatisfecha, se unen en torno a la insatisfacción compartida, se felicitan mutuamente, beben champaña en honor de esa insatisfacción compartida» (Galtung, 2004: 26).

— [5] es la trascendencia positiva (clave de transformación en el *método Transcend*). La tarea es crear un tanto-como ahí donde no existía. Se trata de buscar lo más alto, hay que dar el salto. Esto demandará imaginación, creatividad. No estamos rechazando completamente el compromiso y la negociación, pero hay que verlas como inferiores a la trascendencia -ir más allá- y al diálogo.

Los números debajo de los encabezados *suma* y *trabajo* dan una idea de que tan lejos se ha llegado, y de que tanto trabajo queda todavía por hacer por cada resultado. Es como multiplicar crecimiento económico con distribución económica (con 0 como la desigualdad total y con 1 como la igualdad total) para tener una idea del lugar en el que se localiza un país económicamente. Un crecimiento del 10% con una distribución del 0.5 rinde 0.5, que también puede significar 5% de crecimiento con distribución perfecta (Galtung, 2004: 27).

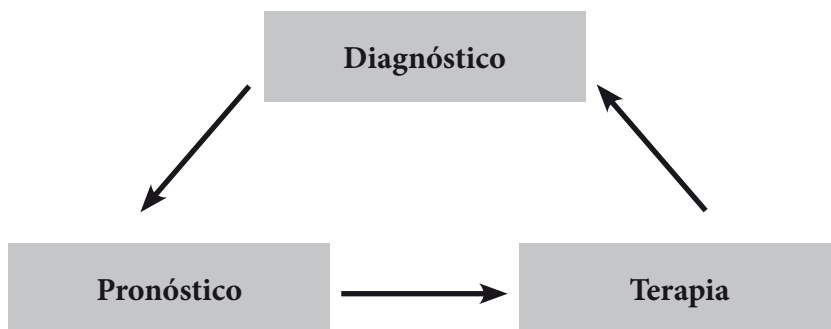
Si llegamos a la *trascendencia positiva* entonces el trabajo se ha cumplido. Pero aquí el problema puede ser que hemos ido demasiado lejos en nuestro esfuerzo por «ir más allá». La propuesta puede haber sido muy creativa para ser entendida, en tal caso, hay que dejar que solo sea aceptada. La solución puede ser inusual.

En este sentido trascender es también superar la idea preconcebida del compromiso que puede ser identificado con una posición intermedia que no satisface en realidad a ninguno. Una solución de este tipo puede ser además muy dolorosa. Ejemplo el famoso rey Salomón y su propuesta de cortar en dos el niño reclamado por las dos madres, donde le será posible reconocer a la madre verdadera en la mujer que prefiere dejarlo a la otra con tal de salvarlo. Conocemos el final de la historia, Salomón entrega el niño a la madre que por amor renunció a él (Re 3, 16.28). Se trata de crear propuestas extra-paradigmáticas.

2.7. Las fases del método: diagnóstico, pronóstico y terapia

Un aspecto importante del *Método Transcend* es la combinación de diagnóstico, pronóstico y terapia. Estos términos, tomados del campo de la Medicina, enfatizan la relación que existe entre «salud y paz» por un lado -el objetivo a lograr- y por el otro «enfermedad y violencia»: lo que debe evitarse, prevenirse y superarse.

Figura IV.8. Fases del método



Fuente: Elaboración propia siguiendo a Galtung, 2003.

La primera cosa que se tiene que hacer al analizar un conflicto, después de hacer un mapa de las partes, las metas y las contradicciones, es dividir las metas en legítimas e ilegítimas. Si una meta va en contra de las necesidades básicas, entonces es ilegítima. Aquí las necesidades básicas humanas se convierten en derechos y que existen aunque los sujetos no lo exijan.

Los antropólogos no han trabajado y perfeccionado una teoría de necesidades del ser humano. Siguiendo a Malinowski, las enumera de la siguiente manera:

Cuadro IV.5. Secuencias vitales permanentes incorporadas a todas las culturas

(A) Impulso	(B) Acto	(C) Satisfacción
Compulsión de respirar	Inhalación de oxígeno	Eliminación de CO ₂ en los tejidos
Hambre	Ingestión de alimentos	Saciedad
Sed	Absorción de líquidos	Humectación
Apetito sexual	Cópula	Detumescencia Restauración de la energía muscular y nerviosa
Fatiga	Descanso	Satisfacción de fatiga
Desasosiego	Actividad	Despertar con energía restaurada
Somnolencia	Sueño	Desaparición de la tensión.
Presión de la vejiga	Micción	
Presión sobre el colón	Defecación	Relajación abdominal.
Miedo	Huida del peligro	Relajación
Dolor	Evitación por medio de un acto efectivo	Retorno al estado normal

Fuente: Piddington, 1999: 41.

Muy importante, este Cuadro IV.5., se refiere meramente a la satisfacción de los impulsos individuales. Malinowski, entiende por necesidad;

«[...] el sistema de condiciones que en el organismo humano, en el marco cultural y en la relación de ambos con el entorno natural son necesarios y suficientes para la supervivencia del grupo y del organismo. Una necesidad es, entonces, un conjunto limitante de hechos. Los hábitos y sus motivaciones, las respuestas aprendidas y los fundamentos de la organización deben ser adaptados de tal modo que permitan que las necesidades básicas queden satisfechas» (Malinowski, 1944: 90, cf.: Piddington, 1999: 40).

Cuadro VI.6. Necesidades básicas-Respuestas culturales

(A) Necesidades básicas	(B) Respuestas culturales
1.- Metabolismo	1.- Aprovechamiento
2.- Reproducción	2.- Parentesco
3.- Cuidados corporales	3.- Abrigo
4.- Seguridad	4.- Protección
5.- Movimiento	5.- Actividad
6.- Crecimiento	6.- Entrenamiento
7.- Salud	7.- Higiene

Fuente: Piddington, 1999: 42.

La importancia de la teoría de Malinowski de las necesidades para una Antropología ecológica debe obedecer a varias razones:

— *La primera*, es operativa y guarda relación con el trabajo de los etnógrafos sobre el terreno, es decir, lo que hacen los etnógrafos es estudiar problemas específicos en el marco cultural total. El sistema relacionado con la satisfacción de las necesidades primarias es un asunto de estudio tan importante como cualquier otro dentro de la Antropología, en esto Malinowski fue pionero, no entendido de esta forma que son otras ciencias, la Psicología a través de Maslow o actualmente Max-Neef, los que han entendido perfectamente dicho tema de estudiar de forma pormenorizada las necesidades básicas del ser humano.

— *La segunda*, es la de proponer una base común para la cooperación entre los psicólogos y los antropólogos. No debemos pensar que el concepto de necesidad sea idéntico a conceptos psicológicos tales como «impulso» o «instinto», que se refieren a motivaciones individuales en situaciones o series de situaciones par-

ticulares, y no al sistema total de organización. Generalizando, puede decirse que el psicólogo se preocupa primariamente de los impulsos o las motivaciones de los individuos, sean comunes a un grupo (Psicología social) o idiosincrásicos (Psicología individual). En cambio,

«[...] el antropólogo social está interesado en primer lugar en la organización de esas instituciones en sí mismas, en la 'rutina organizada de las satisfacciones' y, habría que añadir, de las frustraciones parciales. Además, el concepto antropológico de necesidades es biológico tanto como psicológico: como dijimos antes, las necesidades no coinciden con los impulsos individuales» (Piddington, 1999: 58-59).

— *Por último*, la teoría de las necesidades puede ayudarnos a preservar lo que había de valioso en la concepción original de la Antropología, muy distinta a las diversas especialidades en que ésta se ha subdividido en la actualidad. Por eso, es muy importante que la teoría de las necesidades sea esencial para un concepto amplio de los determinantes biológicos y culturales de la conducta humana, para algunos aspectos importantes de la investigación etnográfica y para el adecuado desarrollo de la Antropología social

a) *Diagnóstico*

El diagnóstico es descriptivo, basado en datos, en algo que ya ha tenido lugar, en otras palabras en el *pasado*. Un buen diagnóstico debe incluir una descripción lo más completa posible de dos elementos:

- *La formación del conflicto*: Este primer elemento del diagnóstico debe incluir a todos los actores y partes, y no sólo a los que se hallan dentro de un país o una zona de conflicto. Análisis unilaterales pueden no llevar a un total entendimiento y análisis cabal del conflicto (sus reales causas y sus consecuencias). Todos los actores tienen que ser considerados: los actores de la paz y los actores de la violencia, y dentro de estos a los grupos y/o individuos de una categoría que a menudo también están en la otra, es decir, los que usan la violencia y pueden volverse actores potenciales de la paz, y los que trabajan en pro de la paz y pueden convertirse en actores de la violencia.
- *La historia o vida del conflicto*: Este elemento abarca el relato o vida total del conflicto, no simplemente el inicio y el fin de la violencia. Sus raíces, su historia, proceso del cómo se llegó a la situación actual. Aquí seguramente las partes en conflicto tienen mucha información valiosa que aportar pero no serán la única fuente.

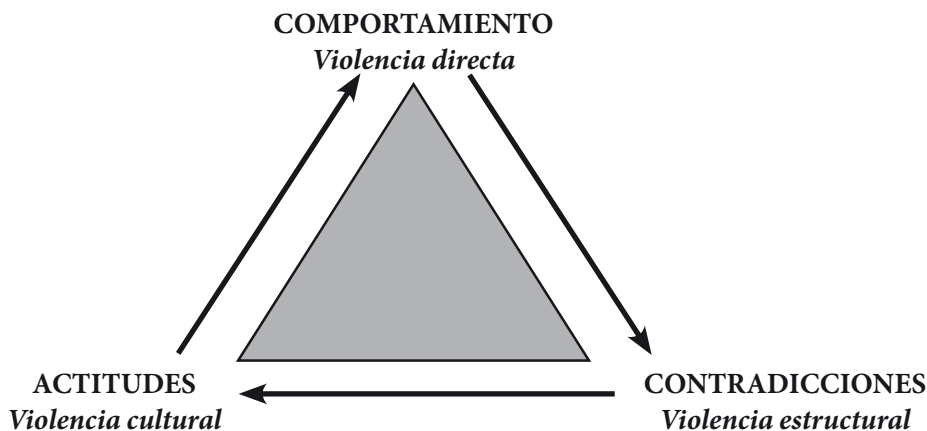
Un conflicto está formado por un conjunto de actores con sus respectivos objetivos. El mapa que se hará de ellos es de vital importancia dado que expresará los intereses y los objetivos de cada una de las partes lo que posibilitará combinaciones

diferentes de cara a la transformación del conflicto. Conflictos del tipo 2,1 (dos actores un solo objetivo), existen solo en teoría (trátase de un territorio u otro recurso). Los conflictos reales con más complejos.³⁸

El mapeo adecuado del conflicto es un ejercicio altamente político. Cuando el conflicto es más complejo, se pueden hacer transacciones más constructivas, por ejemplo X cede algo a Y sobre un cierto objetivo, Y cede a Z algo sobre otro objetivo y Z cede a X algo sobre otro objetivo.

El diagnóstico también implica abordar el análisis usando el triángulo A-B-C (actitudes, comportamiento y contradicción) para todos los actores que intervienen en el conflicto, y el triángulo D-E-C (violencia directa, estructural y cultural) para el conflicto mismo.

Figura IV.9.: Elementos propios de un diagnóstico



Fuente: Elaboración propia

Ante la Figura IV.9., ¿Qué es lo importante? Que el análisis del conflicto sea lo más completo y minucioso posible. Es preferible la complejidad a la simplificación, ya que cuantos más actores e intereses haya, mayor será la oportunidad de idear un enfoque creativo para transformar el conflicto. Hay que ir más allá de

³⁸ Galtung aquí advierte que pueden existir partes poderosas dentro del juego y que están buscando un determinado resultado y que generalmente se presentan como «terceras partes», como si fueran *neutrales/objetivas*, escondiendo así sus propios objetivos. «Estos pueden hacer aparecer los conflictos en la periferia como ‘conflictos étnicos’ entre dos grupos violentos que se ‘odian’, mientras el centro juega los roles de *peace-keeper*, *peace-maker*, *peace-builder* y juez proyectando la situación 2,1 (dos actores un objetivo) sobre situaciones más complejas y prometedoras» (Galtung, 2006).

la explicación simplista de los conflictos que brindan la cultura de la guerra y los libros de texto, que tienden a:

1. Limitar el número de actores a dos: A y B.
2. Reducir los factores explicativos a uno: la maldad o la estrategia del lado “malo”.
3. Limitar las actitudes a «negro/blanco», «bueno/malo».
4. Presentar una visión maniqueísta del conflicto: el Bien *vs* el Mal.
5. Disminuir al «Otro» mediante la deshumanización y la demonización.
6. Personificar el conflicto. Por ejemplo:
 - Irak = Saddam Hussein
 - Somalia = Mohamed Farah Aideed
 - Los problemas de Rumania = Ceaucescu
 - Yugoslavia = Slobodan Milosevic
 - Terrorismo = Osama bin Laden
 - Siria = Bachar El Asad
7. Limitar los métodos para encarar el conflicto a uno solo: la violencia (D, E, C)
8. Reducir los resultados posibles a «derrota o victoria», «o esto o lo otro».

b) Pronóstico

El pronóstico es también descriptivo, pero con un salto al futuro, tal como el diagnóstico toma el riesgo de saltar a la profundidad, del síntoma superficial a algo más profundo, *la enfermedad*. Ambos, tanto el diagnóstico como el pronóstico necesitan de teoría para hacer el salto, y son frecuentemente controversiales.

En relación a los conflictos es la comprensión de hacia dónde se dirige el conflicto. Son resultados que se pueden obtener sobre la base del diagnóstico de la situación. Estos datos evidencian tanto el daño que podría ocurrir si no se trata el conflicto de manera constructiva así como las ideas y posibilidades de alcanzar determinados resultados.

c) Terapia

La terapia es algo diferente. También está orientada al futuro, como el pronóstico, pero es normativa y prescriptiva. No se detiene en lo que va a ocurrir, sino que se enfoca en qué es lo que tiene que hacerse. La terapia puede por supuesto dejarse a la persona en sí misma.

Generalmente es la parte más difícil del proceso y depende enteramente de las dos primeras etapas. Como sucede en las Ciencias de la Salud, una buena terapia

-es decir, lo que hay que hacer para volver al estado de salud/paz- debe asentarse en un buen diagnóstico de cuál es la «enfermedad» o causa de la violencia, o cuál es el obstáculo que impide recobrar la «salud».³⁹

La terapia considera las propuestas, ideas, sugerencias para transformar el conflicto de manera creativa, constructiva, no violenta, y para garantizar que se tomen en cuenta las necesidades de todos los actores o partes del conflicto. Es la estrategia, la visión o el mapa de ruta para saber cómo llegar desde el punto violencia, conflicto, situación no pacífica; a la meta deseada, la paz. Es decir, «transformar conflictos para buscar la paz» (Jiménez, 2011).

Evidentemente en un conflicto las terapias no se pueden imponer desde arriba (líderes, políticos, generales o elites) ni desde afuera (líderes, políticos, generales extranjeros o elites). Su fundamento debe ser propuestas reales y concretas que resulten significativas para las partes en conflicto y para los que viven en comunidades a las que éste afecta.

Las terapias efectivas deben proveer *medidas prácticas para lograr la paz*, idear estrategias de transformación del conflicto que tengan sentido para la gente en su vida diaria, lo que se basará en la participación, la movilización y el empoderamiento para la paz, y que no sólo sirvan para reforzar las estructuras elitistas de dominación y control. Por lo tanto, la terapia debe ser creativa y adecuada al conflicto.

Una de las herramientas para lograrlo es el diálogo, o más bien, no de un solo diálogo sino de miles, en cada nivel de la sociedad y en repetidas oportunidades en modo tal que se pueda estimular la creatividad y el surgimiento de la mayor cantidad posible de ideas y acciones a favor de la paz. Se necesita entonces actuar, trabajar y construir de manera constante, a fin de lograr un empoderamiento de las partes, del entorno y del mundo para promover la paz por medios pacíficos,

³⁹ Para el caso de la salud es muy interesante *entender las terapias*, por ejemplo, en el caso de la Oncología hoy pasa por realizar un tratamiento ajustado a los hallazgos genéticos peculiares de cada individuo. Todo esto está cambiando el desarrollo de las nuevas terapias, que buscan bloquear o reparar las alteraciones específicas propias de un tumor concreto (en nuestro caso el valle contaminado en Perú). El concepto anatómico de cáncer ligado a un órgano (cáncer de mama o de pulmón) va a ser desafiado probablemente por *un nuevo paradigma*, según el cual los tumores se agruparán por anomalías genéticas. Por ello, la elaboración de *un atlas de genes* para cada enfermedad permitirá comprender mejor sus raíces, descifrar su código y encontrar fármacos dirigidos a cada anomalía. ¿Qué hace falta para todo esto? Pues dedicación, integración de equipos de diversas disciplinas, cooperación entre distintas ciencias básicas, aplicadas o clínicas, visión de futuro y una gran dosis de generosidad humana. En palabras de Jiménez Bautista defendemos la idea de *paradigma pacífico*: «Los desequilibrios son el resultado de la evolución humana y por tanto este es el mecanismo que el ser humano ha encontrado como el más eficaz constructo para dotar de garantías la construcción de futuro. Pero esto no implica que exista un constructo que es la moral y la ética para que la especie tenga posibilidades de supervivencia» (Jiménez, 2011: 67).

rehusando siempre la lógica de la violencia. Un trabajo donde la paz y la ecología sea el objetivo y el camino a seguir.

3. BUSCANDO LOS CONCEPTOS DEL PARADIGMA ECOLÓGICO Y PACÍFICO

3.1. Introducción

La reflexión sobre la idea de paz en la evolución humana es uno de los temas recurrentes en la obra de Johan Galtung, sin embargo, ahí es dónde se encuentra su principal falla, ya que con sus paces (negativa, positiva y cultural), no avanza en desarrollar la categoría de paz (Galtung, 2003). En este capítulo vamos a encontrar unos planteamientos y debates sobre nuevas formas de construir la paz.

Señalamos que el inicio del *concepto* de paz es posterior a la *idea* de paz. Ciertamente estos conceptos de paz, tienen origen reciente dado que nacen en el interés de apropiarse científicamente a esta realidad y anhelo humano común a todos los seres humanos. En un esfuerzo de sistematización veremos como la construcción de un concepto de paz es directamente proporcional a la concepción de un tipo de violencia (directa, estructural y cultural/simbólica), paralelamente se sitúa una idea de paz (negativa, positiva y neutra) (Jiménez, 2004c). Para referirse a estos estudios, se emplea comúnmente el término de *Estudios para la paz*, como pone de manifiesto el Cuadro IV.7.:

Cuadro IV.7.: Relación entre Estudios sobre la violencia y Estudios para la paz

<i>Estudios sobre la violencia</i>	<i>Estudios para la paz</i>
— <i>Violencia directa</i> (verbal, psicológica y física), agresión, guerras, etc.	— <i>Paz negativa</i> , estudios humanitarios, atención a la persona y colectivos en situación de catástrofe.
— <i>Violencia estructural</i> , desarrollo, necesidades básicas, pobreza, justicia social, etc.	— <i>Paz positiva</i> , estudios para la cooperación para el desarrollo.
— <i>Violencia cultural/simbólica</i> , legitimaciones discursivas, símbolo de la violencia directa y la estructural.	— <i>Paz neutra</i> , iniciativas de Cultura de paz, diálogo interreligioso, etc.

Fuente: Jiménez (2004c).

Lo que hemos observado es una interconexión íntimamente relacionada con la Cultura de paz, para finalmente concebir que, el deseo de paz es un anhelo universalmente reconocido que ha sido expresado e ilustrado a lo largo de la historia, en los documentos de más hondo contenido de la cultura humana. Los primeros pensamientos son casi simultáneos en Oriente y Occidente, en China y en Grecia. Podemos concretar que las propuestas chinas de desarmen datan de 546 a. de C. y son paralelas a los intentos griegos de usar alianzas para terminar con las guerras internas y contener las externas. Pero si bien ese deseo pudo surgir en un mismo momento inspirado por la necesidad de acabar con los desastres y con el imperio de la violencia, no alcanzó hasta fechas muy recientes un consenso en cuanto a su definición y realización práctica.

La paz, hemos señalado, como aspiración y necesidad humana significa no sólo la disminución de todo tipo de violencia (directa, estructural y cultural/simbólica) (Jiménez, 2012), sino condición indispensable para que los conflictos puedan ser transformados creativamente y de forma no violenta, «de tal manera que creamos paz en la medida que somos capaces de transformar los conflictos en cooperación, de forma positiva y creadora, reconociendo a los oponentes y utilizando el método del diálogo» (Fisas, 1998). Si bien la solución puede parecer bien fácil, la historia revela que la paz como la justicia social, como satisfacción de necesidades básicas de todas las personas, es una cuestión compleja y una tarea difícil.

Presentamos el siguiente Cuadro IV.8, para visualizar los distintos conceptos que estamos trabajando en temas de paz y relacionar el triángulo de las violencias con el triángulo de las paces. Es muy importante concretar una segunda generación de paces (social, gaia e interna) y una tercera generación de paces (multi-inter-transcultural). Construir un nuevo mapa conceptual de paces implica poder seguir formalizando todos estos planteamientos necesarios para avanzar en la Investigación para la Paz, como señalamos en el Cuadro IV.8.

Cuadro IV.8. *Nuevas paces para la paz*

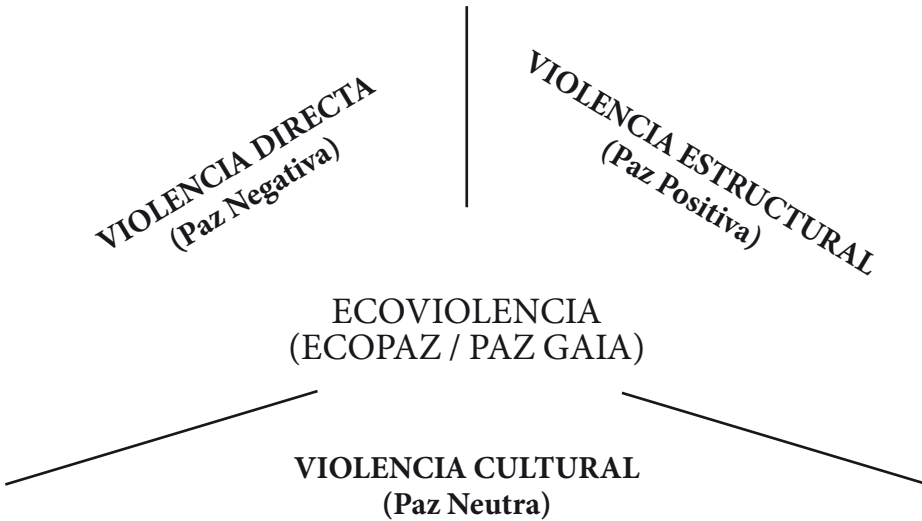
VIOLENCIA	PAZ/PACES			Cultura de paz
1.- Violencia Directa	Negativa	Social	Multicultural	
2.- Violencia Estructural	Positiva	Gaia	Intercultural	
3.- Violencia cultural/Simbólica	Neutra	Interna	Transcultural	
4.- Cultura de paz				

Fuente: Jiménez, 2004c.

Una paz reconstruida interculturalmente, lo cual significa que existen varias dimensiones de la paz de tal forma que podamos definirla como, a nosotros nos interesa en este capítulo la paz holística-gaia, es decir, la paz en lo ecológico que busca el equilibrio planetario. Esta paz gaia se construye desde la teoría gaia para intentar buscar un alto valor en las relaciones de los seres humanos con el sistema bio-cultu-ambiental.

Son muchos los autores los que investigan y defiende este concepto, y han desarrollado de forma pormenorizada, como Paul Smoker, D. Dreher y J. Macer, aunque es Elise Boulding quién ha buscado un encuentro entre Cultura y Paz (Boulding, 2000: 189-210).

Figura IV.10. Relación de la violencia con la paz



Fuente: Elaboración propia.

3.2. *Teoría Gaia: consecuencias sociopolíticas para la paz y la ecología*

Desde su dimensión social, la paz se entiende como un proceso que afecta tanto a la idea del desarrollo ecológicamente sostenible de los pueblos, como a los derechos civiles, políticos, y socio-económicos (sanidad, educación, trabajo, etc.). Es decir, se trataría, de la creación de lo que se ha dado en llamar un «nuevo orden mundial» donde sea posible la protección del ambiente, el desarrollo económico y la implantación de un estado social y democrático de derecho en todos los países,

que incluya la protección de todo tipo de derechos individuales a través del llamado «estado del bienestar».

En definitiva, se trataría de lograr unas condiciones de justicia social (incluyendo en ella la cuestión ecológica, que supone ser también justo con las generaciones futuras), para hacer posible una verdadera paz, una paz gaia y paz neutra, con contenido real.

James Lovelock publicó un libro en 1979, que lleva el nombre de *GAIA. Una nueva visión de la vida sobre la tierra* (Lovelock, 1983) en este libro se ofreció evidencias científicas en favor de una idea muy antigua: *Gaia*, nombre que dieron los griegos a la diosa Tierra, también conocida como Gea, *es un organismo vivo*.

Desde los griegos podemos pensar en el naturalista alemán Alexander von Humboldt, que entre los siglos XVIII y XIX es el precedente más sorprendente a Lovelock, pues llevó esta idea tan lejos que abarca casi la actual Teoría Gaia. Humboldt su «costumbre de ver el planeta como un todo» le llevó a identificar el clima como una fuerza global unificadora y a admitir la coevolución de organismos vivos, clima y corteza terrestre, lo que abarca casi en su totalidad a la presente hipótesis Gaia (Capra, 1999: 42).

Lynn Margulis y el propio Lovelock dan origen a la *hipótesis Gaia*, llegando a demostrar una compleja red de bucles de retroalimentación que son los responsables de la autorregulación del planeta, cuyas características principal es vincular en redes complejas la indisociable interrelación entre microorganismos, plantas y animales (lo vivo) con el suelo-tierra, océanos y atmósfera (no vivo) uniendo entre sí a microbiología, geología, química atmosférica, biología, etc.

¿*Qué conclusión sacamos?* No es la vida la que encuentra por casualidad las condiciones adecuadas para su evolución en la tierra, sino que es la vida misma la que crea esas condiciones favorables para su propia existencia, haciendo el territorio, conformándolo y cambiándolo y este a su vez -como bucles interactivos- retroalimentan a la vida, que se desarrolla y cambia con él. En consecuencia la vida no se adapta a su entorno pasivo, sino que el entorno forma parte de la vida (Lovelock, et al., 1989: 80-94).

Estas ideas nos constituyen un fuerte golpe al mecanicismo cartesiano. Por ello, Lovelock, escribe al inicio de su libro, lo siguiente:

«[...] el conjunto de seres vivos de la Tierra [...] puede ser considerado como una entidad viviente capaz de transformar la atmósfera del planeta para adecuarse a sus necesidades globales, y dotado de facultades y poderes que exceden con mucho a los que poseen sus partes constitutivas [...] es la biosfera, el conjunto de seres vivos que pueblan la superficie de la tierra, la encargada de mantener y regular la atmósfera

de ésta. A presentar las pruebas más recientes de mantener y regular la atmósfera de ésta» (Lovelock, 1983: 22).

Más adelante nos sigue diciendo,

«Gaia como una entidad compleja que comprende el suelo, los océanos, la atmósfera y la biosfera terrestre: el conjunto constituye un sistema cibernético autoajustado por realimentación que se encarga de mantener en el planeta un entorno físico y químicamente óptimo para la vida [...] Si Gaia existe, su relación con la especie humana, esa especie animal que ejerce una influencia dominante en el complejo sistema de lo vivo, y el cambiante equilibrio de poder entre ambas, son cuestiones de evidente importancia» (Lovelock, 1983: 24-25).

La palabra *cibernético* debe entenderse sin las connotaciones mecanicistas que pudiera transmitir. Un sistema es cibernético cuando utiliza la información, -en el sentido más comprehensivo- los intercambios de la misma, del interior al exterior del sistema y viceversa, para la optimización del propio sistema, de acuerdo con los fines del mismo, mediante mecanismos de autorregulación o autogobierno. Según Lovelock, nuestro planeta aparece como un prodigio de autorregulación, de *homeostasis*,

«El punto de partida de la hipótesis Gaia fue la contemplación de la Tierra desde el espacio, perspectiva que significó una visión del conjunto de la Tierra, no de sus detalles. La ecología está enraizada en la historia natural, en el estudio detallado de hábitats y ecosistemas, ignorando el cuadro de conjunto» (Lovelock, 1983: 149).

Gaia es en realidad una nueva teoría de la evolución que hace converger en un único proceso de intuición de Darwin de la evolución de las especies y la evolución de su entorno natural, es decir, da una perspectiva ecológica a la teoría de la evolución al hablar de evolución de especies y de evolución de su entorno.

La biosfera, pues, es algo más que la suma de todos los fenómenos vivos, más bien emerge de la interacción e interdependencia de dichos fenómenos hasta constituirse en una totalidad autorreguladora y autorregulante. Esta totalidad se comporta como un organismo único, como un ser vivo incluso. Y si se autorregula para mantener la vida quiere decir que este sistema único, Gaia, no se comporta pasivamente frente a lo que supone una amenaza para su existencia, para eso están los mecanismos autorreguladores que son correctores.

Como toda teoría novedosa recibió mucha resistencia, en especial por los biólogos mecanicistas. Desde los años 90, *la hipótesis Gaia* va ganando apoyos y respeto por parte de toda la comunidad científica.

Dentro de la ecología social y profunda en Gaia se complementa de varias maneras. *La primera*, ejerce más que una acción deconstructiva desveladora de la violencia del sistema; *la segunda*, da ese reencantamiento transracional, esa vivencia espiritual, a la naturaleza global; *la tercera*, corresponde a Gaia, que es la dimensión global, porque no es sólo una postura meramente intelectual, sino reconstructiva, positiva, realizada desde la totalidad de la persona, especialmente, desde su identidad más profunda. Sólo desde una identidad transpersonal uno es capaz de captar Gaia.

La teoría Gaia nos señala que la Tierra se ve como un todo orgánico, un prodigioso sistema autorregulador, es la más sorprendente y hermosa expresión de autoorganización, de *autopoiesis* (autocreación y autogeneración), tal como lo señala Maturana y Varela (1980). Todo esto nos lleva a decir, que mientras en los patrones de organización dan la estabilidad, en la sustancia, en la materia, está el cambio.

Desde principios del siglo XX sabemos que los patrones de la vida es una red, aunque no todas las redes son seres vivos. Para Maturana y Varela, la característica crucial de una red viviente es que se está produciendo a sí misma a través de sus procesos: a esto se llama *autopoiesis*, como expresa su raíz griega. La vida es una red de producción de procesos en los que dicha red se autogenera. Su ser y su hacer son inseparables. Este es su modo específico de organización. Capra lo expresa de la siguiente forma,

«La autopoiesis, el ‘hacerse a sí mismo’, es un patrón de red en el que la función de cada componente es participar en la producción o transformación de otros componentes de la red, de tal modo que esta se hace a sí misma continuamente. Es producida por sus componentes y, a su vez, los produce» (Capra, 1999: 175).

Puesto que todos los componentes de la red son producidos por otros sistemas completo es organizativamente cerrado (clausura organizativa), aunque es abierto en relación a los flujos de materia y energía. Pero esta apertura, esta interacción no determina su organización. Por lo tanto, un sistema vivo es autoorganizador, puesto que su orden y comportamiento no son impuestos desde fuera, sino establecidos por el propio sistema. Esto significa autonomía.

Como señala Capra (1999: 175) los criterios claves de un sistema vivo son: a) *patrón de organización*. La configuración de las relaciones que determinan las características esenciales del sistema; b) *estructura*. La corporeización física del patrón de organización del sistema; c) *proceso vital*. La actividad involucrada en la continua corporeización física del patrón de organización del sistema.

La *autopoiesis* incluye la habilidad para formar nuevas estructuras y patrones de comportamiento, lo que nos lleva a la creación de novedad, dando lugar al de-

sarrollo y la evolución. Debe quedar claro que la red autopiética no es un conjunto de relaciones entre componentes estáticos (fenómenos físicos: ejemplo, un cristal), sino un conjunto de relaciones entre procesos de producción de componentes. Es decir, existe una evidente analogía con el mundo de la mecánica cuántica se señala que las partículas no son cosas, sino relaciones entre cosas, que son a su vez relaciones.

Las redes autopiéticas deben regenerarse continuamente para mantener su organización (Capra, 1999: 175-181). Estos conceptos son aplicables en su totalidad a lo que es Gaia como un increíble proceso autopiético global.

Las consecuencias sociales y políticas de esta teoría son importantes. Es lo que Willian Irvin Thompson (1989), editor encargado de la obra que citamos, llama «Gaia Política» (otros autores como Henderson (1989), que expone una teoría de las transiciones a nivel global; Todd (1989) que plantea un orden económico que sea ecológico, congruente con Gaia y finalmente, el mismo Thompson (1989) una política de la vida en Gaia). Si la vida y el entorno evolucionan independientemente, -lo contrario a lo que sostiene la hipótesis Gaia, tal como acabamos de señalar más arriba- la vida sería frágil. Así, como afirma Lovelock,

«[...] los ecologistas que creen que la composición y el clima de la Tierra son independientes de la biosfera, consideran que la vida es frágil [...] ya que estaría a merced de cualquier cambio adverso [...] Si aceptamos Gaia [...] esta fragilidad es una tontería. Gaia, al igual que las mujeres victorianas, es realmente muy fuerte» (Lovelock *et al.*, 1989: 91-92).

Lovelock advierte, la creencia de que los fuertes mecanismos de regulación de Gaia protegerá siempre el entorno contra cualquier daño que pueda hacerle la humanidad y que por tanto se da luz verde a la industria para contaminar a voluntad es ilusoria y peligrosa, porque es costumbre de Gaia «comerse a sus hijos», ya que si conseguimos alterar de modo significativo del ambiente, más allá de la capacidad de regulación de Gaia, puede que suceda una nueva adaptación y probablemente no sería ventajosa para nosotros.

Lovelock piensa que es más importante desarrollar la práctica empírica de la medicina planetaria (Lovelock, 1992) que saber si su hipótesis se convierte en teoría. Esto ya se está resolviendo pues la evidencias experimentales se están acumulando y las consecuencias de nuestras acciones perturbadoras en el planeta nos están dando ya la respuesta, pues no en vano hemos empezado a hablar desde hace algunos años de «cambio ambiental global» ante signos ya muy evidentes de desequilibrios globales fruto, en gran parte de una cultura de la violencia hacia la naturaleza: *violencia ecológica*. Desgraciadamente, a los centros más importantes de poder económico, militar y político del mundo no les parece suficiente aún.

Estos planteamientos nos deben de llevar a experiencias transpersonales, que suelen sacar al individuo de su estrecho marco de identificación con su cuerpo/ego y lo llevan a sentir y pensar en función de contextos o sistemas más amplios, expandiendo su identidad hasta abarcar aspectos de la humanidad, la vida o el cosmos que anteriormente eran experimentados como ajenos. La teoría Gaia nos posibilita extender el enfoque de la ecología profunda, convirtiendo así la experiencia de la vivencia pacífica con la naturaleza en algo global.

Lovelock nos señala la medicina preventiva. Quisiéramos darle una interpretación un tanto audaz a esa expresión. Sabemos que los pensamientos y sentimientos, negativos o positivos, afectan negativa o positivamente a la salud de la persona y a su bienestar, al afectar a su cuerpo físico, además, de crear positivo o negativos estados mentales por la propia vivencia de esos sentimientos y pensamientos. Por eso, es muy importante relacionar una práctica de la interrelación entre la dimensión personal de la paz (paz interior) y la natural o ecológica (paz gaia) (Jiménez, 2011).

Y al igual que pensamos y sentimientos armoniosos y positivos favorecen la curación del cuerpo de la propia persona, esos mismos estados positivos favorecen la curación del cuerpo de la propia persona, esos mismos estados positivos de amor y respeto afectuoso servirían para curar y embellecer el planeta, no sólo en una dimensión física. Para esto, nada mejor que extender la experiencia transpersonal, el enfoque de la ecología profunda, al ser planetario de Gaia. No conozco una más alta realización de paz ecológica que esta.

3.3. La Paz gaia o Paz ecológica

La prohibición de no hacer daño estuvo dirigida en la India no sólo contra las matanzas de las guerras entre tribus, sino también contra la enorme matanza de animales que implicaba el sacrificio védico, y también, en parte, contra la crueldad característica de los campesinos hacia los animales. Este no-daño significa no sólo respeto a los demás, sino también, respeto a la naturaleza. Este concepto de *Paz gaia* o *Paz ecológica* asume, pues, una dimensión ecológica perdida en la tradición occidental, con excepción de Francisco de Asís.

Es la dimensión ecológica o natural de la paz. Dado que no es posible separar las tres dimensiones de la paz, no será posible una paz global u holística, es decir, un desarrollo humano sostenible para toda la humanidad, sin respetar tampoco los derechos del ambiente. Como señala Enrique Leff:

«[...] los valores ambientales surgen contra la cultura del poder fundado en la razón tecnológica y la racionalidad económica. Frente a la producción de masas, el

desarrollo centralizado, la congestión de las megaciudades, la homogeneización de la cultura, la producción del consumo, y los sistemas jerárquicos y autoritarios de toma de decisiones, se reivindican los valores de la subjetividad, la diversidad cultural, la democracia participativa y la tolerancia; siguiendo a Gandhi, se valoran la autodeterminación, el desarrollo endógeno, los saberes tradicionales y los sistemas complementarios y de intercambios comunitarios. La ética ambiental reivindica los valores del humanismo: la integridad humana, el sentido de la existencia, la solidaridad social, el reencantamiento de la vida y la erotización del mundo» (Leff, 2002: 110-111).

La idea de una *Paz gaia* surge de la idea de una ecología como paradigma, basada en una nueva inteligibilidad sistémica y compleja donde se niega la fragmentación de los seres humanos entre sí y su aislamiento del entorno y del observador. Vivimos fragmentados internamente y separados de nosotros mismos, somos seres humanos cosificados y perdidos. La fragmentación es la nueva forma en que se presenta la violencia cultural y simbólica.

Estas ideas se deben de plantear fuera de una ecología mental de la fragmentación (Bateson y Thompson, 1992), sino dentro del equilibrio, de la armonía o de la diversidad en conjunción con la universalidad. Como señala Salvador Paniker:

«[...] el viejo esquema darwiniano de la 'supervivencia del más apto' tiende a sustituirse por el esquema ecológico de la supervivencia del más cooperativo» (Paniker, 1982: 28).

De ahí que Paniker sostiene que «ninguna de nuestras acciones tiene consecuencias completamente previsibles» (Paniker, 1982: 293). Necesitamos sabiduría sistémica para actuar con infinito cuidado en este mar dinámico de interdependencias, de lo contrario no seremos capaces de organizar una sociedad sostenible en la que se satisfagan las verdaderas necesidades humanas, pero con esa interdependencia ética que nos liga a las necesidades futuras de las siguientes generaciones y del planeta (Fernández, 2004: 895).

De forma más explícita, las ciencias de la vida y las ciencias sociales pueden ejercer un impacto sobre las ciencias físicas «Gaia», la polémica hipótesis de James Lovelock, sugiere que la vida en la Tierra ha creado su propio sistema de regulación y perpetuación, lo cual tiene como consecuencia el mantenimiento de algunas obligaciones físicas, como las atmosféricas o climáticas, dentro de ciertos límites aceptables (Dogan y Pahre, 1993: 237).

Veamos un ejemplo sencillo: los animales aspiran oxígeno y eliminan dióxido de carbono, mientras que los vegetales consumen dióxido de carbono y despiden oxígeno. A pesar de este desequilibrio potencial, la relación atmosférica entre el oxígeno y el dióxido de carbono ha permanecido estable durante un periodo muy

prolongado, que quizás en estos tiempos se esté rompiendo. De aquí la importancia de buscar un espacio neutral de paz entre los animales y los vegetales para que la especie pueda sobrevivir.

Recuperar la ecología social, la ecología profunda y la *Teoría Gaia* se debe de completar con una nueva percepción de ver la paz. La ecología social ejerce una acción reconstructiva, desveladora de la violencia (directa, estructural y cultural y/o simbólica) del sistema en un contexto crítico y racional. La ecología que posibilita esa vivencia de extensión de la propia identidad en un abrazo que acoge a la naturaleza (Fernández, 2004: 897). Finalmente la *Teoría Gaia* nos posibilita extender el enfoque de la ecología profunda, con su vivencia transpersonal a todo el Planeta. En todas estas interrelaciones es donde debemos buscar los matices de la *Paz gaia* y *Paz ecológica*.

Existe un tema fundamental que queda excluido del discurso de la paz: la capacidad de los seres humanos de respetar el ambiente y de vivir en armonía con la naturaleza. La Paz gaia trasciende a las relaciones netamente humanas hacia las relaciones de los seres vivos. La Paz gaia apuesta a promover el concepto de unidad y la totalidad, donde todos estamos interconectados en uno y nuestras acciones afectan a esa gran unidad. Dicho enfoque permite enfrentar temas desde varios ángulos:

- a) Usar problemáticas ambientales como puntos comunes para enfrentar las soluciones de los conflictos humanos.
- b) La naturaleza como escenario mental para la resolución de conflictos.
- c) Generar aspiraciones en donde las personas, con su trabajo conjunto hacia mejorar las condiciones de su entorno (natural y humano).
- d) Facilitar experiencias,...

3.4. Algunas reflexiones finales

Dentro de la Antropología ecológica, el *Método Transcend*, intenta consolidar dentro de esta disciplina científica que con esta metodología en proceso de consolidación, se caracteriza por respetar el principio crítico del quehacer científico, una visión y comprensión sistémica de la realidad, por lo mismo que una orientación inter y transdisciplinar y, en prospectiva, enfoques y aplicaciones prácticas de sus teorías.

Por ello, este campo en proceso de construcción representa al mismo tiempo un espacio para la creatividad donde todos los aportes son importantes. El presente capítulo se inscribe en esta línea que defendemos, en metodologías en procesos de construcción desde una perspectiva de Antropología axiológica y Antropología para la paz.

Lo específico de la metodología de la presente investigación que hemos denominado *Teoría Fundamentada del Ecopacifismo*, se centra en el análisis cualitativo de los datos (entrevistas, grupos focales, documentos, etc.) para la construcción de teorías (*Grounded Theory*) pero dentro de un marco axiológico (*Peace Research y Ecology Research*). Esta busca responder a la complejidad de la realidad conflictual que hemos abordado y que se puede percibir desde la consideración de los actores (*emic*), donde salimos de la clásica polaridad *A* contra *B*, para encontrarnos con una triada de actores sociales (económicos, políticos y culturales), cuyas relaciones e intereses enriquecen y complejizan cualquier caso de estudio.

Finalmente, desde el punto de vista metodológico con una *Teoría Fundamentada del Ecopacifismo* orientada a la investigación de los conflictos será el proceso estratégico para estudiar, analizar y diagnosticar realidades conflictivas pero con un objetivo práctico orientado a la resolución, gestión y transformación del mismo, porque entendemos la paz como la capacidad de *transformar conflictos para buscar la paz*.

Nos interesa como seres humanos que en el futuro las circunstancias sean propicias para que los que nos sucedan no se encuentren en la miseria y con un páramo yermo como hábitat. Promover una transformación cultural que cambia la tendencia es vital para nuestra existencia como especie. Esto significa construir un nuevo sistema de valores coherentes con los tiempos que nos ha tocado vivir y teniendo como prioridad la sana conservación de nuestro planeta.

Nos acercamos vertiginosamente (quizás ya lo hayamos sobrepasado) a un punto de no retorno, a un momento tras el cual no podremos regresar a una situación de sostenibilidad ecológica (Lovelock, 2007).

CAPÍTULO V

ESTUDIO DE CASOS: EL CONFLICTO MINERO EN PERÚ Y LA VEGA DE GRANADA

En la historia de la humanidad los conflictos aparecen como una constante ya que son inherentes a todos los sistemas vivos en cuanto a portadores de objetivos. En algunas etapas de la historia contribuirán a generar verdaderos cambios en la sociedad y en otras a la deshumanización absoluta de nuestra especie. El mundo contemporáneo se ha erigido gracias a nuestra capacidad de estrechar lazos y delinear fronteras o, al menos, de ser conscientes de ellas. El problema que nos planteamos al estudiar los conflictos en estas fronteras es *¿cómo transformar conflictos para buscar la paz?*

Partimos de la hipótesis que sostiene Lattimore (1970) donde señala que las fronteras tienen principalmente un origen social y no geográfico. A esto añadimos que la frontera no sólo tiene una connotación de carácter jurídico sino también puede ser considerada como un espacio perfecto donde se interrelacionan personas que desarrollan actividades de intercambio en materia social (económica, política y cultural), comercial y, especialmente, humana. En este proceso se van construyendo vínculos e intereses comunes que tienen un valor que va más allá de la ciudadanía de quienes habitan o transitan por los territorios fronterizos.

Por otro lado, debemos considerar que la frontera es una realidad compleja y neutra, en la cual están presentes una multiplicidad de actores, que establecen relaciones dinámicas de variada índole y que, por lo tanto, para determinar su área se debe considerar una infinidad de elementos que hacen de la frontera un concepto en permanente evolución en el espacio y en el tiempo.⁴⁰

Por ello, es muy importante entender que después de que en una comunidad se ha formado la idea de que exista una frontera, esta idea puede estar ligada a una cierta configuración geográfica y, por lo tanto, territorial. Dicha hipótesis se completa con las ideas de Saul Mendlovitz y Lester Ruiz, que nos dicen,

«De acuerdo con una cierta visión de la historia, desde hace entre tres y cinco mil años, cuando bandas humanas de cazadores y recolectores se asentaron en torno a las cuencas de los grandes ríos y empezaron a practicar la agricultura (esto es, desde

⁴⁰ Véase, <http://es.geocities.com/scanade/frontera1.htm>, [Consultado el 29 de febrero de 2009].

el periodo neolítico), los seres humanos han vivido acompañados y sostenidos por un cierto mito: el mito según el cual la identidad se determina territorialmente. No es sorprendente que durante este período surgieran también la guerra, la esclavitud, la sociedad patriarcal y el Estado. A pesar de que tanto los sistemas religiosos (y, en general, los sistemas de creencias) como los lazos de sangre han trascendido siempre el territorio, y a pesar de que el género, el status social, la clase, la ocupación y otros factores conforman también las identidades humanas, este mito de la determinación territorial de la identidad ha sido el mito dominante de la organización política entre los seres humanos» (Mendolovitz y Ruiz, 1994: 150).

Estas hipótesis de trabajo que vamos a mantener a lo largo de este estudio, análisis y diagnóstico nos llevan a poder entender la posibilidad de abordar los conflictos en una triple dimensión: positiva-negativa y crisis-alternativas, esas dos dimensiones deben de ir unidas a una tercera que construye el conflicto no en positivo ni en negativo en sí mismo, sino que es «neutro» (Jiménez, 2009b) en la medida en que dependen de los mecanismos de regulación de los que decidamos hacer uso de ellos.

En este sentido, vamos a hacer uso del método Transcend, elaborado por Johan Galtung, que busca que todo proceso conflictivo pueda ser beneficioso para todas las partes involucradas. Destacamos, en primer lugar, que los conflictos en sus dimensiones *micro*, *meso*, *macro* y *mega* nos pueden ayudar a comprender la forma de escalas en la que nos situamos para estudiar los conflictos. En segundo lugar, tener en consideración el tema de la violencia como el *meta-conflicto* (Jiménez, 2012) o el producto de la incapacidad de resolver, gestionar o transformar los conflictos con *empatía*, *creatividad* y *no-violencia*.

Dado que este capítulo tiene unas limitaciones de espacio, intentaremos realizar un ejemplo de *meso-conflicto* con la *praxis* y los valores en el conflicto minero en Perú, haciendo una lectura desde la Antropología, la Geografía y la Investigación para la paz, donde visualizaremos dicho ejemplo poniendo énfasis en un vínculo entre la teoría y la práctica.

1. FRONTERAS, CONFLICTOS Y PAZ NEUTRA

Las fronteras que nos plantean dentro de las distintas disciplinas que vamos a analizar (Geografía, Investigación para la paz y Antropología), no respetan las fronteras estatales ni disciplinares. Exploran desde estas disciplinas pero no se consideran dentro de la camisa de fuerza que representa el ligarse a una sola disciplina o método científico, sino que suelen trascender de forma *híbrida* nuevas formas de pensar la realidad.

Si los Estudios de los conflictos atraviesan las diferentes disciplinas, puede dar la impresión que se disuelve en ellas, que no tiene identidad propia, que nos hace preguntarnos si *¿Existirá una identidad propia de la Teoría de conflictos?* La res-

puesta es sí y presentamos a continuación algunos de los rasgos característicos que se podrían tener en consideración:

- Son estudios transnacionales bajo el espíritu del pensar globalmente en actuar globalmente.
- Tiene que ser intra e interinstitucional ya que puede haber conflictos dentro y fuera entre personas. Por supuesto tiene que abarcar ambos niveles, o por lo menos el colectivo.
- Se basa en la distancia del tiempo y espacio al igual que en la *interfaz* (conexión física y funcional entre dos sistemas independientes) de lo tradicional-moderno, tan a menudo estudiadas en la historia, pero donde no solo en lo lejano se ve la posibilidad de aprender.
- Especialmente útil es la combinación *diacrónica nomotética* porque es causal y orientada a generalizar. Hay mucho que aprender y mucho que utilizar, en particular, mediante la combinación de muestras. Preguntar lo que Marx y Sorokin podrían aprender el uno del otro y ambos de Khaldun y Toynbee. Es decir superar al autor y a su teoría para evitar el encaillamiento ideológico que no ayuda a estudiar la realidad.
- Son estudios que se mueven dentro de los niveles micro, meso, macro, mega de las relaciones humanas y responden a estos.

Nuestras hipótesis se basan en un proyecto científico sobre los conflictos que nos mueve a señalar: «Transformar conflictos para buscar la paz» (Jiménez, 2011). Los conflictos son neutrales; la paz es positiva y la violencia es negativa. Estos planteamientos nos llevan a desarrollar un nuevo paradigma, cuyas ideas se concretan como paz mundo y paz neutra. Esta simple fórmula representa un verdadero cambio de paradigma en lo relacionado con las prácticas y modos de concebir esta dimensión inherente a la experiencia humana.

Para una primera aproximación a esta hipótesis proponemos considerar tres visiones básicas de la paz: negativa, positiva y neutra.

- *Paz negativa*, está centrada en la violencia, es decir, para conocer la paz tenemos que conocer la violencia (directa -verbal, psicológica y física).
- *Paz positiva*, está orientada hacia el conflicto, busca eliminar la violencia (estructural), generadora de no satisfacción de necesidades básicas por las estructuras: alienación, pobreza, degradación ambiental, etc.
- *Paz neutra*, está orientada hacia la cultura y los símbolos, buscando eliminar la violencia cultural. Para ello utiliza el diálogo como un valor esencial y la interdisciplinariedad, que en este caso corresponde a la *Geografía* (ciencia que estudia las prácticas sociales en el espacio), a la *Antropología* (ciencia que estudia las prácticas culturales en el espacio y en el tiempo) y

a la *Investigación para la paz* (Estudios para los conflictos, paces y violencias). Trabajar desde una concepción de paz neutra es buscar mecanismos de diálogo que eliminen las formas de violencia cultural que legitiman las formas de violencia directa y violencia estructural y buscar una construcción de Cultura de paz como meta (Jiménez, 2014).

Las tres definiciones tienen en común el hecho de tener como centro a los seres humanos ubicados en un medio social y natural. Por ello, según Johan Galtung, las Ciencias para la paz pueden ubicarse en el campo de las Ciencias Sociales, más en concreto, como una *Ciencia Social Aplicada* con una orientación explícita hacia *los valores*. Pero ello «[...] epistemológicamente no quita que los Estudios para la paz compartan algunos supuestos con otras ciencias aplicadas como la investigación médica (sobre la salud), la arquitectura y la ingeniería» (Galtung, 2003: 31). Este diálogo es posible muchas veces gracias al uso de *isomorfismos*.⁴¹

Figura V. 1. La relación de la violencia y la paz
y como punto de encuentro paz gaia y ecológica

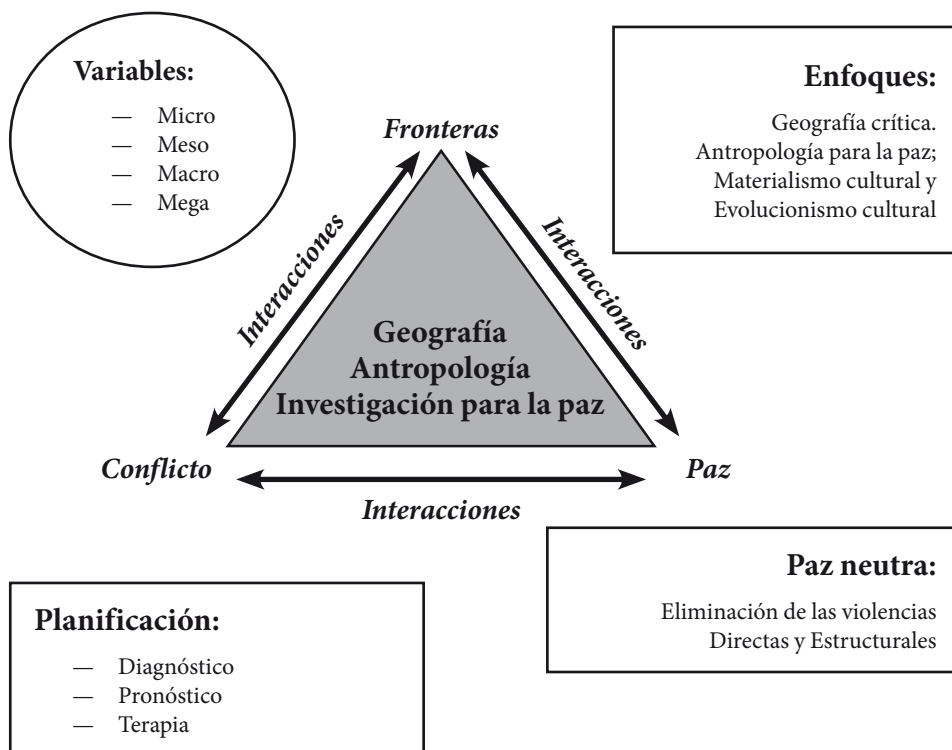


Fuente: Elaboración propia.

⁴¹ Por ejemplo, para comunicar sus ideas y teorías Johan Galtung no siempre usa discursos directos, en su lugar prefiere el uso de otros medios más potentes como las imágenes, los modelos, las metáforas, los «isomorfismos». Expone generalmente sus conceptos en base a triángulos que, más allá de una simple función modélica, suponen una superación de la polaridad, reductiva y maniquea, a la que muchas veces nos hemos o nos han acostumbrado a la hora de construir nuestra forma de pensar.

Como pone de manifiesto el Figura V.2., un paradigma pacífico depende de una interdisciplinariedad a la hora de enfrentar cualquier conflicto. En este caso que nos ocupa, hacemos uso de las fronteras, los conflictos y la paz, con sus respectivas disciplinas que nos pueden ayudar a comprender mejor dichos conflictos: *Geografía*, *Investigación para la paz* y *Antropología* como eje interdisciplinar que nos ayude a comprender los conflictos en una frontera.

Figura V.2. Los elementos de un paradigma pacífico: la paz neutra



Fuente: Elaboración propia.

2. APLICACIÓN DEL MÉTODO TRANSCEND: EL MESO-CONFLICTO DEL «VALLE CONTAMINADO» EN PERÚ⁴²

2.1. Diagnóstico

En el Perú el sector minero aparece como el sector industrial más contaminante de las aguas superficiales subterráneas, especialmente con cargas de metales pesados (cobre, zinc, plomo, cadmio, plata, arsénico, magnesio, etc.). Se estima que la actividad minera y metalúrgica juntas descargan anualmente más de 13 mil millones de m³ de sustancia químicas y tóxicas en las fuentes de agua peruanas (Defensoría del Pueblo de Perú, 2005: 62).

El problema en el Valle del Río Mantaro (Región de Junín-Perú) es la contaminación del agua, aire y tierra ocasionada principalmente por la explotación inadecuada de los recursos naturales por parte de las compañías mineras transnacionales que allí operan, la ausencia de programas para el tratamiento de residuos urbanos (basura y aguas servidas) por parte de las autoridades locales y el uso indiscriminado de los agroquímicos por parte de la población.

Las principales causas de estos problemas, principalmente el referido a las actividades mineras, son la ausencia de un marco legal y políticas públicas (nacionales y regionales) de prevención y manejo ambiental, el inadecuado ordenamiento territorial, los insuficientes programas de educación ambiental y la poca implementación de programas de seguridad ambiental de parte de las compañías mineras que operan en la zona. Algunas instituciones públicas peruanas como la *Comisión Nacional de Medio Ambiente* (CONAM) han elaborado propuestas participativas de recuperación ambiental, sin embargo, no han tenido el respaldo ni la acogida ni de los sectores del gobierno ni mucho menos del sector privado.

El Valle del Río Mantaro comprende las regiones de Pasco, Junín, Huancavelica y Ayacucho (11 provincias, 55 gobiernos municipales) que alberga una población aproximada de un millón de habitantes.

En los últimos años, y por razones obvias, el problema se ha centrado fundamentalmente en enfrentamientos entre las compañías mineras y las organizaciones de la población quienes reivindican el derecho de tener un ambiente natural y sano, y demandan a las empresas mineras una contribución económica para el desarrollo de las comunidades vecinas dentro del territorio de los yacimientos mineros (el *slogan* que ellos tienen y que puede resumir su situación es: «nuestras riquezas se van, la pobreza se queda»).

⁴² Véase, para este apartado los trabajos de Calderón (2009 y 2010). Percy Calderón es otro de mis alumnos que han enfrentado los conflictos ambientales desde la Investigación para la paz realizando una Tesis Doctoral sobre los conflictos mineros en Perú.

Figura V.3. El Valle del río Mantaro



Fuente: Elaboración propia.

Por otro lado las compañías mineras se niegan a aceptar que sus actividades son contaminantes para el Valle del río Mantaro, apoyándose en *Estudios de Impacto Ambiental* (EIA) que, entre otras cosas, fueron financiados directamente por ellos mismos o mediante la contratación de otras empresas especializadas que realizan este tipo de trabajo. Los referidos EIA están establecidos por la ley como uno de los requisitos que todas las mineras deberían cumplir incluso antes de iniciar a trabajar en un territorio. Normalmente estos no vienen realizados o son postergados sobre todo a causa de la fuerte corrupción del poder político en todos los niveles.

Los principales efectos del deterioro ambiental producido por las actividades extractivas de las compañías mineras son:

1. El impacto en la salud humana, por la contaminación de los recursos hídricos, terrenos pastizales y áreas agrícolas.
2. Desertificación y erosión de suelos.
3. Depredación de la flora y fauna.
4. Situaciones de conflicto por el uso y manejo de los recursos naturales, entre las empresas minero metalúrgicas, las comunidades rurales y la población urbana.

Esta complicada situación afecta principalmente la calidad de vida del poblador del Valle del Mantaro, ya que pone en riesgo la viabilidad de actividades agropecuarias y pérdida de competitividad del sector agro exportador (Huancayo, una de las ciudades es conocida como la «capital de la papa»), además de perjudicar el ambiente en sus componentes de agua, aire, suelo y biodiversidad incidiendo negativamente en el desarrollo sostenible de estas regiones (las más pobres del Perú).

2.1.1. *La situación ambiental*

El Valle del río Mantaro nace en el Lago Junín o Chinchaycocha, y es abastecido al mismo tiempo por los ríos San Juan y Yauli. Estos dos principales afluentes del Mantaro serían los portadores de sustancias contaminantes (según estudios realizados el río Mantaro recibiría sólo del río Yauli una descarga diaria de 125.000 m³ de agua ácida producto de la contaminación minera fundamentalmente. Así el recurso del agua, es un motivo de conflicto permanente entre el sector minero y las comunidades campesinas que lo necesitan para sus actividades agrícolas.

Esta situación no solo afecta el agua, sino también los suelos. Por ejemplo, en Pasco las principales cuencas hidrográficas y algunos suelos han sufrido efectos de la contaminación como consecuencia de la explotación minera. Las descargas residuales serían atribuidas a las empresas mineras Volcán, Brocal al río San Juan-Mantaro que vendrían sostenimiento esta práctica, algunos por más de 50 años (Gobierno Regional de Pasco, 2004). Entre los efectos en la salud, producción y educación por la contaminación de agua, residuos sólidos y escasez de saneamiento se encuentran: enfermedades diarreicas, contaminación de productos alimenticios y deterioro de la biodiversidad.

En el caso de la contaminación de aire el principal punto de contaminación se ubica en la ciudad de La Oroya (región de Junín) donde se expande por efecto del viento en aproximadamente a 100 Km) (Informe Anual CONAM, 2005); siendo la principal fuente de contaminación del aire, la actividad de fundición del «complejo metalúrgico de tratamiento» de plomo, cobre, zinc, plata, oro, indio, bismuto y otros metales (1.067 TM de gases contaminantes al día) (Informe Anual CONAM, 2005). La empresa es de propiedad de Doe Run Co, la más grande productora de plomo en los EE UU.

El estudio realizado por la Universidad de San Luís de Missouri (Estados Unidos) en consorcio con el Movimiento por la Salud de La Oroya y la Arquidiócesis de Huancayo del año 2005, referido a la contaminación ambiental en los hogares de La Oroya y Concepción, dio como resultado que los niveles de presencia de metales pesados como: plomo, arsénico, cadmio, mercurio, entre otros, en la sangre de las personas de todos los grupos de edad que participaron en el estudio, son verdaderamente «alarmantes».⁴³

⁴³ Se decidió realizar el estudio en dos ciudades, La Oroya-como población objetivo- y Concepción como población de control, ciudad que irónicamente es llamada «ciudad ecológica». El estudio seleccionó de manera aleatoria a un total mínimo de 250 participantes, agrupados en un rango de edad de 6 meses a 80 años. Los protocolos del estudio fueron examinados y aprobados en sus aspectos metodológicos y éticos en los Estados Unidos por el Comité Institucional de Ética de la Universidad de San Luis el 16 de noviembre del 2004. En el Perú los protocolos fueron aprobados por el Gobierno Regional de Junín, mediante oficio No 2112-2005-DRSJ-GR-JUNIN y por el Instituto Nacional de Salud, mediante Resolución Jefatura No. 343-2005-J-OPD/INS del 20 de junio del 2005. Documento Estudio Sobre la Contaminación Ambiental en los Hogares de La Oroya y Concepción y sus Efectos en la Salud de

Este estudio se suma al ya realizado en la misma zona en noviembre del 2004 por el Ministerio de Salud, el cual indicaba que el 99.99% de los niños menores de 6 años tenían altos niveles de plomo en sangre, por encima del «nivel de preocupación» indicado por la Organización Mundial de la Salud.⁴⁴

El primer estudio citado señala al mismo tiempo cuáles serían los efectos de la presencia algunos metales en la sangre: «metales en la salud».⁴⁵

Cuadro V.1. Metales que afecta a la salud

Metales	Potenciales Efectos No cancerígenos	Cancerígenos
<i>Plomo</i>	Irritabilidad	Riñón
	Debilidad Muscular	
<i>Arsénico</i>	Irritación vías respiratorias	Pulmón
	Náuseas	Vesícula
	Piel anormal, verrugas, lesiones	Piel-Hígado

Fuente: Centro para el Control y la Prevención de Enfermedades.

Por su parte los gobiernos regionales y municipales han visto en los últimos años, incrementar su presupuesto como resultado de la transferencia por concepto de canon minero. El canon minero está constituido por el 50% del impuesto a la Renta que pagan las empresas mineras por la explotación de los recursos minerales (metálicos y no metálicos).⁴⁶

sus Residentes. Universidad San Luis-Missouri-Estados Unidos y el Arzobispado de Huancayo-Perú. Lima-Perú, diciembre del 2005. Los grupos de mayor edad tienden a tener mayores niveles de arsénico en su orina. Los niveles de arsénico de la Oroya son mayores que los niveles referenciales de los Estados Unidos. Se confirma la existencia de casos elevados de plomo en sangre en La Oroya y Concepción por grupos de edad. Caso elevado se entiende como aquel con niveles iguales o mayores a 10UG/dL (microgramo de plomo por decilitro de sangre) que es el nivel de preocupación de riesgo para la salud, establecido por el Centro de Control de Enfermedades (Atlanta, Estados Unidos).

⁴⁴ Caso elevado se entiende como aquel con niveles iguales o mayores a 10UG/DL. (microgramo de plomo por decilitro de sangre) que es el nivel de preocupación de riesgo para la salud, establecido por el Centers For Disease Control and Prevention Atlanta (CDC-Centro para el Control y la Prevención de Enfermedades).

⁴⁵ Documento Estudio Sobre la Contaminación Ambiental en los Hogares de La Oroya y Concepción y sus Efectos en la Salud de sus Residentes. Universidad San Luis - Missouri - Estados Unidos y el Arzobispado de Huancayo-Perú. Lima-Perú, diciembre del 2005.

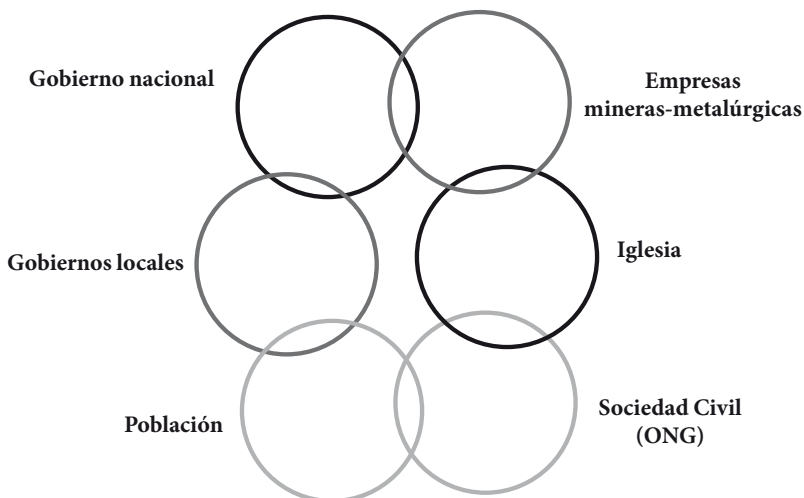
⁴⁶ El canon no es un pago adicional de la empresa minera. El canon deriva del Impuesto a la Renta de las actividades involucradas en la utilización del algún recurso natural. El Ministerio de Economía y Finanzas transfiere los recursos provenientes del Canon a los Gobiernos Locales y Regionales en cuotas mensuales consecutivas. El Canon encuentra su fundamento legal en el Art. 77 de la Constitución Política; así como en la Ley 27506 (2001) y las normas que lo modifican (Informe CAD, 2005).

Pese al incremento de presupuesto de los gobiernos regionales, provinciales y municipales no parece verificarse un cambio positivo en el desarrollo local. Esto, podría deberse fundamentalmente a la limitada capacidad de gestión de los gobiernos, el marco legal que limita la inversión del canon minero a obras de infraestructura, limitando la inversión en capital humano e institucional. No se invierte en programas ambientales. La precaria visión compartida de desarrollo entre los diversos actores, y el insuficiente acceso y uso de mecanismos de participación ciudadana en los planes y presupuestos así como el monitoreo o vigilancia social.

2.1.2. Actores involucrados

Podemos destacar los actores principales involucrados en todo proceso de conflictos mineros dentro de la sociedad peruana,

Figura V.4. Actores involucrados en el conflicto minero



Fuente: Elaboración propia.

a) Gobiernos nacionales

La aparente percepción que el Gobierno tiene del problema es que todo sería responsabilidad de las autoridades e instituciones públicas locales que «son inoperantes, permisibles, que incumplen la ley y que son fáciles víctimas de corrupción por parte de las empresas» (Ministerio de Energía y Minas, 2000).

Pero por otro lado el mismo Gobierno (Ministerio de Energía y Minas, Parlamentarios) no gozan de la credibilidad de la población. Para la opinión pública, los informes de monitoreo ambiental que son emitidos por el Ministerio no se acogen a la realidad.

No existe un organismo autónomo que cuente con la confianza de los actores en conflicto para abordar los conflictos ambientales y que al mismo tiempo pueda ayudar a coordinar y monitorear un plan de gestión ambiental en la cuenca del Mantaro. Esto evidencia que quizás se requieren diseñar estrategias sólidas de mediano plazo, para generar prácticas y mecanismos que aseguren acuerdos sostenibles para la solución de conflictos ambientales.

b) Gobiernos locales

Las autoridades locales son algunos de los actores centrales. Ellos comprenden todas las municipalidades de todos los distritos, más los gobiernos provinciales y regionales que componen el Valle del Mantaro.

Las autoridades locales perciben el problema como si fuera culpa del Gobierno Nacional que no logra poner los límites y las leyes que impidan esta situación y justifican su comportamiento con el hecho que el canon minero que reciben es muy bajo para cumplir acciones políticas y sociales concretas.

Se puede también decir que la corrupción en el interior de las autoridades locales es fuerte. Son muchas las ventajas económicas que reciben de la presencia de las empresas multinacionales presentes en el territorio.

c) La población

La población directa afectada por las actividades mineras ya sea a nivel de su salud así como por la destrucción sistemática de su medio de sobrevivencia por excelencia que es la agricultura, son casi un millón de personas que viven en esta zona las que se encuentran por debajo de los índices de pobreza, con históricos altos índices de desnutrición, analfabetismo y enfermedades. Esta población es sistemáticamente abandonada por el gobierno y sus servicios sociales. Por ello, nos preguntamos ¿qué papel juega esta población a nivel político?

d) Empresas mineras-metalúrgicas

En el sector empresarial, es la actividad minero-metalúrgica la que genera mayor PIB en esta cuenca, en el caso de la región Pasco, es el primer productor de zinc a nivel nacional y el cuarto en producción de plomo. En Junín se encuentran 12 empresas dedicadas a la actividad minero metalúrgica, entre ellas tenemos Compañía Minera Corona S.A., Centromin Perú, Volcán Cia Minera SAA, UP San Cristóbal, Doe Run Perú Company o Perú Cooper. La presencia de estas empresas en sus diferentes etapas (prospección, exploración, extracción, concentración) ha generado en la última década una serie de conflictos con las comunidades rurales y con la población de las zonas urbanas, esencialmente por el tema de los recursos como el agua y la tierra (Ministerio de Energía y Minas, 2000).

Una evaluación más reciente identificó en Perú 126 conflictos activos relacionados con las industrias extractivas a mediados de 2013, mientras que en Colombia por la misma fecha había más de 50 protestas en 2011 (Doyle y Whitmore, 2014: 43).

Las empresas han invertido en proyectos sociales para mejorar las relaciones comunitarias y reducir los niveles de tensión, estas iniciativas no siempre han estado enmarcadas en una visión y plan regional o local de desarrollo que permitan mejorar las condiciones de vida locales. Son proyectos que no responden a una visión y plan regional o local de desarrollo sostenido, desaprovechando así la oportunidad para poder contribuir positivamente a un desarrollo articulado y sostenible de la zona. Las situaciones de conflicto han llevado a muchas de estas empresas a mejorar sus procesos de diálogo con comunidades y buscar proveer mayor información, sus prácticas de responsabilidad social y ambiental continúan siendo precarias.

Como señala Doyle y Whitmore (2014) este nivel de violencia es alarmante provocando enfrentamientos entre el Estado y la seguridad de la empresa. Otros ejemplos se pueden dar en Yanacocha, Cajamarca en Perú, que es la mina de oro más grande a cielo abierto en América Latina. Las compañías intentan ampliar sus operaciones a nuevos sitios, ya que dichas minas están casi agotadas y necesitan nuevos territorios para explotar.

e) Iglesia Católica

Uno de los actores claves en este proceso es la Iglesia Católica que representada por la Archidiócesis de Huancayo en estos últimos años ha intervenido en la búsqueda de una solución a los problemas ambientales. Estaría jugando aparentemente un rol de puente en medio de las dos partes en conflicto: compañías mineras y población. En noviembre del 2004 establece un convenio con la facultad de salud pública de la Universidad de San Luis de Missouri, para la realización de un estudio sobre contaminación ambiental. En el 2005 en un Foro Público, presenta la propuesta para la solución integral y sostenible al problema de salud y ambiente en la cuenca del Mantaro, precisando que, «*el diálogo sincero y transparente, entre todos los actores sociales, es el camino más eficaz y pacífico para lograr dichos objetivos*», en este foro participaron representantes de diversos sectores quienes firman un acta de compromiso para la conformación de una Mesa de Diálogo.

En julio 2006 contando con recursos del Fondo Contravalor Perú-Italia (que corresponde al Fondo de Canje de Deuda por Inversión Social) que ascienden a US\$ 1.600.000 dólares-, la referida Arquidiócesis inicia la ejecución de un proyecto para realizar monitoreo técnico ambiental independiente con asesoría de la facultad de salud pública, de la Universidad San Luis de Missouri y la Mesa de Diálogo de Medio Ambiente; el proyecto se aplica en cinco provincias de la región Junín.

f) Sociedad Civil Organizada (ONG)

Existen otros actores de sociedad civil trabajando en el tema ambiental, como son la Mesa Técnica de Monitoreo Salud de La Oroya (MOSAO), la Red Uniendo Manos Contra la Pobreza, la Mesa de Diálogo Minero, la Red Muqui (www.muqui.org) que está integrada por ONG que brindan apoyo técnico y desarrollan propuestas del ambiente.

Cuadro V.2. Posiciones e intereses de los Actores

ACTORES	OBJETIVOS	
	POSICIONES	INTERESES
Gobierno Nacional	<ul style="list-style-type: none"> — Continuar con su política privatista, recibir dinero de las compañías mineras para distribuirlo a las municipalidades. — Mantener ingresos por tasas e impuestos a la actividad minera. — Mantener la Comisión Nacional de Medioambiente -CONAM- como la instancia de mediación con la sociedad y los grupos organizados. 	<ul style="list-style-type: none"> — Continuar con la aplicación de las políticas neoliberales que si bien dan algún beneficio a la población. Son las transnacionales las principales beneficiarias seguidas de las élites políticas del país (que se beneficia económicamente con las famosas «comisiones» a la firma de las licitaciones). — Tener en «azul» los balances macroeconómicos de fin de año (porque las exportaciones generadas por las mineras alcanzan el PIB). — Buena imagen del país (disminución del riesgo país) para la llegada de nuevos capitales.
Gobiernos locales	<ul style="list-style-type: none"> — Que la población no se enferme. — Aprovechar los recursos naturales con los que cuenta la región. 	<ul style="list-style-type: none"> — Seguir cobrando dinero de los aportes de las empresas.
La población	<ul style="list-style-type: none"> — Respeto de sus derechos a una buena salud, a un ambiente sano. — No seguir enfermándose a raíz de la contaminación de la actividad minera. — Uso racional del agua y de la tierra. 	<ul style="list-style-type: none"> — Alguna posibilidad de poder trabajar o mantener su trabajo en la mina (unos pocos). — Poder «arrancarle» algo de dinero a la minería si es posible para lograr un beneficio personal o familiar. Todo esto con la lógica de: «lo mayor que se pueda en el menor tiempo posible».
Empresas mineras-metalúrgicas	<ul style="list-style-type: none"> — Contribuir al desarrollo económico y social del Perú. — Participar con algunas acciones de ayuda y asistencia (alimentos, materiales de construcción, etc.) de algunas poblaciones vecinas a sus centros de operación. — Mejorar la relación con la comunidad (evitar conflictos violentos). — Continuar con su política extractiva de minerales de acuerdo a lo establecido por la ley (contaminando impunemente del ambiente). 	<ul style="list-style-type: none"> — El interés principal de las grandes transnacionales es la maximización de las ganancias aprovechando el mercado internacional que cotiza a buenos precios metales como el oro, la plata, el cobre, etc. — Aprovechar asimismo la mano de obra barata y el vacío legal en la legislación peruana que deja desprotegido el ambiente y los derechos de los trabajadores.

	<ul style="list-style-type: none"> — Procurar mantener procesos de diálogo con la población y con la sociedad civil organizada. 	<ul style="list-style-type: none"> — Dilatar el tiempo (hacer lo más difícil posible) las transferencias económicas a la población. Seguir con su negocio.
Iglesia Católica	<ul style="list-style-type: none"> — Jugar un rol social en defensa del ambiente y de la población. — Poder ser interlocutor entre empresas y población. — Brindar estudios científicos que demuestren el impacto de la actividad minera y buscar solución a los problemas ambientales. 	<ul style="list-style-type: none"> — El sector más progresista de la Iglesia quiere reivindicar una coherencia (por medio de acciones) con los mensajes que predica. — En las circunstancias del conflicto, representa la única institución fiable. — Legítima así su presencia social y su discurso religioso.
Sociedad Civil (ONG)	<ul style="list-style-type: none"> — En representación de la población, busca ser la interlocutora con el Gobierno y las compañías mineras. — Dar apoyo técnico a la población para la protección de sus derechos. — Brindar propuestas que no dañen el ambiente. 	<ul style="list-style-type: none"> — Con el lema «Minería: Sí, pero no», expresan su interés por una fluida política de inversiones en el Perú pero con condiciones muy claras en materia de protección del ambiente y a los derechos de los trabajadores. — Propuesta de un modelo de desarrollo diferente que va más allá del consumismo y del uso irracional de los recursos naturales. — Legitimarse en lo social como interlocutores válidos.

Fuente: Elaboración propia.

El problema en la Cuenca del Río Mantaro (Región de Junín-Perú) es fundamentalmente económico-ambiental. En lo económico está generado por todo el conjunto de intereses que algunos de los actores tienen en torno a la actividad minera. Por otro lado está el tema de la preocupación por la sostenibilidad ambiental producida principalmente por la explotación inadecuada de los recursos naturales por parte de compañías mineras transnacionales y (aunque en menor grado) de sectores urbanos de la población.

Aplicando el triángulo ABC tenemos (modelo del referido «más allá de Gal-tung», con el doble triángulo):

Cuadro V.3. Triángulo ABC para Empresas mineras y Sociedad Civil

Empresas mineras-metalúrgicas		
Actitudes	Comportamiento	Contradicción
<ul style="list-style-type: none"> — Actitud de superioridad hacia las comunidades rurales y la población indígena. — Espíritu misionero: creen llevar el progreso y el desarrollo a estas comunidades. 	<ul style="list-style-type: none"> — Explotación de los recursos naturales que están presentes en la zona. — Continuar desarrollando actividades económicas (financieras, bolsa, etc.) con la finalidad de recibir el máximo de las ganancias para la empresa y para el territorio sin tener en cuenta las externalidades. — Reducir al mínimo el costo de la actividad desarrollada, para ser competitivos en el mercado ofreciendo materiales o bienes que eliminen la competencia a través de una mayor calidad a un bajo precio. 	<ul style="list-style-type: none"> — No asumen la responsabilidad social y ambiental que les corresponde. — Querer proteger principalmente sus intereses y objetivos económicos.
Sociedad Civil (ONG)		
Actitudes	Comportamiento	Contradicción
<ul style="list-style-type: none"> — Salvaguardar la salud de las personas y hacer valer sus derechos. — Actitud de superioridad hacia la comunidad, porque tratan de imponer su punto de vista. 	<ul style="list-style-type: none"> — Sensibilización de la población sobre los problemas ambientales y sociales que están viviendo. — Acciones de movilización y protesta contra las empresas que están haciendo sus negocios de manera irresponsable. — Realización de estudios científicos, los programas de control, vigilancia y protección de los recursos ambientales del aire, agua y suelo. — Protección de la naturaleza y la reivindicación de los derechos individuales. — Desarrollo de actividades y programas encaminados a recuperar la salud. 	<ul style="list-style-type: none"> — Exigencia a las empresas mineras a tomar su responsabilidad ambiental y social, respetando las normas internacionales de protección y preservación de la naturaleza, y las normas de salud de las personas. — La protección de sus intereses: la salud de la población y un ambiente sano.

2.2. Pronóstico

En la parte referente al pronóstico, podemos destacar dos aspectos: lo negativo y lo positivo.

- a) Pronóstico negativo
 - Los procesos lentos de la «Mesa de Diálogo» pueden llevar al cansancio de la población y llevarla a tomar acciones desesperadas (violentas) con el fin de conseguir algún beneficio económico de las mineras.
 - Si se dan situaciones de violencia de parte de la población se cerrará el diálogo Minerías-Población-Gobierno. Sucederá entonces que el Gobierno tendrá que hacer uso de las fuerzas armadas para imponer el orden en aras de la defensa de la propiedad privada (mineras) y en base a los acuerdos que con ellas celebró.
 - A la represión la población reaccionará con más violencia, desarrollándose así una escala de la violencia.
 - Esta situación representa una derrota tanto para el gobierno y para la población con una ventaja para las mineras en cualquiera de los casos: ya sea si el gobierno impone el orden por la fuerza o si no lo logra, siempre quedará la posibilidad de marcharse a buscar otros países donde invertir sus capitales, ciertamente recibiendo una millonaria indemnización del gobierno peruano por haber incumplido su parte en el contrato (seguridad, garantías, etc.).
- b) Pronóstico positivo
 - De continuarse con las Mesas de Diálogo: posibilidad de negociar algunos aportes económicos de las mineras para el desarrollo de la población: salud, educación, infraestructuras, etc.
 - Posibilidad de lograr algunas leyes de protección del ambiente y de las comunidades locales.
 - Consolidación de un movimiento social de los afectados por las actividades mineras.
 - Presentación de casos de contaminación en la sangre de los niños a tribunales internacionales o ante los jueces de los países de donde provienen los capitales.
 - Que el gobierno asuma la defensa de sus ciudadanos no de las transnacionales.

2.3. Terapia

Para analizar la terapia, siguiendo el resumen del Método Transcend, sería el siguiente:

Figura V.5. Método Transcend

	Todo	[2] (0,1)		[5] (1,1)
Minería	Algo		[4] (½, ½)	
	Nada	[3] (0,0)		[1] (1,0)
		Nada	Algo	Todo
		Sociedad Civil (ONG)		

[1] y [2] un lado prevalece: ¿Quién gana? / ¿Quién pierde?

[1] *Prevalecen las mineras*: Seguir trabajando y realizar sus actividades en zonas no asumiendo sus responsabilidades y no haciendo caso a las normas establecidas por la legislación internacional, a pesar de las protestas y manifestaciones de parte de la población y de las organizaciones de la sociedad civil. Seguramente habrá casos de abierta confrontación y enfrentamiento, pero las empresas seguirán manteniendo intacto su comportamiento sustentándose en las leyes nacionales que las protegen y en los acuerdos estipulados con el gobierno peruano.

[2] *Prevalece la sociedad civil organizada*: Mediante presiones locales e internacionales prevalece la Sociedad Civil (ONG), logrando que las empresas se ajusten a las normativas nacionales e internacionales de cuidado del ambiente. Esto ciertamente afectará enormemente sus intereses económicos dado que deberán invertir mucho más en la recuperación de los suelos, procesamiento de los residuos. Lo más probable es que en este clima hostil las compañías decidan mudarse a otro país que les ofrezca «condiciones más favorables», dañando por ende a la economía nacional.

[3] *Ni uno ni otro, abandono/retirada*: *Empresas minero-metalúrgicas*: el cese de actividades en el territorio, lo que deja un gran vacío económico para toda la población del Valle y de todo Perú tal vez se desplazan a trabajar en otras áreas donde no serán cuestionadas por llevar a cabo sus actividades. *Sociedad Civil (ONG)*: el abandono de su posición «contra» **las minas, por cansancio, impotencia**, por la poca colaboración del gobierno y de la población; con el consecuente cese de sus actividades destinadas a sensibilizar a la población y de demostración y

protesta contra las empresas, cierta indiferencia ante los problemas que enfrenta el ambiente y la salud de la población.

[4] *compromiso/negociación: Empresas Minero-metalúrgicas*: las empresas cambian tecnologías en la medida de reducir las emisiones buscando adecuarse a las normas establecidas a nivel internacional. Las empresas minero-metalúrgicas aceptan el pedido de la población y de las autoridades locales y otorgan una cantidad de dinero a los gobiernos locales. La Sociedad Civil (ONG): la sociedad civil se hará cargo de las obras y proyectos para la descontaminación del ambiente y recuperar la salud de las personas que están enfermas a causa de la contaminación. El gobierno peruano usando fondos públicos y privados (mineros) decide implementar programas de protección del ambiente y de la salud de la población en las zonas de operación de las mineras.

[5] *Trascendencia (terapia)*:

Pasos previos para buscar el diálogo «cara a cara»:

- La superación de las barreras que impiden el diálogo entre las partes, a partir de un conocimiento más profundo entre los dos actores. La sociedad civil puede mostrar su trabajo para poner de relieve los problemas ambientales, la contaminación del agua, el aire y el suelo, con los respectivos efectos en la agricultura y ganadería; así mismo la empresa podría hacer conocer las actividades realizadas dentro de la empresa.
- Visto que los dos actores en conflicto tienen objetivos en común, como el desarrollo de la zona, la preocupación por la salud de las personas, etc., es importante explicitarlos para evaluar juntos y críticamente los medios utilizados.
- Para ello se tendría que potenciar y ampliar la instancia de coordinación y concertación creada en marzo de 2007 llamado «Mesa de Diálogo de la Cuenca del Mantaro». Esta cuenta con la participación de representantes de colegios profesionales, gobierno regional, instituciones públicas, ONG regionales, sector privado (pocos) como Perú Cooper y Volcán. Es hasta el momento la instancia que estaría dando una válvula de escape a esta olla de presión.
- Fortalecimiento y conscientización de las organizaciones sociales de base (formación de líderes y creación de redes).
- Realizar un adecuado control social o vigilancia para que los compromisos públicos y privados se cumplan. Esto supone fortalecer capacidades de incidencia, integrar y hacer sinergias con otras instituciones y redes que realizan un trabajo en diversas zonas del valle.

Por último,

- *Haciendo algunas cosas juntos*: realización de algunos estudios de impacto ambiental conjuntos (población, mineras, sociedad civil y autoridades políticas) para poder tener una mirada global e imparcial de los efectos de las actividades mineras sobre el ambiente y sobre la salud de las personas. *Sociedad Civil organizada*, compañías mineras y población participan en proyectos de reforestación de sus zonas. *Mineras y Sociedad Civil se comprometen* a desarrollar un proyecto de mejoramiento de suelos para el desarrollo de una agricultura biológica y cooperativas pecuarias para la producción de carne. *Mineras y Sociedad Civil deciden tener un programa de reuniones* donde reflexionaran juntos el marco jurídico legal de las concesiones mineras.
- ¿Qué nos dice la *paz neutra*?:
 - Organización de pequeñas comunidades locales, no necesariamente distribuidos por zonas territoriales sino por pertenencia cultural.
 - Posible organización política similar *all'omnicrazia* (Aldo Capitini), con poder descentralizado, lo que hace posible la participación en la vida política del conjunto de la población, o principio de *subsidiaridad* (creado por el Papa Pío IX).
 - El abandono del principio maquiavélico: la ética y la influencia moral deben formar parte de la política y la economía, llevando adelante decisiones responsables y coherentes.
 - *Ecosviluppo*, una buena relación entre el hombre y la naturaleza: la sensibilidad y la protección del ambiente, uso eficiente de los recursos, el ajuste de todas las actividades humanas para la sostenibilidad del ambiente.
 - Una estrategia de desarrollo que se interese «de las personas y no de las cosas» y que ponga de relieve el potencial de cada comunidad.
 - Búsqueda de una equitativa redistribución de la riqueza y los recursos.
 - Estrategia de la autosuficiencia: confían en sus propias fuerzas (*Self reliance*, Galtung), sobre la base del principio de reciprocidad y cooperación leal entre las comunidades.
 - Una economía de subsistencia que no se funda en el ánimo de lucro, pero que tenga cuidado en satisfacer únicamente las necesidades de pocos miembros de cada comunidad.
 - Para vivir una vida sencilla de subsistencia, sólo satisfacer las necesidades primarias (básicas) y secundarias, pero no las necesidades de lujo (las nuevas necesidades que se crean con la sociedad de consumo masivo), pensar menos en la acumulación de las riquezas como el único objetivo de la existencia humana.

- Educación organizada a nivel local, dentro de cada comunidad.
- Desarrollo del hombre-persona: dar espacio, en la vida cotidiana, la espiritualidad y la religiosidad (no siempre cristiana).

Esta visión puede dar una orientación para la solución a los problemas económicos y ecológicos a través de una economía de subsistencia y la autosuficiencia según la propuesta de desarrollo *self reliance* de Galtung, las cuestiones ambientales a través de ecodesarrollo y una nueva relación entre el hombre y la naturaleza, a las personas con justa redistribución social y los políticos a través de la *omnicrazia*.

3. ESTUDIO DE CASO: LA VEGA DE GRANADA

En este apartado pretendemos construir una alternativa que conecte la paz con la ecología, buscando puntos de encuentro con el ejemplo de la Vega de Granada. Muy importante, que todos estos marcos teóricos puedan ser concretados en espacios locales concretos. Aquí proponemos aspectos positivos para desarrollarse en la Vega de Granada:

- *En primer lugar*, se trataría de concretar algunas reflexiones que nos animan la *globalización perfecta* que nos defienden, a lo *local imperfecto* que pueda configura algunas ideas de implementación que nos ayuden a vivir en un mundo mejor (Jiménez, 2004a y 2009a). Todo esto, sin olvidar que nos movemos dentro de una concepción de *Investigación para la paz* (Transformar conflictos para buscar la paz), desde una visión de Antropología ecológica intentando conectar con la ecología simbólica que siempre nos resulta difícil.
- *En segundo lugar*, sería conveniente concretar la realidad de Granada, en especial referencia a su contexto, que importancia puede tener la Vega de Granada para su entorno. Una forma pormenorizada que incide en un desarrollo endógeno de un territorio concreto.

Enfrentarse a un territorio concreto (en nuestro caso la Vega de Granada) desde la Investigación para la Paz «*Peace Research*», desde la Geografía crítica y una Antropología ecológica nos obliga a diagnosticar la Vega de Granada desde opciones *inter y trasndisciplinarias o multi-inter y transcultural*. Desde una nueva concepción, de enfrentarse a la realidad de los conflictos planteamos las alternativas de un desarrollo positivo y constructivo. Un antropólogo que se convierta en un Trabajador de la paz, investigador en definitiva social, no sólo es capaz de poner encima de la mesa los hechos específicos, sino, que además es capaz de realizar propuestas y alternativas a un modelo de Vega más justo y perdurable. Plantear los conflictos de un territorio (intereses, percepciones, valores y satisfacer necesidades), consti-

tuye un esfuerzo de presentar algunas alternativas de crear y articular estrategias espaciales que nos ayuden a concretar los espacios y realidades más coherentes de un entorno metropolitano, en nuestro caso la Vega de Granada.

3.1. Globalidad *versus* Local

3.1.1. Desde lo global a lo local

Todo planteamiento de desarrollo debe estar enmarcados en una visión global que nos pueda ayudar a entender la importancia de lo local en nuestra vidas como seres humanos que buscamos la felicidad. Enumerar patologías, problemas y conflictos en nuestro contexto puede resultar un ejercicio de erudición académica, sin embargo, estos problemas locales están relacionados con otros problemas, más concretos y específicos que se unen a los planteamientos de *mundialización* o *globalización* (Castells, 1998; Veliz, 1999) que puede hacernos perder, en última instancia, una visión local imprescindibles para nuestra convivencia solidaria, cooperativa y pacífica.

La globalización como estrategia homogeneizadora del capitalismo, es un instrumento que nos debe ayudar a entender mejor nuestra propia realidad. Esta realidad es concretar como las Instituciones y los Organismos que dentro de nuestra sociedad construyen la paz, y que nos ayudan a entender mejor la realidad en la que nos insertamos día a día. Estas ideas, cuando son referidas a una ciudad, en nuestro caso a la ciudad de Granada, les pueden ayudar a comprender mejor cómo se construye la Cultura de paz dentro de nuestra ciudad.

La pregunta resulta obligada: *¿Cómo insertar la Vega de Granada en la globalización?* Las sociedades contemporáneas que conocen de las transformaciones vertiginosas, centradas esencialmente sobre datos económicos y dominados por lo económico. En un mundo global y único (por lo del pensamiento único), debemos pensar como enfrentarnos a esta realidad. La realidad puede ser estudiada, analizada y diagnosticada a través de prácticas (conocer, para transformar la realidad desde la utopía) social en el espacio. O, mejor aún, desde el territorio habitado por seres humanos.

El mito por excelencia del ser humanos, es el *territorio* y el nos construye y nos forma nuestra propia *identidad*. Plantear el territorio es plantear una nueva forma de pensar que tenga vocación territorial. Leer el territorio, escuchar a la gente, sintetizar la complejidad en un escenario que evoluciona, apoyar aquí y ahora lo pequeño es hermoso, que conduce en la dirección deseada de cada ser humano.

Hoy los problemas de este mundo ya no pueden entenderse en toda su profundidad si no es por medio de un satélite, o mejor aún la Vía Digital, etc. Al *pen-*

samiento único, a la economía globalizada, a la información total corresponde un nuevo ojo divino, que en lugar de estar encapsulado en un triángulo equilátero como en la Biblia, lo está dentro de un artefacto. Hoy el individuo se confunde con el género, la unidad con el todo, la esencia con la superficie, etc., es decir, no somos capaces de entender que significa el todo y la parte. Y, mucho menos ser capaz de interrelacionar.

Además, el pensamiento único, a fin de cuentas, no es muy distinto del sistema mitológico secularmente utilizado por la gran derecha para expresarse (y dominar) sin necesidad de autopronunciarse. Todo esto, es un pensamiento construido a base de combinar astutamente aquellas figuras retóricas que un buen día de los sesenta delató Barthes:

- La tautología (el mercado es el mercado, Maastrich es Maastrich),
- El ninismo (ni Estado ni anarquía, ni laico ni confesional, ni individual ni social),
- La ausencia de Historia (la poshistoria, la posmodernidad, la posindustria, lo postodo).
- La invención de nuevas mayúsculas trascendentales que se identifican con el nuevo orden natural (la inflación, la globalización, el Banco Mundial, el FMI, la Bolsa, Bretón Woods, la eficacia, la excelencia), y así sucesivamente (Jiménez, 2009a).

Por ello, desmitificar el pensamiento único exige un tipo de crítica que rechace el sistema cerrado de la nueva mitología totalizante. Utilizar justamente las contrafiguras del pensamiento único: la modestia como método, el mestizaje como proyecto, la duda como motor de búsqueda, la racionalidad ilustrada como euromoneda alternativa y el pluralismo democrático como única utopía libre.

La globalización no es ninguna desgracia, sino todo lo contrario: *ofrece más oportunidades que riesgos; el miedo a la globalización ha sido utilizado en numerosas ocasiones por algunos gobiernos como un 'monstruo' para aplicar políticas impopulares, llenas de sacrificios sin contraprestaciones*. Sin embargo, los problemas fundamentales, como el desempleo, son de carácter endógeno, y necesita políticas económicas diferentes y amplias reformas en el mercado de trabajo y en la política social. La globalización necesita de reglas de juego, de un marco organizativo que últimamente reclaman ya hasta los neoliberales en contacto con la realidad (Lafontainen y Müller, 1998).

Las nuevas tecnologías ni crean ni destruyen empleo: lo transforman. Sólo la información y la tecnología están globalizados (Castells, 1998). Una economía global no es lo mismo que una economía mundial o que una economía fuertemente internacionalizada. La mayor parte de la gente en el mundo no trabaja en empresas

globales. Se calcula -que entre el ochenta y el noventa por ciento de la mano de obra mundial trabaja en los mercados locales.

Estos planteamientos nos obligan a enfrentar la *dimensión global* y la *dimensión local* (Población + Territorio). El territorio, debe tener los siguientes elementos:

- Función logística, es decir, estratégica frente al territorio.
- Conservación.
- Desarrollo.
- Participación.
- Compromiso.

Estos cinco elementos son esenciales si queremos construir un futuro que nos ayude a comprender mejor la realidad de las ciudades y la realidad de los elementos que nos ayuden a comprender mejor como funciona el territorio que nos rodea. No se posible plantear alternativas si no entendemos estas ideas previas, las entendemos y participamos de ellas, ya que la teoría sin práctica es reflejo de una falta de reflexión por parte de los elementos que nos ayuden a entender mejor la realidad.

A todo ello, debemos añadir el análisis factorial de la Geografía, Sociología o Antropología Social, Psicología Social, etc., que suele presentar las siguientes estructuras que nos ayudan a entender de la mejor forma posible el paisaje. Se suelen presentar con la formación de los siguientes espacios más concretos:

- Espacio físico, o soporte.
- Espacio social (económico + familiar + étnico).

Toda nuestra realidad y existencia se encuentra inscrita en el «*tiempo*» y en «*espacio*», como señalaba Inmanuel Kant en su *Crítica de la Razón Pura*; todo lo que no se circunscribe a estas dos condiciones no existe para el conocimiento. Por ello, es necesario realizar una crítica a todas las descalificaciones del espacio que se han realizado a lo largo de los últimos tiempos. *El espacio es lo que estaba muerto, fijado, no dialéctico, inmóvil*. Por el contrario, el tiempo era rico, fecundo, vivo, dialéctico (Foucault, 1992). *El espacio se olvida muchas veces, es un todo único, sistémico y dialécticamente interactivo y mutante que requiere planificación holística e integrada (trans-disciplinar)* (Jiménez, 2004a).

3.1.2. Desde lo material a lo simbólico: ¿cómo recuperar lo simbólico?

Dos aspectos a tener en consideración:

a) Comprender la globalización

La globalización nos conduce a nuevas formas de consumir, producir y de vivir, etc., que van a generar distintos efectos sobre la conciencia de los seres huma-

nos. Sin embargo, la conciencia suele construirse con todo un conjunto de conceptos: «aldea global», «economía mundo», «sistema mundo», «sociedad mundo», «ciudad global», y «mundo sin fronteras», etc.

Hoy, la globalización como estrategia homogeneizadora del capitalismo, es un instrumento ideológico que tienen un lenguaje propio. Es decir, «los materiales de una ideología son el lenguaje y sus manifestaciones prácticas, denominadas discursos». Por ejemplo, *¿cómo insertar una ciudad en la globalización?* Pipitone (2005), dice: 'La ciudad es espejo y espacio de interacciones abiertas'. Es decir, la cultura de lo urbano y de lo rural en sus diferentes matices, son categorías explicativas que expresan el mundo del sistema, como lecturas abstractas del entorno social.

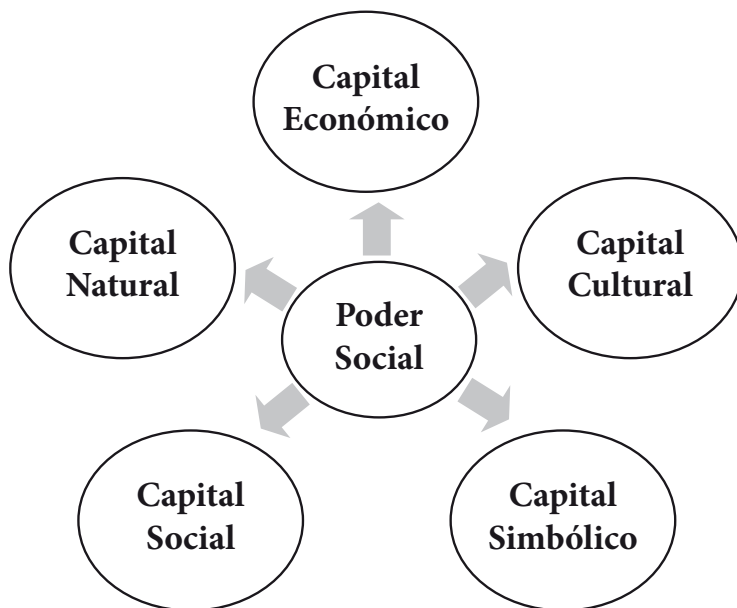
La globalización no es ninguna desgracia, sino todo lo contrario: ofrece más oportunidades que riesgos, nos dice Manuel Castells. Como señala Edgar Morin: «El desarrollo ignora lo que no es calculable ni mensurable, es decir, la vida, el sufrimiento, la alegría, el amor. Concebido únicamente en términos cuantitativos, ignora las cualidades: las cualidades de la existencia, las cualidades de la solidaridad, las cualidades de la vida, [...] ignora la donación, la magnanimidad, el honor, la conciencia» (Morin, 2005: 175).

b) Trabajar con el concepto de capital simbólico

En la teoría del capital simbólico de Bourdieu, los conflictos remiten a la idea de distinción. Estas posiciones, los distintos capitales, son también relacionales, es decir, interdependientes: se necesitan los unos a los otros para conformarse, sin embargo, Pierre Bourdieu habla de los campos «universos sociales relativamente autónomos». Es decir, el poder se puede definir según el volumen de capital que se posea, ya sea en bienes o dinero líquido -capital económico-, las redes de contacto -capital social-, las credenciales educativas y bienes culturales que se tengan -capital cultural-, y el nivel de legitimación que se le reconozca a estos capitales -capital simbólico-.

En la Figura V.6., concretamos la suma de los capitales: económico + cultural + social + simbólico. Nosotros añadimos el *capital natural*, consideramos que Bourdieu sólo trabaja en la esfera de los individuos y la sociedad y pensamos que los elementos naturales deben estar presente dentro las estructuras del poder social.

Figura V.6. Relación entre capital y poder



Fuente: Elaboración propia a partir de Bourdieu (2007).

En el capó que nos ocupa, tiene particular importancia el concepto de capital simbólico, para nuestra concepción de *Paz gaia* y *Paz ecológica*. Para Bourdieu,

«El capital simbólico es una propiedad cualquiera, fuerza física, valor guerrero, que percibida por unos agentes sociales dotados de las categorías de percepción y de valoración que permiten percibirla, conocerla, se vuelve simbólicamente eficiente, como una verdadera fuerza mágica: una propiedad que, porque responde a unas expectativas constituidas, a unas creencias, ejerce una especie de acción a distancia, sin contactos físicos» (Bourdieu, 2007: 179-193).

El capital simbólico (Bourdieu pone como ejemplo, entre otros, el «honor», en las sociedades mediterráneas) sólo existe en la medida que es percibido por los otros como un valor. Es decir, no tiene existencia real, sino un valor efectivo que se basa en el reconocimiento por parte de los demás de un poder a ese valor, por así decirlo.

Es decir, para que un valor sea percibido como tal, se generan toda una serie de acciones cuya función es la construcción de la creencia que perciba, reconociéndolo, el valor. Sólo así puede funcionar el concepto de capital simbólico.

c) Explotación de la cultura

Hoy la cultura se ha convertido en un tipo de mercancía. La categoría de «rendimientos monopolistas» es una abstracción tomada del lenguaje de la economía

política. Interpretado adecuadamente puede generar ricas interpretaciones de numerosos dilemas prácticos y personales que surgen en el nexo entre globalización capitalista, avances político-económicos locales y evolución de significados culturales y valores estéticos (Harvey, 2005: 45).

El rendimiento monopolístico se da cuando un agente social puede percibir un flujo ampliado en un tiempo extenso en virtud de un control exclusivo sobre cierto ítem directa o indirectamente comercializable que es, en algunos aspectos fundamentales, únicos y no reproducibles. Por lo tanto, permite extraer rendimientos monopolísticos de los que desean usarlos. Por ejemplo, en el reino de la producción, es el viñedo que produce vino de calidad extraordinaria, que puede ser vendido a precio monopolista.

Otro ejemplo de capital simbólico puede ser el que se mueve en el campo de la gastronomía. Este campo, que está apoyado en el concepto de capital simbólico, tiene sus propios agentes, como: críticos de la gastronomía, restaurantes, coordinadores de cursos de gastronomías, etc., el precio que se paga por cenar en un buen restaurante, donde este capital puede incorporar las clases altas o a la población con menos recursos.

La ventaja de la localización en un territorio sería la centralidad (para el capitalista comercial) en relación con, digamos, la red de transportes y comunicación o la proximidad de la red hotelera. Es decir, no es el terreno, el recurso o la localización o el servicio producido por medio de ese uso.

d) Precio del monopolio

Por ejemplo, un viñedo (con su *chateau* único y su belleza localización física) famoso por sus vinos puede comercializarse directamente por un precio monopolístico). Es la singularidad, por ejemplo, de un Picasso o de un lugar lo que produce, aquí la base del precio monopolístico.

La categoría de rendimiento monopolístico contiene dos contradicciones:

- *Primero*, aunque la singularidad y la particularidad sean fundamentales para la definición de «calidades especiales», la exigencia de valor comercial significa que ningún ítem pueda ser único o especial hasta el punto de estar completamente fuera del cálculo monetario. Por ejemplo, un Picasso tiene que tener un valor en dinero, los edificios históricos, los monumentos antiguos, muchos de ellos son incluso difíciles de comercializar indirectamente.
- *Segunda*, Europa intenta re proyectarse según los modelos *Disney* (y no sólo en beneficio para turistas estadounidenses). Aquí se encuentra el núcleo de la contradicción, es decir, cuanto más se *disneyfica* Euro-

pa, menos única y especial es. Por tanto, la homogeneidad insípida que provoca la pura mercantilización acaba con las ventajas monopolísticas (Harvey, 2005).

La competencia, como Marx observó, tiende siempre al monopolio (o al oligopolio), simplemente porque la supervivencia del más apto en la guerra de todos contra todos elimina a las empresas más débiles.

e) Monopolios naturales

La cuestión es cómo conseguir garantizada por los llamados «monopolios» de espacio y localización y la protección política de las fronteras y las tarifas nacionales se ha reducido drásticamente, cuando no eliminado. Por ejemplo, el conocimiento de los vinos y la degustación «adecuada» son, a menudo, signo de clase y analizable como una forma de capital «cultural» (como diría Bourdieu).

Bourdieu a quien debemos el uso general de tales términos, las restringe desgraciadamente a los individuos, nosotros creemos que las formas colectivas (la relación de los individuos con sus formas colectivas) pueden tener un interés mayor (Harvey, 2005: 51).

El capital simbólico colectivo vinculado a nombres y lugares como París, Atenas, Nueva York, Río de Janeiro, Berlín, Roma es de gran importancia y da a esos lugares grandes ventajas económicas en relación digamos con, Baltimore, Liverpool, Murcia, Granada, etc. En estos ejemplos Harvey (2013) acuña la idea de «capital simbólico colectivo», para referirse cómo en la ciudad neoliberal se mercantiliza la cultura, los monumentos, el patrimonio cultural, la historia, las tradiciones, etc., todo se convierte en mercancías y/o en imanes para atraer el capital global.

El problema de estos últimos lugares es elevar su capital simbólico y aumentar sus marcas distintivas para dar un fundamento a sus reivindicaciones de singularidad para producir rendimientos monopolísticos.

Nosotros intentamos añadir y pensar, además de acumular marcas distintivas y capital simbólico colectivo en un mundo altamente competitivo en el que vivimos. Por eso, la Vega de Granada como patrimonio cultural se ha convertido en un nudo en el que se cruzan y encuentran mercados, consumidores, administración pública, comunidades y regiones, convirtiéndose en un campo de luchas debido a su capacidad para concentrar capital simbólico, canjeable tanto a nivel político como económico.

3.1.3. *El conflicto del paisaje del Área Metropolitana de Granada*

Dadas las características del terreno en el Área Metropolitana de Granada, consideramos que el valor agrícola de los terrenos de la Vega de Granada debe ser un factor determinante a la hora de valorar su aptitud para otros usos como los

urbanos que no deban necesariamente situarse allí ya que la Vega ha sido el substrato cultural o económico y la razón de ser de la ciudad de Granada y de los asentamientos humanos de la Comarca, habiendo conocido épocas de gran esplendor con el desarrollo de cultivos como la remolacha, el tabaco, etc., que si bien hoy se encuentran en cierta crisis, no debemos suponer que en un futuro próximo no surjan nuevos horizontes para estos u otros cultivos.

Así, llegamos a la conclusión de que los mejores terrenos de la Vega debe ser preservados de usos que no estén íntimamente ligados a las explotaciones agrícolas, debiendo cortarse la invasión de la Vega de Granada por las edificaciones de todo tipo, incluyendo las viviendas unifamiliares camufladas como explotaciones agrícolas, ya que dada la proximidad de núcleos de población, no se hace necesario construirse una vivienda en el propio terreno para explotar 4 ó 5 marjales (un *marjal* de tierra corresponde a 528 m²), y que en muchos casos suele tratarse de segundas residencias.

Una vez delimitada la zona de interés agrícola, sólo la topografía, orientación y estabilidad de los terrenos nos pueden condicionar a la hora de delimitar el territorio más apto para posibles asentamientos urbanos. Habrá que considerar en cada núcleo de población el terreno necesario para su crecimiento potencial ya que tampoco podemos colapsar a municipios que, como *Santa Fe*, se encuentran rodeados de buenos terrenos de Vega, (sin olvidar las viviendas desocupadas y los numerosos solares sin urbanizar en el interior de muchos municipios). De igual forma, se ha de dividir el terreno, según su pendiente, como apto para asentamientos de tipo vivienda unifamiliar o apto para cualquier tipo de asentamientos constituyendo, el primero una franja que desde el Chaparral, al Norte, llega a Granada y posteriormente al Sur pasando por *Huétor Vega*, *Cájar*, *La Zubia* y *Ogíjares* y estando limitado el segundo por la franja anterior y los terrenos con mayor valor agrícola.

En el caso de los secaderos de tabaco existe una amplia gama de soluciones dentro de la misma tipología que abarca desde las formas más primitivas a base de madera y elementos vegetales (abundan en la zona de *Vegas del Genil*), hasta los más sofisticados que incluyen elementos decorativos cerámicos en sus fachadas pero que conservan la tipología muy controlada por la funcionalidad de la edificación; dentro de este último grupo, hay valiosos ejemplos en toda la zona destacando el existente a la entrada de *Alhendín* y en otros *Pinos Puente*, *Santa Fe*, *Atarfe*, etc., (incluso en el mismo casco urbano), etc., que si en algún momento fueran abandonados de su uso, serían recuperables para usos comunitarios como equipamiento social de los que carecen la mayoría de los municipios de la Vega de Granada (Junta de Andalucía, 1999: 345-568).

En el caso de los núcleos urbanos existentes, será precisa una política de conservación de la imagen urbana, ya muy deteriorada, que constituye parte de la iden-

tividad y de la memoria colectiva de los habitantes de la Vega de Granada. De todos modos son pocos ya los municipios que conservan alguna tipología arquitectónica propia, puesto que la mayoría de las viviendas o se fabrican en cadena (V.P.O.) siguiendo tipologías homogeneizantes o las que se construyen a gusto de propietario tampoco suelen tener muy en cuenta las características ambientales del área metropolitana de Granada (quisiéramos recordar una desgraciada moda, no muy extendida aún, de edificaciones con tejados alpinos cuya fisonomía y funcionalidad en esta zona resulta totalmente «aberrante».

Por otra parte, los procesos de renovación de los núcleos consolidados han obedecido fundamentalmente a motivaciones especulativas, propiciando la progresiva destrucción y posterior densificación de las zonas centrales de las poblaciones. La congelación de alturas y volúmenes en dichos núcleos y la conservación de usos públicos puede ser uno de los instrumentos a utilizar para preservar los conjuntos urbanos ya consolidados, sin necesidad de redactar planes especiales en los mismos, cuyo mayor interés reside, no en la excepcional calidad de sus elementos singulares, sino en el conjunto armónico de espacios públicos-privados y en la distribución de alturas de las edificaciones, para no convertir el conjunto del área metropolitana en una sucesiva y masificada de edificios elevados.

No está de más recordar que nos encontramos en un área con problemas de sequía, y que la elevación en altura de los edificios supone una necesidad de mayor presión en el abastecimiento de agua (casos de *Maracena* o *Alhendín*, con depósitos elevados), lo que conlleva un aumento de pérdidas por fugas y roturas en la red de abastecimiento de agua, elemento que debiera ser considerado en la planificación urbana no sólo de los municipios sino incluso y con más motivo en la capital granadina (y en general en aquellas áreas con problemas de sequía), completando estas medidas con otras de protección más específicas como pueden ser la declaración de monumentos Locales y Provinciales, instrumento poco utilizado y que puede resultar de gran utilidad para la protección de edificios o ámbitos urbanos para los que una declaración de Monumentos Nacionales pueda resultar excesiva.

En Granada capital y Santa Fe, consideramos necesario completar el Planeamiento con Planes Especiales de Protección, figura que en Granada ya ha sido utilizada para varios sectores y está en vías de ampliarse al conjunto del núcleo urbano, si bien es preciso constatar la urgencia existente para tomar medidas concretas evitando en el futuro que instrumentos útiles como el Catálogo redactado, pierdan su efectividad por cumplirse los plazos legales de su vigencia sin haber progresado en la elaboración del correspondiente Plan Especial.

Indudablemente, a parte de las medidas aquí propuestas y que suponen la potenciación de una serie de instrumentos legales tendentes a la Protección y Conservación de los elementos paisajísticos, productivos, urbanos y ambientales de

interés, sería precisa una política coherente que respaldara dicha legalidad con ayudas económicas que eviten el deterioro de dichos valores y, por supuesto, una labor de concienciación ciudadana para que el tema sea asumido como propio por todas las entidades públicas, asociaciones, etc.

En cuanto a las zonas industriales, hemos situado los principales focos industriales existentes que deben ser potenciados evitando, como en el caso de los asentamientos urbanos, la invasión de terrenos con valor agrícola, si bien, en zonas como *Santa Fe*, hay que prever áreas para industrias de almacenaje y derivados de los productos agrícolas, que empiezan a tener ahora cierto auge.

Los Polígonos Industriales de *Albolote* y *Peligros* se encuentran en expansión habiendo dado lugar a otros centros no planificados que han crecido en *Atarfe*, *Maracena* y *Pinos Puente* y que deberán ser reordenados en el nuevo planeamiento. Así mismo, la zona de Armilla y con ella *Las Gabias* y *Alhendín* tiene un creciente desarrollo en este sentido y en general, todos los municipios aspiran a albergar algunas industrias si bien, no contaminantes que puedan proporcionar puestos de trabajo y un cierto desarrollo económico de las zonas más deprimidas. En este sentido habría que promocionar la industria agroalimentaria, de transformación, de carácter disperso y en pequeñas factorías artesanales, ente la proximidad de las materias primas, y las potencialidades de desarrollo que conlleva.

Sin embargo, al igual como se ha señalado anteriormente, hemos considerado oportuno para introducir algún matiz más que nos sirva para completar los estudios de los valores ambientales (paisajísticos, ecológicos, urbanos e históricos-artísticos) en orden a su conservación y protección. Se trataría de realizar una síntesis de las posibles actuaciones en orden a la protección y puesta en valor de los mencionados valores ambientales.

Se debe resaltar, en un primer lugar, el estado de progresivo deterioro del paisaje y el patrimonio urbano en toda el área metropolitana de Granada. La Vega de Granada, como elemento más significativo y coherente con el área metropolitana, se está viendo en las últimas décadas invadida masivamente por todo tipo de edificaciones: barrios enteros como el Zaidin, La Chana, Camino de Ronda, etc., avanza hacia la Vega; Polígonos Industriales en todos los municipios de la corona metropolitana; y, por último, multitud de viviendas unifamiliares de segunda residencia, disfrazadas (en unos casos) de explotaciones agrícolas.

Por otra parte, a pesar de haber calificado el mejor suelo agrícola como de protección, han proliferado las viviendas unifamiliares planteadas sobre una unidad mínima de cultivo y camufladas como viviendas agrícolas descaradamente ya que en los proyectos que formalmente respondían a una tipología diferente, se daba el carácter rural a base de la denominación de las distintas piezas, llegando a llamar

almacén de aperos al garaje o alberca a la piscina. Por otra parte, las urbanizaciones han proliferado de tal forma a través de Planes Especiales, que cada municipio de la corona metropolitana tiene alguna urbanización de tal magnitud que puede llegar a superar al núcleo principal.

Con lo expuesto, creemos se hace patente la necesidad de un planteamiento decidido y eficaz de cara a la protección de la Vega de Granada, que quizás se podría ampliar por una parte al piedemonte de la Sierra donde ciertas explotaciones como las canteras de *Cájar* están provocando su degradación y por otra a zonas como el Pantano de Cubillas que pueden constituirse en zonas de recreo y esparcimiento pero que exigen un control que las preserve de su potencial deterioro.

En cualquier caso, debe de partirse de criterios de protección y puesta en valor suficientemente amplios considerando en la Vega tanto el valor el suelo agrícola y del paisaje como el de las edificaciones tradicionalmente vinculadas a dicho uso como caserías y secaderos de tabaco, que constituyen una muestra de excepcional interés en la adaptación de las soluciones arquitectónicas al medio, al uso, y a la economía y simplicidad de medios constructivos.

En el caso de los secaderos de tabaco existe una amplia gama de soluciones dentro de la misma tipología que abarca desde las formas más primitivas a base de madera y elementos vegetales (abundan en la zona de *Vegas del Genil*), hasta los más sofisticados que incluyen elementos decorativos cerámicos en sus fachadas pero que conservan la tipología muy controlada por la funcionalidad de la edificación; dentro de este último grupo, hay valiosos ejemplos en toda la zona destacando el existente a la entrada de *Alhendín* y otros: *Pinos Puente*, *Santa Fe*, *Atarfe*, etc., que si en algún momento fueran abandonados para el uso de secaderos, serían recuperables para usos comunitarios como equipamiento social del que carecen de suficientes instalaciones la mayoría de los municipios del área metropolitana de Granada.

3.2. Alternativas de desarrollo para la Vega de granada

La conservación de la Vega de Granada es una necesidad de la sociedad granadina. Queremos en este apartado señalar someramente las razones por las que el Área Metropolitana de Granada debe seguir manteniendo una cierta calidad ambiental, defendiendo su Vega, y que son entre otras razones podemos señalar las siguientes (Jiménez, 2004a y 2009a):

- a) *La Vega encierra valores históricos y culturales.*
- b) *Es un factor de calidad ambiental.*
- c) *Es un referente del nivel cultural.*

- d) *La Vega tiene las mejores tierras agrícolas de la provincia, situadas junto a los consumidores.*
- e) *Conservar la Vega de Granada es tomarse en serio la creación de una cultura del territorio, un buen ejemplo para los municipios vecinos menores.*
- f) *Desarrollar la Vega y mantenerla, es un ejemplo de buena gestión.*
- g) *Crear territorio con capacidad de competir.*
- h) *La Vega es una barrera física que evita la conurbación urbana.*

Estos ocho puntos los consideramos de gran importancia, ya que las constantes modificaciones puntuales que están acabando con el paisaje agrario de la Vega de Granada, sería necesario introducir un conjunto de medias que nos sirvan para poder salvar el territorio de la Vega de Granada y el que quede en los municipios limítrofes.

La financiación de los municipios del área metropolitana no puede ser a costa de un desarrollo irracional del sector inmobiliario como ha sucedido desde el año 2000 al 2008 dónde ha estallado la burbuja inmobiliaria, que acabe destruyendo uno de nuestros principales patrimonio como es el territorio y el paisaje; ello va a repercutir directamente en nuestra calidad de vida y en el deber que tenemos de conservar lo que nos han dado y la memoria histórica para poder legarlo a nuestros hijos.

En los últimos quince años hemos urbanizado, y con ello destruido el territorio agrario de la Vega de Granada más que en todas las anteriores generaciones que nos precedieron desde que el ser humano piso estas tierras por primera vez. Hemos demostrado que somos capaces sobradamente de urbanizar toda la depresión desde la cabecera del río Genil desde *Pinos Genil* hasta Loja. Cuando hagamos esto, todas las generaciones futuras se lamentarán y habremos perdido la posibilidad de generar un desarrollo más racional y sustentable, generador de riqueza, bienestar y calidad de vida.

El modelo actual de estructura del territorio, de conurbar los municipios a base de construir urbanizaciones, de crecer sin otro objetivo que la generación de actividad económica basada en la construcción, esto creemos, es un modelo desestructurante del territorio que a la larga será perjudicial, sólo basta visitar los alrededores de las urbanizaciones que existen dentro de la Vega de Granada: incapacidad para evitar el crecimiento urbanístico, controlar el crecimiento demográfico,... sumiendo todo esto en un «*caos*» sin fin que va a repercutir en la falta de calidad de vida de sus ciudadanos.

Sin embargo, es posible generar riqueza, fomentar el empleo, respetar el territorio, son quince años de apostar por un modelo de desarrollo y eso genera iner-

cias, creando una industria de la construcción que en la actualidad esta sobredimensionada hasta llegar a la crisis del 2008; pero la realidad nos dice que tenemos que poner imaginación y ser capaces de dar un cambio de rumbo, en este camino de apostar por una participación social responsable, que aporte trabajo e ideas, debe enmarcarse en el área metropolitana.

Vamos a desarrollar y señalar algunas ideas de los puntos anteriormente señalados:

3.2.1. *Propuestas a desarrollar*

a) La Vega como espacio con valores histórico culturales

El espacio físico que conocemos como Vega de Granada no sólo tiene un valor económico agrario sino también, y muy especialmente un valor histórico-cultural. En ella se generaron los capitales que dieron lugar a la Gran Vía (aunque, la Gran Vía contribuyó a la destrucción de parte del Patrimonio de la ciudad) y fue la base de desarrollo de la ciudad de Granada, dónde surgió una forma de vivir en torno a la agricultura que fue dominante durante siglos en la ciudad, a lo largo de este espacio se extiende todo un complejo sistema de irrigación agrario centenario que debe ser reconocido como parte de nuestro patrimonio, los ejemplos serían innumerables, en definitiva la Vega de Granada es un espacio que se ha generado durante siglos y que ha configurado la forma de ser de Granada y su área metropolitana, por ello en sí misma es un valor histórico y cultural. Es necesario evitar que la denominación de Comarca de la Vega se convierta en un título póstumo tras su desaparición bajo el cemento de los unifamiliares.

b) Es un factor de calidad ambiental

La Vega de Granada es un cinturón verde que rodea una ciudad agresiva, es un referente paisajístico, un pulmón de la ciudad, un lugar de descanso para la vista, el oído y el olfato; es la cabecera de un acuífero y el soporte de los famosos sotos del Genil, hoy destruidos por el encauzamiento del río así como lugar de descanso de numerosa avifauna.

La existencia, mantenimiento y desarrollo de un espacio físico como la Vega de Granada, junto a una conurbación urbana como la granadina, es un factor de calidad de ambiental y de calidad de vida para los ciudadanos, el actual sistema de ir destruyendo vega constantemente supone no sólo la pérdida de un patrimonio sino el ir disminuyendo los niveles de calidad de vida y ambientales para los ciudadanos.

c) Es un referente del nivel cultural

Tratamos de hacer de Granada la capital del interior de Andalucía, la capital cultural y ciudad universitaria. Para ello queremos lograr una imagen de ciudad de calidad, en este sentido y con buen criterio nuestra corporación municipal está

implementando planes de restricción del vehículo privado en la ciudad y otra serie de actuaciones y mejoras. El caos circulatorio desencadenado en el centro de la ciudad tras las últimas medidas adoptadas por el Ayuntamiento de Granada carecen de buen criterio, mientras, además no se fomenta el uso del transporte público, en el proyecto de recuperación del tranvía por un metro ligero que ayude a utilizar el transporte público y se abandone al máximo el transporte individual.

Por ello, lamentablemente la imagen que seguimos proyectando es una ciudad sumida en el caos circulatorio y en los municipios de la periferia en la indisciplina urbanística. Ante esto, la existencia de este cinturón verde de la Vega Granadina es un factor de calidad ambiental y de vida que aumentaría nuestro prestigio y el crédito exterior de una buena gestión territorial. Demostraríamos al visitante que respetamos nuestro patrimonio (que es algo más que La Alhambra) ya que sería una medida más para hacer de Granada esa capital del interior y cultural de Andalucía.

La destrucción de la Vega de Granada sólo supone mostrar como cambiamos nuestro patrimonio y calidad ambiental por unas determinadas plusvalías, una actividad mezquina, profundamente inculta e indigna de la capital cultural que merecemos los granadinos, plusvalías, además, que van a parar a manos de promotores, constructores y banqueros, no incidiendo sobre el conjunto de los ciudadanos e incentivando la corrupción.

Sólo la «perversa» idea de considerarlo como una reserva de suelo interminable para urbanizarlo, es una muestra de irracionalidad y atraso cultural, sin precedentes en la historia de Granada.

d) La Vega tiene las mejores tierras agrícolas de la provincia, situadas junto a los consumidores

El espacio agrario de la Vega de Granada es un bien escaso con capacidad productiva cercana a la población. La actual situación de perspectiva urbanizadora creada por el propio Ayuntamiento de Granada supone ya, sin introducir la maquinaria, una forma de degradarlo como espacio productivo, creando expectativas especuladoras, dejando de invertir en el campo. Con ello promovemos, no la cultura del trabajo y la producción, sino la del golpe de suerte. Sin estabilidad de la Vega como territorio agrario no es posible su desarrollo.

Este suelo agrario ha sido generado a través de cientos de años. Sin embargo, hoy en día seguimos gastando miles de millones en pantanos y trasvases para poder crear nuevas zonas regables, mientras que zonas que ya lo son, con suelos de altísima calidad como nuestra Vega, la destruimos urbanizándola.

El tratamiento hacia el suelo agrario ha de ser el de cambio estructural y no un tema de maquillaje que se resuelva con instrumentos superficiales. El espacio

agrario de la Vega de Granada al ser un bien escaso debe ser considerado como equipamiento, al producir alimentos frescos y de calidad, al ser un área de expansión visual, una referencia paisajística, un pulmón verde, un pasillo de naturaleza que va a rodear el Área Metropolitana de Granada.

La situación de la Vega de Granada es crítica desde la perspectiva económica, los agricultores cada vez están más desanimados ante la escasa rentabilidad de sus explotaciones, además están envejeciendo (los jóvenes no ven salida profesional en la agricultura), de manera que muchos prefieren esperar a que se revaloricen sus tierras a través de la urbanización, sólo cuando esta actividad sea retribuida justamente y cuando el trabajo del campo sea dignificado y respetado socialmente el agricultor comenzará a desear no abandonar sus tierras y a constituirse la actividad agraria en un freno a la expansión indiscriminada de la especulación urbana. Desde este punto de vista la producción ecológica puede y debe constituir un referente obligado a considerar para no seguir en la vorágine urbanizadora de nuestra Vega.

Como alternativa puede ser la creación de cooperativas agrícolas en las que los medios de producción se encuentren mancomunados. Por una parte se podría pensar en una concentración parcelaria, es decir, que todos los terrenos sean gestionados por los órganos cooperativistas; así como el total de maquinaria y herramientas (cada agricultor no puede tener un tractor), abonos, semillas, estudio de los cultivos más apropiados, formación y renovación generacional de los agricultores, difusión de la calidad de los productos, y búsqueda de mercado nacional e internacional por técnicos expertos en la materia.

e) Conservar la Vega de Granada es tomarse en serio la creación de una cultura del territorio, un buen ejemplo para los municipios vecinos menores

La Vega de Granada debe ser desarrollada, porque los ciudadanos necesitamos de ella, pero no para grandes operaciones especulativas que salven las arcas municipales. Los problemas económicos de los entes locales tienen que ser resueltos por medio de modificar su sistema de financiación y no por la vía de degradar la calidad de vida de los ciudadanos y destruir nuestro patrimonio ambiental y agrario.

El suelo agrícola no es reserva de suelo urbano, sino un espacio físico a mantener, fomentar y desarrollar; ordenar el territorio supone ordenar también el territorio agrario dándole usos, haciéndolo rentable, porque su rentabilidad no sólo es agraria y económica sino cultural y ambiental.

La sociedad civil reclama una cultura del territorio, la cual parece que las instituciones que son las llamadas a fomentarla, han perdido. El Ayuntamiento de Granada por su dimensión, equipos técnicos y recursos económicos debe de ser ejemplo para los municipios de la Vega de Granada de buena gestión territorial y

de ejemplar ordenación del espacio agrario que todos conocemos como Vega de Granada.

f) Desarrollar la Vega y mantenerla es un ejemplo de buena gestión

A los buenos niveles de calidad urbanística⁴⁷ que se están logrando en el centro de Granada, se contraponen la confusión territorial de su periferia, la realidad caótica en la planificación urbanística y territorial de los bordes de la ciudad, la destrucción constante de la Vega de Granada a base de modificaciones puntuales o por medio de la relajación en la disciplina urbanística; hace falta un cambio de rumbo, comenzar a pensar como área metropolitana, cumplir los planes, fomentar una cultura del territorio y dar ejemplo de buena gestión por parte de los grandes municipios a los municipios con menos recursos técnicos así como a la ciudadanía.

g) Crear territorio con capacidad de competir

Las inversiones no van a las ciudades degradadas de carácter suburbano, la gente invierte en lugares con calidad ambiental, desarrollar la Vega de Granada es en definitiva una forma de lograr territorio con capacidad de competir, evitando crear una ciudad banal, de carácter suburbial, Granada no es solo el eje Alhambra-Palacio de Congresos, los ciudadanos tenemos el derecho a vivir en una ciudad habitable, la ciudad no puede crecer ilimitadamente, el territorio tiene una capacidad limitada y nosotros ya lo hemos alcanzado.

Ante esto, *¿qué tipo de competitividad deseamos?*, si se trata de lograr inversiones para industrialización la situación actual del mercado internacional nos deja poco espacio para empresas arriesgadas, aún basándonos en la especialización no tardaría mucho tiempo en surgir una zona competidora, además de que generalmente estas inversiones externas suenan a colonización; quizás el turismo puede constituir una actividad competitiva y con necesidades de mejora para evitar que continúe teniendo como característica básica el viaje relámpago a la Alhambra, pero para ello es necesario una mayor oferta cultural y ambiental. Quizás, por qué no, la producción agraria ecológica pueda desempeñar un papel importante en esta competitividad.

⁴⁷ Sin olvidar que no somos ilusos, ya que pensamos que en la ciudad de Granada se están logrando (zonas puntuales) de buenos niveles de calidad urbanística, aunque existen exponentes claros de todo lo contrario (véase el caso del Albayzín, o el abandono de toda la Zona Norte). Pero, sin pretender contraponer esta buena imagen de la ciudad de Granada a la situación negativa en el resto de los municipios del Área Metropolitana de Granada. La situación del espacio agrario de todos los términos municipales de la Vega de Granada, es negativa, unas veces más que otras, para la Vega de Granada, no hay casos concretos a recordar por su «bondad» en la conservación de la Vega. Sin embargo, creemos que Granada, tiene que reconsiderar y dar ejemplo en sus planteamientos hacia la Vega de Granada, ya que de otra forma ésta tiene los días contados (Jiménez, 2004a).

h) La Vega es una barrera física que evita la conurbación urbana

Es un factor cultural y de calidad territorial, el mantener los núcleos urbanos separados unos de otros, el conservar y desarrollar el paisaje agrario es una medida eficaz que permite evitar las grandes aglomeraciones, las conurbaciones urbanas, en definitivas las áreas metropolitanas.

Granada debe de mantenerse como un núcleo diferenciado y permitir que los municipios cercanos sigan existiendo como núcleos independientes territorialmente, entre dos núcleos debe de existir lo que llamamos «*campo*», en este momento es urgente vigilar este proceso en núcleos como: *Pulianas, Maracena, Huétor Vega, Cájar, La Zubia, Ogijares, Armilla*,... etc., o *Granada con Cenes de la Vega*.

3.2.2. Otras propuestas para completar las alternativas

Aquí vamos a desarrollar diez propuestas para intensificar el desarrollo de la Vega de Granada.

— Primera: *Creación de un cinturón arbolado en el límite de la ciudad de Granada con la Vega (Parque urbano)*.

La idea consiste en amortiguar el desordenado borde de la ciudad de Granada en su conexión con la Vega, no con nuevos edificios, sino con una pantalla vegetal, que serviría también como parque y terminación de la ciudad, parque abierto a la Vega de Granada.

El tratamiento de estos bordes sería diferente según las diversas configuraciones y posibilidades que da la ciudad al terminar en la Vega. La zona Genil-Cañaverál tendría un tratamiento diferente dado el reducido margen de espacio que queda entre ciudad y circunvalación. Básicamente en esta propuesta hay dos ideas comunes, pantalla vegetal y tratamiento de bulevar en forma de «paseo marítimo» en el borde.

El río Genil podría haber sido un Parque fluvial a través de todo el área metropolitana, si no se hubiese cementado a su paso por la ciudad, y se respetasen más sus riberas, reforestandolas, de manera que el Parque no sea sólo un anillo al que huir de la ciudad de Granada, sino también formar parte del entramado urbano y de su vida social cotidiana.

— Segunda: *Creación del Parque integral de la Vega de Granada, mediante un Plan Especial de Protección de la Vega del Municipio de Granada*

Este Plan Especial se dividiría en dos grandes zonas:

- a) Parque Periurbano.
- b) Parque Agrícola. Características Generales:

El Plan Especial debe de ser un modelo a extender a los demás municipios que tienen superficies sobre la Vega. El Ayuntamiento de Granada, que es miembro de la Comisión Provincial de Ordenación del Territorio y Urbanismo, debe de cuidar escrupulosamente que los demás municipios de la Vega tengan el mismo respeto por el suelo agrícola y por la calidad paisajística, como señala el Plan Especial de Protección del Medio Físico de la Provincia de Granada.

Una blanda urbanización compatible con el mantenimiento de las actividades agrícolas productivas como con otros usos educativos, recreativos, etc. La urbanización propuesta consiste en viales no asfaltados, con arboleda en márgenes y no urbanización de plazas o glorietas. Integración en el paisaje rural de las nuevas construcciones, que deberían ser mínimas y nunca residenciales, tendiéndose a la reutilización para uso público de los antiguos cortijos abandonados.

Mantener la proporción claramente en beneficio de elementos naturales y agrícolas frente al resto de los usos. Mantenimiento de las parcelas de uso agrícola. Mejora e integración paisajística de la red de riego, manteniéndola al descubierto y dotándolas de arboleda de ribera.

Prioridad de la vegetación agraria y del bosque de ribera (alameda, etc.) como elemento de primer orden, frente al ajardinamiento urbanizante. El abandono de uso de una parcela agrícola, supondría su adquisición por parte del Ayuntamiento, (mediante los mecanismos que a bajo precio, contempla la normativa vigente) para su transformación en suelo público (esto no sería necesario si se revalorizaría la actividad agraria, mejor retribuida y dignificada socialmente).

Proyectos comunes a ambas zonas o parques:

- Zonas Recreativas con Restaurantes (con carácter restrictivo), merenderos, terrazas al aire libre, bancos, fuentes públicas, etc. Habría que hacer un esfuerzo de evitar la disminución del espacio público.
- Itinerarios con características específicas: Rutas educativas de la naturaleza, de paseo, de preparación física con elementos gimnásticos, de cicloturismo, ecuestre,... etc.
- Tranvía recreativo de la Vega, que realizaría un recorrido paisajístico y serviría además como comunicación entre los distintos centros de uso público (recuperando, siempre que se pueda, el antiguo trazado).
- Revegetación con bosque de ribera de los distintos ríos de la vega, trazando paseos peatonales/cicloturistas/ecuestres paralelos. En el caso de mantenerse algún vial para vehículos a motor con ese trazado, este debe desplazarse de la ribera, con el siguiente resultado: *Río -> Bosque de ribera -> Senda peatonal - línea de arboleda -> Vial.*

— Tercera: *Creación de un Gran Parque Periurbano.*

El Parque Periurbano circundaría la ciudad y tendría diferentes usos, ocupando una extensión mínima de 150 hectáreas. Se convertiría en una importante oferta de la ciudad a sus ciudadanos y a los visitantes, así como un complemento a las actividades del sector de organización de congresos.

Los proyectos específicos del Parque Periurbano, serían los siguientes:

- Aula de la Naturaleza de día (sin alojamiento).
- Parque Ecuestre de carácter público no elitista.
- Jardín Botánico.
- Cuarta: *Parque Agrario.*

Dentro de esta medida nos parece muy oportuna la creación de un Museo de la Cultura Campesina, en el que se podrían albergar exposiciones sobre los útiles y aperos de labranza históricos y actuales, la evolución del aprovechamiento de la Vega de Granada (cultivos, experiencias, etc.), una biblioteca para uso público, incluso la potencial creación de un diario de la Vega, como forma de financiación. Llegados a este punto decir que podría hacerse a través de la constitución de una Escuela Taller, lo que supondría una disposición de fondos más segura. E igualmente, no se trataría de construir un edificio gigantesco y ultramoderno, sino aprovechar cualquier construcción tradicional y rehabilitarla, tales como algún viejo secadero de tabaco, algún ingenio del azúcar, un molino abandonado, o un cortijo en ruinas. Su inclusión en las rutas por la Vega podría ser un acierto importante de cara al desarrollo rural de la Vega de Granada.

Además, se formaría con el resto de los terrenos agrícolas de la Vega incluidos en el Municipio y que no son parte del Parque Periurbano. Su objetivo es la protección, en la medida de lo posible definitiva, de estos terrenos mediante una figura legal y un uso que garantice la pervivencia de la función agrícola productiva, y facilite la ordenación del territorio y permita a los granadinos el disfrute de este espacio singular.

Proyectos específicos del Parque Agrícola.

- Granja Escuela de carácter público.
- Centro agrícola público.
- Quinta: *Creación del Patrimonio Municipal de Tierra Agrícola.*

El suelo agrícola en el municipio de Granada comienza a ser un bien escaso, que debe de ser preservado, para ello una institución responsable, consciente de los grandes valores de este espacio físico, tienen la obligación de fomentarlo y desarrollarlo.

La Administración Municipal, de la misma forma que tiene un patrimonio de suelo urbano, debe de tener un fondo de terrenos agrarios, para ofertar tierra cultivable a los profesionales de la agricultura en casos de permutas, así como a pequeñas empresas agrarias, cooperativas de productores, proyectos de investigación, etc.

La Vega de Granada cuenta con algunos ejemplos cooperativos en marcha, es necesario destacar Agroláchar, y las cooperativas agrícolas de Huétor-Tájar, que alcanzando resultados dignos de mención, no consiguen la máxima optimización posible, dado que prescinden de una concentración en todas las fases productivas (mancomunidad de tierra, compra de semillas y abonos, compartir la maquinaria agrícola para amortizar mejor los instrumentos de trabajo, el estudio de los cultivos, así como formación de los agricultores en nuevas técnicas, etc.), sólo ciñéndose a comercializar conjuntamente a los productos agrícolas.

Para que lo anterior sea posible esto serviría de poco sin la implicación de todas las administraciones públicas de la Vega de Granada, es decir, locales, provinciales y autonómicas. Para poder concretar un territorio para el uso exclusivo agrícola debe ofrecer una cierta seguridad jurídica a los agricultores. Por ello sería necesario la reunión de Ayuntamientos, Diputación Provincial, Junta de Andalucía, Grupos de Desarrollo Rural, así como los agricultores afectados, para desplegar un Plan General de Ordenación Urbana, que acote los terrenos dedicados al cultivo de la tierra. Es necesario, además, el apoyo económico y técnico por parte de las instituciones para con los agricultores, ayudándolos a impulsar un modo productivo sostenible, ecológico y rentable económicamente.

— Sexta: *Jardín Botánico*.

La idea del Jardín Botánico en la Vega de Granada tiene múltiples funciones y tenderá a su autofinanciación, puede ser una sociedad municipal con convenios con la Universidad de Granada y diferentes entidades bancarias (Caja Granada o Caja Rural) que quieran colaborar en este tipo de proyectos.

Se ubicaría en el Parque Periurbano:

- Tener una función educativa y pedagógica para la población.
- Ser un centro de investigación y estudio conectado con la Universidad de Granada.
- Tener un banco de semillas tanto silvestres como agrícolas (recuperando especies autóctonas tradicionales, algunas ya perdidas).

El Jardín Botánico contaría con un vivero que ofertaría sus productos como cualquier otro vivero comercial. Además, debe existir un departamento de promoción del Jardín Botánico, con edición de materiales para su venta y captación

de visitantes y clientes. Se dotaría el Jardín Botánico de un banco de proyectos, los cuales estarían disponibles para ser financiados por empresas, instituciones y entidades financieras.

— Séptima: *Centro Agrícola Público.*

Consiste en un proyecto de parcelar huertos de carácter familiar o para grupos sociales de 500 a 1.000 metros, los cuales serían cultivados por los ciudadanos que lo soliciten por medio de suscripción al Centro Agrícola. Cada parcela tendría agua para riego con contador. Se crearía una empresa o entidad que gestionase el uso y autofinanciación de estas parcelas, así como que se mantengan en actividad. Paralelamente puede crearse una escuela de agricultura y un parque de alquiler de maquinaria dependiente del propio Centro Agrícola.

Este proyecto no sólo conservaría el paisaje agrario sino que fomentaría una actividad recreativa de carácter educativo, beneficioso para la sociedad y para las personas que lo practiquen, con un coste ambiental favorable, y sustentable económicamente.

— Octava: *Fomento de creación de una empresa cooperativa de distribución de productos de huerta de la Vega de Granada*

Consiste en abrir la posibilidad de que los ciudadanos puedan comprar sus verduras, etc., directamente del productor, garantizándoles que son productos de la Vega de Granada, de temporada y de carácter ecológico, es decir, producto de alta calidad.

El consumidor se dará de alta en una cooperativa de consumidores, pagando una cantidad fija por mes. La cooperativa, que está formada por los consumidores y los productores, agricultores de la Vega de Granada, contarán con un sistema de reparto de productos por lotes a domicilio. El sistema trata de prestigiar los productos de la Vega de Granada, logrando que las producciones tengan su venta garantizada.

— Novena: *Prohibición expresa de nuevas edificaciones residenciales en toda la zona de Vega de los municipios que forman el área metropolitana.*

Esta propuesta, no requiere ningún comentario sino la voluntad firme de quién nos gobierna de que los crecimientos no se deben de realizar sobre crecimientos edificativos, sino bajo la responsabilidad de preservar el paisaje agrario.

— Décima: *Apuesta decisiva por un aprovechamiento agro-endógeno de la Vega de Granada.*

Se trataría de fomentar más que una alternativa, una necesidad urgente, de manera que la agricultura se convierta en una actividad respetuosa con el ambien-

te, respetada socialmente, considerada como ventaja por contar con unos recursos de gran calidad y poder ofrecer toda una diversidad al ciudadano metropolitano, donde desaparezcan los intermediarios entre consumidor y productor, que son los que se quedan con la plusvalía generada por el último y que permitiría, así una retribución más justa socialmente para el productor y un precio más real para el consumidor, además de productos con mayor calidad organoléptica.

Igualmente impondría una revivificación de la Vega, recuperando vegetación y fauna desaparecida, y el conocimiento que nuestros mayores han desarrollado en su relación secular con la tierra, y con ello el respeto por todas aquellas personas que trabajan en el campo. Sería necesario asimismo promocionar un uso más sustentable del agua, la no utilización de productos fitosanitarios sintéticos, etc.

Sin olvidar, que dicho agua, riqueza natural en la zona de la Vega es abundante, lo que llevaría a conservar el antiquísimo sistema de acequias y ramales diseñados por los árabes para el aprovechamiento de tan importante recurso. Mantener este sistema no es incompatible con modernizar los canales y el sistema de riego, evitando las fugas de agua, sobreexplotación o infraexplotación de la misma, dando un uso más eficiente a dicho territorio.

Desde una visión de una Antropología histórica y ecológica, se podrían rescatar las formas que nosotros mismos utilizamos para subsistir, la importancia de las acequias, que aprovechaban de manera sostenible y equitativa el agua para el cultivo. Por tanto, habría que empezar a reconstruir acequias y canales que se han perdido en el tiempo en la Vega de Granada, para volver a hacerlos funcionar.

En definitiva y por utópico que pueda parecer recrear el vergel del que llevamos vanagloriando tanto tiempo en torno a la ciudad de Granada y que cada vez está más deteriorado, pero hacerlo de forma tan sustentable ecológicamente como justa socialmente.

Incluso sería deseable recuperar la tradicional Feria del Ganado que hasta hace no tanto tiempo tenía lugar en la ciudad, aunque se desplazará a algún lugar del entorno.

Por último, los objetivos que pretenden estas alternativas son desarrollar la Vega de Granada para evitar su destrucción y la desaparición de este inmenso Patrimonio de la Humanidad, manteniendo los dos millones de metros cuadrados largos de Vega que se pretende, de alguna manera, urbanizar, dándole diferentes usos que permitan su desarrollo y el mantenimiento como espacio físico de gran valor agrario, cultural, histórico, ambiental y paisajístico.⁴⁸

⁴⁸ Iniciativas, como la Plataforma Necesitamos la Vega, que han puesto en marcha todo un conjunto de Colectivos, Asociaciones, y personas preocupadas por la destrucción

Para alcanzar estos objetivos plantearemos diferentes iniciativas que conviertan estos espacios entre la ciudad y la circunvalación, no en reservas de suelo urbano, sino, en proyectos que se sustenten por si solos y estén conectados e interrelacionados no sólo con el tejido urbano de la ciudad sino con su tejido social, permitiendo el disfrute de la Vega de Granada a través de usos compatibles.

Para desarrollar la Vega es necesario profesionalizar y modernizar la gestión de este sector, atraer inversiones económicas y tecnología, la administración municipal debe asumir este reto y lograr la colaboración de diferentes administraciones desde la Consejería de Agricultura a Instituciones como la Universidad de Granada o los Bancos de la provincia; el objetivo básico de un municipio modelo aquí sería el no perder tierras agrarias y desarrollar y rentabilizar su uso.

3.3. De no hacer lo anterior, existen algunos peligros para la Vega de Granada como capital simbólico colectivo

Desde una visión crítica y conociendo la realidad de la Vega de Granada creemos que todo lo anterior puede ayudar a sustentar y crear un espacio neutral de paz. Un análisis somero sobre los Planes Generales de Ordenación Urbana (PGOU) del conjunto de municipios del Área Metropolitana de Granada, las futuras construcciones de infraestructuras y otras actuaciones de algunos municipios y otras administraciones públicas, podemos afirmar que la Vega de Granada corre el peligro de desaparecer en los próximos años. Las razones son las siguientes:

1. El Área Metropolitana de Granada, está definida por interrelaciones, flujos y conflictos. Sin embargo, hemos encontrado factores y flujos que intervienen, ya que en muchas ocasiones se han aparcado los conflictos y sería preferible explicar los intereses y negociar soluciones y alternativas para que todas las partes ganen algo, es decir, trascender. Por ello, existe un desarrollo que va a provocar la degradación ambiental del Área Metropolitana de Granada por la proliferación de urbanizaciones fuera de los centros urbanos, que provocan la destrucción de áreas de un gran valor físico y natural. Esa proliferación de urbanizaciones provoca la degradación del Centro Histórico de la ciudad de Granada. Por ejemplo, los conflictos que van unidos al transporte: congestión del tráfico (12,6%), malos transportes (11,34%), mucho ruido (9,94%), falta de aparcamiento (9,51%), etc., con un total del 46,5% del total de los conflictos del Área Metropolitana de Granada que están unidos al tráfico. Otros problemas a destacar, son: delincuencia y drogas (16,81%), falta de diversiones (14,5%), abandono municipal (10,84%) y poca policía (10,54%) (Jiménez, 2004a).

2. El planeamiento urbanístico de 1996 permitía al Área Metropolitana de Granada (32 municipios) la construcción de más de 167.000 viviendas, pasando en la periferia del área metropolitana a cuadruplicarse el número de viviendas, al pasar de 59.500 a las 206.500 viviendas totales. Los redactores de dichos planeamientos concluían que si se construyen todas las viviendas que permitía el planeamiento urbanístico del Área Metropolitana de Granada, tendría viviendas como para albergar una población de 800.000 habitantes. Es decir, prácticamente toda la población de la provincia de Granada en esas fechas con un total de 168 municipios. En 2016 Granada ya tiene 172 municipios y siguen desagregando municipios a contracorriente de lo que se viene haciendo en la Unión Europea.

Los PGOU de los municipios metropolitanos anuncian construcciones masivas en los bordes de la Vega. Sólo los macroproyectos anunciados (*Gójar-Dílar, Otura, Las Gabias, Santa Fe, Atarfe, Albolote y Monachil*) ligados a campos de golf, con centros comerciales, geriátricos y hoteles e incluso iglesias suponen la recalificación de varias decenas de millones de metros cuadrados y la construcción de decenas de miles de viviendas.

Pongamos algunos ejemplos de municipios: *Las Gabias* y *Atarfe*. Ambos con menos de 5.000 viviendas en 2001 tienen previsto en sus planes de Ordenación Urbana construir unas 20.000 viviendas el primero y 22.000 el segundo. Imagine que en Granada (España), cada vivienda tiene una capacidad de 3,6 habitantes. Haga números y verá que esto no cuadra. Además, todos estos proyectos son un peligro para la Vega de Granada, porque aunque estén en los bordes, la movilidad de la población y las actividades económicas necesitarán mejores infraestructuras que los enlaces con la capital, sin embargo, todos ellos deben cruzar la Vega para ir a Granada. De hecho con los proyectos actuales están las carreteras colapsadas y los ayuntamientos están demandando a la administración más vías de acceso a la ciudad de Granada.

3. En lo referido a la Vega de Granada, se ofrecía un dato preocupante, ya que cada año hay una pérdida 200 hectáreas de Vega. Unos suelos con grandes valores ambientales y de los más productivos de toda Europa. Diez años después, 1996 a 2006, la especulación urbanística que ha planeado sobre todo el territorio español incide de forma preocupante en la Vega de Granada, desapareciendo gran parte de esta. El cinturón desde la ciudad a la Vega sigue su expansión incontrolada, consumiendo terrenos, en muchas ocasiones protegidos, para la construcción de viviendas que crecen un 130% más que el aumento demográfico de los municipios. Otro dato a destacar, es que desde 1999 a 2003 se habían perdido un 39% de los espacios protegidos debido al aumento de la superficie urbanizable, lo que se ha llegado a cuantificar en 4.000 hectáreas aproximadamente.

La falta de disciplina urbanística en estos municipios produce en la práctica la construcción de miles de viviendas ilegales en la Vega a lo largo de todo el Área Metropolitana de Granada provocando la destrucción sistemática del territorio. En Granada capital hay contabilizadas más de mil viviendas ilegales, en *Albolote* cerca de un millar, en *Churriana de la Vega* superan las 300 viviendas, etc. Hasta ahora no sólo no ha habido ningún tipo de actuación administrativa que pare estas irregularidades, es incluso peor, muchas de ellas han sido legalizadas. Son aplicables para la Vega de Granada las conclusiones del reciente estudio sobre prácticas ilícitas en la Actividad Urbanística de la Costa del Sol (Málaga) elaborado por el Instituto Interuniversitario Andaluz de Criminología en coordinación con distintas universidades europeas dentro del *Proyecto Europeo Falcone*. Dicho estudio, concluye en unos de sus apartados que el principio que parece regir en el procedimiento urbanístico es «legitimar una ilegalidad y no el de retorno a la legalidad».

4. Las infraestructuras viarias proyectadas en el Área Metropolitana de Granada, por ejemplo, la segunda circunvalación y la variante exterior del Granada N-323 y E-902. Ésta última destruirá varias áreas de vega de altísimo valor productivo y excepcional valor ambiental entre las que se encuentra el entorno de las Madres de Rao entre *Atarfe* y *Santa Fe*. Esta infraestructura es la avanzadilla que provocará la construcción de todo tipo de viviendas (la prensa anuncia unas 30.000 viviendas en torno a estas vías). Además, lo más grave que estas infraestructuras provocan es el abandono de tierras debido a las expectativas que se crean de recalificación de suelo rústico a urbano.

La Vega Oeste, que hasta ahora había sufrido menos los embates de la especulación urbanística, puede comenzar a sufrir bastante cuando concluyan las infraestructuras anunciadas. No debemos olvidar, que esta zona constituye el anunciado Distribuidor Sur (hay tres distribuidores más), que pretende la interconexión de los radiales de *Monachil*, *La Zubia* y *Ogíjares* con la CN-323 sur y la transversal de los núcleos de *Huétor Vega-Barrio de Monachil*, *Cájar*, *La Zubia* y *Ogíjares*. Todo ello supondrá incentivar el transporte privado en detrimento del transporte público más ecológico y sostenible.

5. Todo esto plantea que esas tierras son rústicas con precios urbanos. Consecuencia de todo ello, es que las expectativas de venta de las tierras a un alto precio afectan muy negativamente a la agricultura ya que cada vez es mayor el número de abandonos de riquísimas tierras de labor y resulta casi imposible que los agricultores puedan comprar tierras para cultivar por los precios tan desorbitados que tienen.

6. Otros factores que inciden en la Vega de Granada son todas aquellas actuaciones que no tienen en cuenta la relación histórica entre los granadinos y su vega a la hora de diseñar infraestructuras. Como ha señalado el arquitecto pai-

sajista alemán, Winfried Häfner sobre los proyectos que afectan negativamente a la Vega de Granada: «Sin duda, la circunvalación. Granada, por su situación entre la montaña y la vega es como una ciudad de litoral. El borde que correspondiera al mar está ocupado por la vega y la circunvalación es el muro en forma de carretera que nos impide ver el mar, es decir, la vega. Una situación similar tenía Barcelona en los años 80, pero ellos enterraron la autopista para crear una relación visual con el mar. Lo que no veo no puedo apreciarlo y Granada debería hacer las paces con la vega, enterrar la circunvalación por lo menos desde el río Genil al río Beiro, y hacer una especie de paseo marítimo desde el que poder contemplar la vega» (*Ideal*, 9 de diciembre de 2005).

Para entender esto y su importancia crucial en capital simbólico y en acopio de marcas distintivas, donde la Vega de Granada es única e irrepetible. Utilizamos el ejemplo de Barcelona, como señala David Harvey,

«Las últimas fases de la reforma de la fachada marítima parecen exactamente iguales a todas las demás del mundo occidental: la congestión aturdidora del tráfico provoca presiones para abrir avenidas en partes de la ciudad antigua; grandes tiendas internacionales sustituyen a las pequeñas tiendas locales; el ennoblecimiento urbano desplaza poblaciones de antiguos habitantes y destruye el tejido urbano más antiguo, y Barcelona pierde algunas de sus marcas distintivas. Se dan incluso signos nada sutiles de disneyficación» (Harvey, 2005: 127-128.).

En los pueblos conurbados del Área Metropolitana de Granada, su cinturón han sido creado por pueblos y urbanizaciones dormitorio donde han sido colocados como una frontera y una barrera entre los pueblos y la Vega haciendo el efecto similar, como señala Winfried Häfner, donde nadie ve nada. Sin duda alguna, como reflexión final, el dicho: «Ojos que no ven corazón que no siente».

No podemos perder la esperanza que nuestros políticos recuperen el sentido común. La Vega de Granada puede sobrevivir si hacemos de ella una fuente de riqueza y trabajo. Desde la sociedad civil (cooperativas agrícolas, asociaciones de vecinos, sindicatos, ONG, grupos ecologistas, técnicos y algunos organismos de la administración pública, etc.), pensamos que es posible. Para ellos deberíamos trabajar sobre dos ejes fundamentales:

- a) *Crear una figura jurídica de protección* que sea capaz de preservar este espacio agrario desde Granada hasta Loja a lo largo del río Genil y sus afluentes dentro del Área Metropolitana de Granada. *Dílar y Monachil* fundamentalmente. La falta de esta figura jurídica hace que cada día que transcurre es un espacio de Vega que se cementa. Podemos señalar la figura de protección *Sitio histórico*, para evitar la especulación urbana que existe en la actualidad. En un futuro no muy lejano, deberíamos crear la figura de *Parque Agrario y Cultural*, y que recoja los valores integrados

en el Apartado 4 de este capítulo: históricos, culturales, ambientales, productivos, identidad de Granada, etc.

- b) *Crear un plan de dinámica integral.* La Vega de Granada siempre ha sido un espacio dinámico que se ha ido transformando a lo largo de su historia dependiendo de los cultivos que hacían posible su supervivencia. A partir de ahí, proponemos un plan flexible que ponga en valor la Vega ante los habitantes que viven en ella. Una forma podría ser, acercar los ciudadanos a la Vega mediante unas redes de huertos familiares (existe en la periferia de La Haya, Madrid, etc.), además, de escolares y terapéuticos para personas mayores. La base económica de este plan es la apuesta agrícola a través de productos ecológicos de calidad utilizando el recorrido comercial entre productor y consumidor. Por proximidad geográfica se podría abastecer fundamentalmente a los consumidores de Granada y por ende a su área metropolitana. Para poner en práctica estas propuestas sería fundamental crear un consorcio, por ejemplo: *Vega Parque Agrícola*.

También abogamos por dinamizar el turismo rural a partir de una red de cortijos que hay a lo largo de la Vega. Una importancia crucial tendría en este plan la reforestación de las arterias de la Vega: *sus ríos*. La recuperación del paisaje donde la vida animal en sus riberas conformaría un espacio de ocio para disfrute de los ciudadanos y un laboratorio para conocer el ambiente para todos los estudiantes (Educación Primaria, Bachiller y Universidad).

Por último, abogamos por dinamizar culturalmente este espacio privilegio que constituye la Vega de Granada. Crear el centro de interpretación de la Vega, el Museo Etnológico de la Vega, un centro bibliográfico sobre temas de la Vega y un catálogo de los bienes culturales que podemos encontrar en los diferentes municipios del Área Metropolitana de Granada.

Lógicamente, nada de esto es posible sin contar con la voluntad de los políticos de las distintas administraciones públicas. No olvidamos que toda la política urbana de construcción del área metropolitana va a crear conflictos que deben afrontar desde una política integral, donde se decanten las responsabilidades urbanas y los problemas de financiación. Sin embargo, esos políticos jamás harán nada si no somos conscientes de que tenemos que trabajar para conseguirlo. Como dicen mis amigos los ecologistas: *nos queda la esperanza. La Vega puede sobrevivir. Ojalá, lleguemos a tiempo.*

BIBLIOGRAFÍA

Acheson, James M. [ed.]

1994 Anthropology and Institutional Economics. Monographs in *Economic Anthropology*, nº 12.

Acosta, Alberto

2009 *El Buen Vivir una vía para el desarrollo*, Quito, Abya Ayala.

Acosta Naranjo, Rufino y Domínguez Gregorio, Pablo

2014 Ecoantropología: Hacia un enfoque holista de las relaciones ambiente-sociedad, en *Periferias, Fronteras y Diálogos. Actas del XIII Congreso de Antropología de la FAAEE*, Tarragona, Universitat Rovira i Virgile, pp. 2.835-2.857.

Acosta Toledo, Corina L.

2004 *Efecto de las empresas transnacionales en las comunidades indígenas: Endesa y la comunidad mapuche-pehuenche*, Puebla, México, Universidad de las Américas, [Tesis de Maestría].

Acuña Delgado, Ángel

1998 *YU'PAS. En la frontera de la tradición y el cambio*, Quito, Ediciones Abya-Yala.

2003 Correr para vivir: el dilema rarámuri, *Desacatos. Revista de Antropología Social*, nº 12, pp. 130-146.

Aggarwal, Vinod K. and Allan, Pierre

1995 Cold War Endgames, in Allan, Pierre and Goldmann, Kjell [eds.] *The End of the Cold War*, The Hage, Martinus Nijhoff Publishers, pp. 24-54.

Agoglia Moreno, Ofelia Beatriz

2010 *La crisis ambiental como proceso. Un análisis reflexivo sobre su emergencia, desarrollo y profundización desde la perspectiva de la teoría crítica*, Girona, Universidad de Girona.

Ahn, Tae Kyu *et al.*

2001 Cooperation in PD games: Fear, greed, and history play, *Public Choice*, nº 106, pp. 137-155.

Altieri, Miguel

1999 Los mitos de la biotecnología agrícola: algunas consideraciones éticas, *Formación Ambiental*, vol. 11 (24), pp. 13-17.

Amorós, Celia y De Miguel, Ana [eds.]

2005 *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización*, Madrid, Minerva Ediciones.

Amy, Douglas

1987 *The Politics of Environmental Mediation*, Nueva York, Columbia UP.

Appadurai, Arju

2001 *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Buenos Aires, Trilce/F.C.E.

Arango, Joaquín

1980 La teoría de la transición demográfica y la experiencia histórica, *Revista Española de Investigación Sociológica*, nº 10, pp. 169-198.

Artola, Miguel y Sánchez Ron, J. Manuel

2012 *Los pilares de la ciencia*, Barcelona, Espasa.

Axelrod, Robert

1986 *La evolución de la cooperación. El dilema del prisionero y la teoría de juegos*, Madrid, Alianza Universidad.

Ayala, Francisco J.

1991 *Origen y evolución del hombre*, Madrid, Alianza Editorial.

Badiou, Alain

2005 *El Siglo*, Buenos Aires, Manantial.

2013 *The communist hypotesis*, Madrid, Verso.

Baer, Hans A. and Singer, Merrill

2014 *The Anthropology of Climate Change. An Integrated Critical perspective*, New York, Routledge.

Barash, David P.

1981 *El comportamiento animal del hombre*, Barcelona, A.T.E.

Barnosky, Anthony D.

2012 *Dodging Extinction: Power, Food, Money, and the Future of Life on Herat*, Oakland, California, University of California Press.

Barfield, Thomas [ed.]

2001 *Diccionario de Antropología*, Barcelona, Ediciones Bellaterra.

Barth, Frederick

1966 *Models of Social Organization*, Londres, Royal Anthropological Institute, Occasional.

Bateson, Gregory

1991 *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Carlos Lohle/Planeta.

1993 *Una unidad sagrada: pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*, Barcelona, Gedisa.

Bateson, Gregory y Thompson, William

1992 *GAIA. Implicaciones de la nueva biología*, Barcelona, Kairós.

Beck, Ulrich

1998 *¿Qué es la globalización?*, Barcelona, Paidós.

2009 *La sociedad del riesgo global*, Madrid, Siglo XXI.

2014 Esta crisis no se superará sin la iniciativa ciudadana, *EL PAÍS*, Domingo, 17 de agosto, pp. 6-7.

Becker, Howard

2011 *Manual de Escritura para científicos sociales*, Madrid, Siglo XXI.

Beltrán Zambrano, Roberto

2009 Environmental peace (Gaia peace): Premises to develop a model, *Journal of Conflictology*, n° 1, pp. 62-68.

Bennett, John W.

1969 *Northern Plainsmen: Adaptive Strategy and Agrarian Life*, Chicago, Aldine.

1976 *The Ecological Transition: Cultural Anthropology and Human Adaptation*, London, Pergamon.

1985 The micro-macro nexus: Typology, process and system, en DeWalt, Billie R. y Pelto, Pertti J. [eds.] *Micro and macro levels of analysis in anthropology: Issues in theory and research*, Boulder, Westview Press, pp. 23-54.

Benton, Ted y Redclift, Michael

1994 Introducción, en Redclift, Michel & Benton, Ted [comps.] *Social Theory and the global environment*, London, Routledge, pp. 1-19.

Berry, John W.

1976 *Human Ecology and Cognitive Style: Comparative Studies in Cultural and Psychological Adaptation*, Nueva York, Sage.

Bilbao, Andrés *et al.* [eds.]

1994 *Desarrollo, Pobreza y Medio Ambiente. FMI, Banco Mundial, GATT, al final de siglo*, Madrid, Talasa.

Bloch, Marc

1997 *Análisis marxista y Antropología social*, Barcelona, Anagrama.

Bohannan, Paul y Glazer, Mark

2010 *Antropología. Lecturas*, Madrid, McGraw-Hill.

Bohannan, Paul y Dalton, George

2013 Mercados en África: Introducción, en Moreno, Feliu, Paz [ed.] *Entre las gracias y el molino satánico. Lecturas de Antropología Económica*, Madrid, UNED, pp. 235-260.

Bonner, John Tyler

1980 *La evolución de la cultura de los animales*, Madrid, Alianza Editorial.

Boserup, Ester

1984 *Población y cambio tecnológico. Estudio de las tendencias a largo plazo*, Barcelona, Crítica.

- 1987 *Las condiciones del desarrollo de la agricultura*, Madrid, Tecnos.
- Bosque Maurel, Joaquín
- 1962 *Geografía urbana en Granada*, Zaragoza, Departamento de Geografía Aplicada del Instituto Juan Sebastián El Cano.
- Bosque Maurel, Joaquín *et al.*
- 1991 *Atlas social de la ciudad de Granada*, Granada, Caja General de Ahorros de Granada.
- Boulding, Elise
- 2000 *Cultures of Peace. The Hidden Side of History*, Syracuse/Nueva York, Syracuse University Press.
- Bourdieu, Pierre
- 2007 *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc J.D.
- 1995 *Respuestas por una antropología reflexiva*, México, Grijaldo.
- Brams, Steven J. y Kilgour, D. Marc
- 1988 *Teoría de Juegos y Seguridad Nacional*, Madrid, Ministerio de Defensa Español.
- Branwell, Anna
- 1989 *Ecology in the 20th Century. A History*, New Haven, YUP.
- Bronfenbrenner, U.
- 2002 *Ecología del desarrollo humano*, Barcelona, Paidós.
- Brundtland, Gro Harlem [Pres.]
- 1992 *Nuestro futuro común*. Comisión mundial del medio ambiente y del desarrollo, Madrid, Alianza Editorial.
- Bunge, Mario
- 2003 *Construyendo Puentes entre las Ciencias Sociales*, Castel, Robert *et al.*, *Desigualdad y globalización. Cinco conferencias*, Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales (UBA)/Ediciones Manantial, pp. 47-74.
- Butler, Judith
- 1995 *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós.
- Buxo, María Jesús
- 1983 *Cultura y ecología de las sociedades primitivas*, Barcelona, Mitre.
- Calderón Concha, Percy
- 2009 *Teoría de conflictos de Johan Galtung*, *Revista de Paz y Conflictos*, nº 2, pp. 60-81.
- 2010 *Para comprender y transformar los conflictos socioambientales en Perú. El conflicto en torno al Proyecto Minero Río Blanco desde la perspectiva de la teoría de conflictos de Johan Galtung*, Granada, Instituto de la Paz y los Conflictos [Tesis Doctoral, xerocopiado].

Cancian, Frank

1972 *Change and uncertainty in a peasant economy: the Maya corn farmers of Zinacantan*, Stanford, Stanford University Press.

Capra, Fritjof

1985 *El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente*, Barcelona, Integral.

1999 *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Barcelona, Anagrama.

Caratini, Sophie

2013 *Lo que no dice la Antropología*, Madrid, disenso.

Casares Martín, Aurelia

2006 *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*, Madrid, Cátedra.

Cashdan, Elizabeth

1983 Territoriality among human foragers: Ecological models and an application to four bushman groups, *Current Anthropology*, nº 24 (1), pp. 47-66.

Castells, Manuel

1998 *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, vol. 1. *La sociedad red*, Madrid, Alianza Editorial.

Cayón, Luis

2009 La persona Makuna. Más allá del interior y el exterior, *Boletín de Antropología de la Universidad de Antioquía*, vol. 23 (40), pp. 279-300.

2012 Gente que come gente. A propósito del canibalismo, la caza y la guerra en el Amazonía, *Maguaré*, vol. 26 (2), pp. 19-49.

Chagnon, Napoleon A.

1968 *Yanomamö: The fierce people*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston.

Chamoux, Marie Noëlle y Contreras, Jesús [coord.]

1996 *La gestión comunal de los recursos. Economía y poder en las sociedades locales de España y América Latina*, Barcelona, Icaria.

Chang, Reymond y College, Williams

2002 *Química*, México, McGraw-Hill.

Chayanov, Alexander V.

1974 *La organización de la unidad económica campesina*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Christian, David

2004 *Maps of Time. An introduction to big History*, Berkeley, University of California Press.

Clark, Colin

1989 *El aumento de la población*, Madrid, Ensayos Aldaba.

- Clifford, James
2008 *Itinerarios transculturales*, Barcelona, Gedisa.
- Coase, Ronald. H.
1960 The problem of social cost, *The Journal of Law and Economics*, v. 3, octubre, pp. 1-44.
- Coffey, Amanda y Atkinson, Paul
2003 *Encontrar el sentido a los datos cualitativos. Estrategias complementarias de investigación*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia.
- Cohen, Mark Nathan
1987 *La crisis alimentaria de la prehistoria. La superpoblación y los orígenes de la agricultura*, Madrid, Alianza Editorial.
- Comas D'Argemir, Dolors
1998 *Antropología económica*, Barcelona, Ariel.
- Commoner, Barry
1977 *La escasez de la energía. La energía y la crisis económica*, Barcelona, Plaza & Janes.
- Corbetta, Piergiorgio
2003 *Metodologías y técnicas de la investigación social*, Madrid, McGraw-Hill.
- Cox, George W. y Atkins, Michael D.
1979 *Agricultural Ecology. An Analysis of World Food Production Systems*, San Francisco, W.H. Freeman and Company.
- Cruces Villalobos, Francisco y Pérez Galán, Beatriz [comps.]
2011 *Textos de Antropología Contemporánea*, Madrid, UNED.
- Daly, Herman E. [comp.]
1989 *Economía, ecología, ética. Ensayos hacia una economía en estado estacionario*, México, F.C.E.
- Daltabuit, Magalí
1988 *Ecología humana en una comunidad de Morelos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Davis, Morton B.
1986 *Introducción a la teoría de juegos*, Madrid, Alianza Editorial.
- Darwin, Charles
1859 *Origin of species*, New York, New American Libracy [(1959) *El origen de las especies*, México, Grijaldo].
- Dawkins, Richard
1979 *El gen egoísta*, Barcelona, Labor.
- Defensoría del Pueblo de Perú
2005 *Ante todo, el diálogo. Defensoría del Pueblo y conflictos sociales y políticos*, Lima.

Deléage, Jean Paul

1993 *Historia de la ecología. Una ciencia del hombre y la naturaleza*, Barcelona, Icaria.

Deleuze, Guilles y Guattari, Feliz

2006 *Mil mesetas*, Valencia, Pre-Textos.

Descola, Philippe

1992 El determinismo raquíutico, *Etnoecología*, nº 1 (1), pp. 75-85.

1996 *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*, vol. 3, Quito, Abya Yala.

1998 Las cosmologías de los indios de la amazonia, *Mundo Científico*, nº 175, pp. 60-65.

2001 Construyendo Naturaleza, en Descola, Philippe y Pálsson, Gílis [eds.] *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI, pp. 101-123.

2003a *Más allá de la naturaleza y de la cultura: una nueva dimensión comparativa para la Antropología*, Bogotá, Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis, nº 1, pp. 75-96.

2003b *Antropología de la naturaleza*, Lima, IFEA, Lluvia editores.

2005 *Las lanzas del crepúsculo. Relatos de Jíbaros. Alta Amazonía*, México, F.C.E.

2006 Más allá de la Naturaleza y la Cultura, *Etnografías contemporáneas*, nº 1, pp. 93-114.

2012 *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires, Amorrortu editores.

Descola, Philippe y Pálsson, Gílis [eds.]

1996 *Nature and society: anthropological perspective*, New York/Oxford, Routledge.

Diamond, Jared

2006 *Colapso*, Barcelona, Debate.

Díaz de Rada, Ángel

2010 *Cultura, antropología y otras tonterías*, Madrid, Trotta.

2011 *El Taller del etnógrafo. Materiales y herramientas de investigación en Etnografía*, Madrid, UNED.

Díaz Rodríguez, Pablo; Rodríguez Darias, Alberto J. y Santana Talavera, Agustín

2012 Fundamentos del paradigma ecológico en las Ciencias Sociales, *Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, vol. 10 (1), pp. 167-172.

Dogan, Mattei y Rokkan, Stein [eds.]

1969 *Social Ecology*, Cambridge, M.I.T. Press.

Dogan, Mattei y Pahre, Robert

1993 *Las nuevas ciencias sociales: la marginación creadora*, México, Grijaldo.

Doyle, Cathal and Whitmore, Andrew

2014 *Indigenous Peoples and the Extractive Sector. Towards a Rights-Respecting Engagement*, Baguio, Tebtebba, PIPLinks and Middlesex University.

- Dyson-Hudson, Rada and Smith, Eric Alden
1978 Human territoriality. An ecological reassessment, *American Anthropologist*, n° 80 (1), pp. 21-41.
- Dubos, Rene Jules
1988 *So Human as Animal*, Nueva York, Scrimbner's.
- Durand, Leticia
2002 La relación ambiente-cultura en antropología. Recuento y perspectivas, *Nueva Antropología*, XVIII (61), pp. 169-184.
- Eco, Umberto
2001 *Apocalípticos e integrados*, Barcelona, Lumen.
- Eguiguren Riofrío, María Beatriz [dir.]
2012 *Sistematización de problemáticas socioambientales en la región Ecuador: Canto Clavas, Espindola, San Juan Bosco y Parroquia los Encuentros del Cantón Yan-zatza*, Loja, Ecuador, Observatorio de Conflictos Socioambientales/UTPLoja.
- Ehrlich, Paul
1968 *The Population Bomb*, New York, Ballantine.
- EL PAÍS
2012 Oki revela irregularidades en su filial española que le costarán 82 millones, 8 de agosto de 2012.
- Ellen, Roy F.
1982 *Environment, Subsistence and System: the Ecology of Small-Scale Social Formations*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ensminger, Jean [ed.]
2002 *Theory in Economic Anthropology*, United Kingdom, Rowman & Littlefield Publishers.
- Eriksson Baaz, Maria
2005 *The paternalism of partnership. A Post-Colonial Reading of Identity in Development Aid*, London, Zed Books.
- Escobar, Arturo
1995 El desarrollo sostenible: Diálogo de discursos, *Ecología Política*, n° 9, pp. 7-27.
1999 *El Final del Salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*, Bogotá, CEREC-ICAN.
2000 El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o posdesarrollo, en Viola, Andreu [comp.] *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*, Barcelona, Paidós, pp. 169-216.
2005 *Más Allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
2007 Worlds and Knowledges Otherwise: the Latin American modernity/Coloniality Research Program, *Cultural Studies*, n° 21, pp. 179-210.

Esquivel, José A. y Esquivel, F. Javier

2015 La Teoría de Juegos como instrumento matemático para la construcción de la paz, en López Martínez, Mario y Jiménez Bautista, Francisco [eds.] *Contra la deshumanización. Saberes y reflexiones desde la paz*, Loja, Ecuador, UTPLoja, pp. 231-271.

Fausto-Sterling, Anne

2000 *Sexing The Body: Gender politics and the construction of sexuality*, New York, Basic Books.

Feeny, David; Berkes, Fikret; McCay, Bonnie J. and Acheson, James M.

1990 The Tragedy of the Commons: Twenty two years later, *Human Ecology*, vol. 18 (1), pp. 1-19.

Federici, Silvia

2013 *Mujeres, luchas por la tierra y la globalización: una perspectiva internacional*, Madrid, Traficantes de sueños.

Feenberg, Andrew

1982 *Más allá de la supervivencia. El debate ecológico*, Madrid, Tecnos.

Fernández, Roberto

1999 El saber ambiental. Marco para una Agenda de Estudios de Postgrado, *Formación Ambiental*, Vol. 11 (24), pp. 18-22.

Fernández Herrería, Alfonso

1996 Introducción, en Sánchez Sánchez, Antonio y Fernández Herrería, Alfonso [eds.] *Dimensiones de la Educación para la paz. Teoría y experiencias*, Granada, Editorial Universidad de Granada, pp. 11-34.

2004 Paz gaia, en López Martínez, Mario (dir.) *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, Granada, Editorial Universidad de Granada/Junta de Andalucía, pp. 894-898.

Fernández Gutiérrez, Fernando

1976 Análisis Geográfico-Estructural de Granada y sus barrios, Granada, Caja General de Ahorros y Monte de Piedad de Granada.

Fernández Moreno, Nuria [comp.]

2012 *Lecturas de etnología: una introducción a la comparación en antropología*, Madrid, UNED.

Ferrater Mora, José

1965 Valor, en *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Edit. Sudamericana, pp. 868-872.

Feyerabend, Paul

1978 *La ciencia en una sociedad libre*, México, Siglo XXI.

Filosofía Hoy

2013 *Las ideologías ¿Tienen sentido hoy?* Madrid, Globus comunicación, S.A.

- Firth, Raymond
1966 *Malay fishermen: Their peasant economy*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Fisas, Viçent
1998 *Cultura de paz y gestión de conflictos*, Barcelona, Icaria.
- Folch, Ramon
2011 *La quimera del crecimiento. La sostenibilidad en la era postindustrial*, Barcelona, RBA Libros.
- Forde, C. Daryll
1968 *Hábitat, economía y sociedad. Introducción geográfica a la etnología*, Barcelona, Oikos-Tau.
- Foucault, Michel
1979 *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI.
1992 *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.
1997 *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI.
- Fowler, Catherine
1979 Etnoecología, en Hardesty, Donald L., *Antropología Ecológica*, Barcelona, Bella-terra, pp. 215-238.
- Franco Martínez, Juan Agustín
2016 La trama neoliberal de la resiliencia, *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, n° 134, pp. 129-138.
- Freire, Paulo
2012 *Pedagogía de la indignación. Cartas pedagógicas en un mundo revuelto*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Fromm, Erich
1980 *El miedo a la libertad*, Buenos Aires, Paidós.
- Galtung, Johan
1966 *Teoría y métodos de la investigación social*, Tomo I y II, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.
1990 Cultural violence, *Journal of Peace Research*, vol. 27 (3), pp. 291-315.
1995 *Investigaciones teóricas. Sociedad y cultura contemporáneas*, Madrid, Tecnos.
2000 *Conflict Transformation by Peaceful Means (The Transcend Method)*, New York, United Nations.
2003 *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*, Bilbao, Gernika Gogoratuz.
2004 *Trascender y transformar. Una introducción al trabajo de conflictos*, México, Transcend-Quimera.
2006 *La trasformazione dei conflitti con mezzi pacifici (Il Método TRANSCEND)*, Torino, United Nations Disaster Management Training Programme-Centre Studi Sereno Regis.

- 2007 *Toward a Conflictology: the quest for trans-disciplonarity*, TRANSCEND: A Network for Peace & Development.
- 2014 La Geopolítica de la Educación para la paz. Aprender a odiar la guerra, a amar la paz y a hacer algo al respecto, *Revista de Paz y Conflictos*, nº 7, Granada, pp. 9-18.
- Galván Tudela, José Alberto y Guevara Labaut, Aimet
 2014 Saberes etnoecológicos y gestión local del impacto del huracán Sandy en Contramaestre (Santiago de Cuba): una mirada desde las religiones afrocubanas, en *Periferias, Fronteras y Diálogos. Actas del XIII Congreso de Antropología de la FAAEE*, Tarragona, Universitat Rovira i Virgile, pp. 3.001-3.019.
- García, Ernest
 2004 *Medio Ambiente y Sociedad. La civilización industrial y los límites del Planeta*, Madrid, Alianza Ensayo.
- García, José Luis
 1976 *Antropología del territorio*, Madrid, Taller de Ediciones Josefina Betancor.
- García Canlini, Néstor
 2012 *La sociedad sin relato. Antropología y estética de la inminencia*, Buenos Aires/ Madrid, Katz.
- García Mora, Carlos
 1981 *El enfoque sociocultural en antropología ecológica. Crítica metodológica*, México, CISINAH.
- Garrido Peña, Francisco et al. [eds.]
 2007 *El paradigma ecológico en las ciencias sociales*, Barcelona, Icaria/Antrazyt.
- Geertz, Clifford
 1963 *Agricultural Involution: the process of ecological change in Indonesia*, Berkeley, University of California Press.
- 1997 *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- Gelderloos, Peter
 2014 *Cómo la no-violencia protege al Estado*, Barcelona, Editorial Dskntrl.
- Georgescu-Roegen, Nicolas
 1971 *The Entropy law and the economic process*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- 1977 The Steady State and Ecological Salvation: a Thermodynamic Analysis, *Bioscience*, nº 27, pp. 266-270.
- Giddens, Anthony
 2009 *La política del cambio climático*, Madrid, Alianza Editorial.
- Giménez, Gilberto
 2007 *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ICOCULT.

- Giner Abati, Francisco
1992 *Los Himba*, Salamanca, Amarú.
- Glaser, Barney y Strauss, Anselm
1967 *The Discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*, New York, Aldive De Groyter.
- Godelier, Maurice
1989 *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías, sociedades*, Madrid, Taurus.
- Goetz, Judith P. y LeCompte, Margaret D.
1998 *Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa*, Barcelona, Morata.
- Goold, Stephen Jay
2004 *El evolucionista Laureado de América*, Barcelona, Crítica.
- Gorbachov, Mijail
2003 *Carta a la Tierra*, Barcelona, Planeta.
- Guattari, Feliz
1990 *Las tres ecologías*, Valencia, Editorial Pre-textos.
- Guillet, David
1981 Land tenure, Ecological Zone, and Agricultural Regime in the Central Andes, *American Ethnologist*, nº 8 (1), pp. 139-156.
- Guimón, Pablo
2016 La agricultura puede mitigar el cambio climático, *EL PAÍS*, domingo 20 de marzo, Negocios, p. 23.
- Hamilton, William D.
1964 The genetical evolution of social behaviour, I y II, *Journal of Theoretical Biology*, nº 7 (1), pp. 1-52.
- Haraway, Donna
1995 *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.
- Hardesty, Donald L.
1975 The niche concept: Suggestions for its use in human ecology, *Human Ecology*, nº 3 (2), pp. 71-85.
1977 *Antropología ecológica*, Barcelona, Ediciones Bellaterra.
- Hardin, Garrett
1960 The competitive exclusion principle, *Science*, nº 131, pp. 1.291-1.297.
1968 The tragedy of the commons, *Science*, nº 162, pp. 1.243-1.248.
- Harris, Marvin
1982 *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de las culturas*, Madrid, Siglo XXI.
1987 *El materialismo cultural*, Madrid, Alianza Universidad.
1989 *Bueno para comer. Enigmas de alimentación y cultura*, Madrid, Alianza editorial.

- 1999 *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*, Madrid, Crítica.
- 2001 *Introducción a la Antropología general*, Madrid, Alianza editorial
- 2012 *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, Madrid, Alianza editorial.
- Harris, Marvin y Ross, Eric B.
- 1987 *Muerte, sexo y fecundidad: La regulación demográfica en las sociedades preindustriales y en desarrollo*, Madrid, Alianza Editorial.
- Harvey, David
- 1982 *The limits to capital*, Oxford, Basil Blackwell.
- 1998 *La Condición de la Postmodernidad*, Buenos Aires, Amorrortu editores.
- 2005 El arte de lucrarse: globalización, monopolio y explotación de la cultura, en Morales, Dênis de [coord.] *Por otra comunicación. Los media, globalización cultural y poder*, Barcelona, Icaria/Interpón Oxfam, pp. 105-132.
- 2007 *Espacios del capital: hacia una geografía crítica*, Madrid, Akal.
- 2013 *Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*, Barcelona, Akal.
- Hawley, Amor H.
- 1982 *Ecología humana*, Madrid, Tecnos.
- Henderson, Hazel
- 1989 Una guía para montar el tigre del cambio, en Lovelock, James *et al.* *GAIA. Implicaciones de la nueva biología*, Barcelona, Kairós, pp. 141-164.
- Hoebel, E. Adamson y Weaver, Thomas
- 1985 *Antropología y experiencia humana*, Barcelona, Omega.
- Hutchinson, Sharon
- 1999 El ganado del dinero y el ganado de las mujeres entre los Nuer, 1930-1983, en Neufel, María Rosa [ed.] *Antropología Social y Política. Hegemonía y poder: el mundo en movimiento*, Buenos Aires, EUDEBA, pp. 121-153.
- Ianni, Octavio
- 1996 *Teorías de la Globalización*, México, Siglo XXI.
- Informe Anual CONAM
- 2005 *Estudio de saturación con tubos pasivos en la ciudad de La Oroya*, Lima, Klepel Consulting.
- Jacobs, Michael
- 1996 *La economía verde. Medio ambiente, desarrollo sostenible y la política del futuro*, Barcelona, FUHEM/Icaria.
- Jaquenod De Zsögön, Silvia
- 2004 *Derecho ambiental*, Madrid, Dykinson.
- 2011 *Manual para el estudio del Derecho Ambiental*, Loja, Biblolex/Dykinson.
- 2012 *Derecho Ambiental, Patrimonio natural y cultural. Más allá de la conservación*, Madrid, Dykinson.

- 2014 *Análisis de causas y consecuencias de conflictos por recursos naturales y reducción de la vulnerabilidad de poblaciones. La teoría del Vigía ambiental*, Granada, Editorial Universidad de Granada, [Tesis Doctoral].
- 2015 *Antropología ambiental*, Madrid, Dykinson.
- Jaramillo, Fernando y Destonni, Georgia
- 2015 Local flow regulation and irrigation raise global human wáter consumption and footprint, *Science*, vol. 350 (6265), pp. 1248-1251.
- Jiménez Bautista, Francisco
- 1994 Los estudiantes de la Universidad de Granada ante los problemas globales, en Sánchez, Jesús A. [eds.] *Paz y prospectiva: problemas globales y futuro de la humanidad*, Granada, Editorial Universidad de Granada, pp. 172-229.
- 2000 Cultura de paz y urbanismo: la Universidad de Granada en la construcción de la ciudad, en Rodríguez Alcázar, Fco. Javier [ed.] *Cultivar la paz. Perspectivas desde la Universidad de Granada*, Granada, Editorial Universidad de Granada, pp. 205-214.
- 2004a *Las gentes del área metropolitana de Granada. Relaciones, percepciones y conflictos*, Granada, Editorial Universidad de Granada.
- 2004b Valores, en López Martínez, Mario [dir.] *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, Granada, Instituto de la Paz y los Conflictos/Junta de Andalucía/Consejería de Educación y Ciencia, pp. 1.153-1.155.
- 2004c Propuesta de una Epistemología Antropológica para la Paz, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, nº 34, México, pp. 21-54.
- 2009a Desarrollo social y conflictos en Granada (España): desde la globalización perfecta a lo local imperfecto, López Velásquez, Adriana P. et al. [comp.] *Equidad y desarrollo*, Bogotá, Universidad de La Salle, pp. 247-302.
- 2009b *Saber pacífico: la paz neutra*, Loja, Ecuador, UTPLoja.
- 2009c *Teoría e historia de la Antropología. Manual de Fundamentos de Antropología*, Granada, Educatori Antropología.
- 2011 *Racionalidad pacífica. Una introducción a los Estudios para la paz*, Madrid, Dykinson.
- 2012 Conocer para comprender la violencia: origen, causas y realidad, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, nº 58, México, pp. 13-52.
- 2014 Paz neutra: una ilustración del concepto, *Revista de Paz y Conflictos*, nº 2, pp. 19-52.
- 2016 Paz intercultural. Europa, buscando su identidad, *Revista de Paz y Conflictos*, vol. 9 (1), pp. 13-45.
- Jiménez Bautista, Francisco; Arzate Salgado, Jorge y Castillo Fernández, Dídimo
- 2014 *Crisis capitalista, pauperización social y sistemas de bienestar en España y México*, México, D.F., Universidad Autónoma del Estado de México/MAPorrúa.

- Jiménez Bautista, Francisco y Jiménez Aguilar, Francisco
 2014 La paz neutra en la transformación de conflictos de límites fronterizos: el caso de Chile y Perú, Soulages, François y San Ginés Aguilar, Pedro [eds.] *Fronteras, conflictos y paz*, Granada, Editorial Universidad de Granada-L'Harmattan, pp. 133-162.
- Jiménez Herrero, Luis M.
 2000 *Desarrollo sostenible. Transición hacia la coevolución global*, Madrid, Pirámide.
- Jiménez Herrero, Luis M. et al.
 2003 *Ecología y economía para el desarrollo sostenible*, Valencia, Guada.
- Jociles Rubio, M^a Isabel
 1999 Las técnicas de investigación en antropología. Mirada antropológica y procesos etnográficos, *Gazeta de Antropología*, nº 15, Artículo 01, pp. 1-26.
- Johansson, Patrik
 2014 *Building Resilient Peace in Liberia*, *African Studies Association of Australasia and the Pacific* (AFSAAP), Dunedin, New Zealand, 25-26, November 2014, pp. 1-23.
- Jonas, Hans
 1990 *Il Principio Responsabilità*, Torino, Einaudi.
- Joxe, Alain
 1981 Introducción general, en VV.AA., *La violencia y sus causas*, París, UNESCO, pp. 9-26.
- Junta de Andalucía
 1999 *Plan de Ordenación del Territorio de la Aglomeración Urbana de Granada*, junio 1999, Sevilla, Consejería de Obras Públicas y Transporte.
- Kahn, Joel S. [comp.]
 1975 *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Barcelona, Anagrama.
- Kaldor, Mary
 2005 *La sociedad civil global. Una respuesta a la guerra*, Barcelona, Tusquets.
- Karstein, Rafael
 2000 *La vida y la cultura de los Shuar*, Quito, Abyar-Yala.
- Kertzer, David I. and Fricke, Tom [eds.]
 1997 *Anthropological Demography. Toward a New Synthesis*, Chicado, University of Chicago Press.
- Klein, Naomi
 2015 *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*, Barcelona, Paidós Ibérica.
- Kottat, Conrad Phillip
 2001 *Antropología. Una exploración de la diversidad humana*, Madrid, McGraw-Hill.
- Kovel, Joel
 2005 *El enemigo de la naturaleza. ¿El fin del capitalismo o el fin del mundo?*, Bs.As., Tesis 11.

- Kroeber, Alfred L. y Kluckhohn, Clyde
1952 *Culture*, New York, Meridian Books.
- Krugman, Paul
2014 Economía climática demencial, *EL PAÍS*, domingo 18 de mayo de 2014, p. 23.
- La Parra, Daniel y Tortosa, José María
2003 Violencia estructural: una ilustración del concepto, *Documento Social*, n° 131, pp. 57-72.
- Lacoste, Yves
1977 *La geografía: Un arma para hacer la guerra*, Barcelona, Anagrama.
- Lafontaine, Oscar y Müller, Christa
1998 *No hay que tener miedo a la globalización. Bienestar y trabajo para todos*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Lander, Edgardo [ed.]
2000 *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Ediciones FACES/UCV.
- Lattimore, Owen
1970 *La frontera. Popoli e Imperialismi alla frontiera cina e Russia*, Torino, Einaudi.
- Latouche, Serge
2008 *La apuesta por el decrecimiento. ¿Cómo salir del imaginario dominante?* Barcelona, Icaria.
- Lassonde, Louise
1997 *Los desafíos de la demografía. ¿Qué calidad de vida habrá en el siglo XXI?* México, UNAM/F.C.E.
- Lederach, Jean Paul
1998 *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*, Bilbao, Bakeaz/Gernika Gogoratuz.
- Leff, Enrique
1994a *Ecología y capital. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*, México, Siglo XXI/UNAM.
1994b Medio ambiente y desarrollos alternativos, en Sánchez, Jesús A. et al. [eds.] *Paz y prospectiva: problemas globales y futuro de la humanidad*, Granada, Editorial Universidad de Granada, pp. 115-138.
1994c Sociología y Ambiente: Formación socioeconómica, racionalidad ambiental y transformación del conocimiento, en Leff, Enrique [coord.] *Ciencias Sociales y Formación Ambiental*, México, GEDISA/UNAM/PNUMA, pp. ...
2002 *Saber ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*, México, Siglo XXI/PNUMA.

- 2004 *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*, México, Siglo XXI.
- 2007 *Aventuras de la epistemología ambiental*, México, Siglo XXI.
- 2010 *Discursos sustentables*, México, Siglo XXI.
- 2011 La geopolítica de la biodiversidad y el desarrollo sustentable: economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza, en Matarán Ruiz, Alberto y López Castellano, Fernando [eds.] *La Tierra no es muda. Diálogos entre el desarrollo sostenible y el postdesarrollo*, Granada, Editorial Universidad de Granada, pp. 97-129.
- Leff, Enrique [coord.]
- 1986 *Los Problemas del Conocimiento y la Perspectiva Ambiental del Desarrollo*, México, Siglo XXI.
- 1994 *Ciencias sociales y formación ambiental*, Barcelona, Gedisa/UNAM.
- 2000 *La Complejidad Ambiental*, México, Siglo XXI/UNAM/PNUMA.
- Lewis, Oscar
- 1964 *Pedro Martínez*, México, Editorial Joaquín Mortiz.
- 1982 *Los hijos de Sánchez*, México, Grijaldo.
- 1993 *Antropología de la pobreza. Cinco familias*, México, F.C.E.
- Lincoln, Yvonne y Guba, Egon
- 1985 *Naturalistic inquiry*, Newbury Park, Ca., Sage.
- Lipovetski, Gilles y Serroy, Jean
- 2010 *La cultura-mundo. Respuesta a una sociedad desorientada*, Barcelona, Anagrama.
- Llobera, Josep R.
- 1990 *La identidad antropológica*, Barcelona, Anagrama.
- López Martínez, Mario
- 2010 *Política sin violencia. La noviolencia como humanización de la política*, Loja, Ecuador, UTPLoja.
- López Martínez, Mario y Jiménez Bautista, Francisco [eds.]
- 2015 *Contra la deshumanización. Saberes y reflexiones desde la paz*, Loja, Ecuador, UTPLoja.
- López Velásquez, Adriana P. et al. [comp.]
- 2009 *Equidad y desarrollo*, Bogotá, Universidad de La Salle.
- Lorenz, Konrad
- 1988 *La acción de la naturaleza y el destino del hombre*, Madrid, Alianza Universidad.
- Love, Thomas F.
- 1977 Ecological niche theory in sociocultural anthropology: A conceptual framework and an application, *American Ethnologist*, n° 4 (1), pp. 27-41.

Lovelock, James

1979 *Gaia. A new look at life on earth*, Oxford, OUP.

1983 *Gaia. Una nueva visión de la vida sobre la Tierra*, Madrid, Hermann Blume.

1992 *Gaia. Una ciencia para curar el planeta*, Barcelona, Integral.

1993 *Las edades de Gaia. Una biografía de nuestro planeta vivo*, Barcelona, Tusquets.

2004 La energía nuclear es la única solución ecológica, *EL PAÍS*, 20 de junio de 2004, pp. 17-18.

2006 *Homenaje a Gaia*, Pamplona, Laetoli.

2007 *La venganza de la Tierra. La teoría Gaia y el futuro de la humanidad*, Barcelona, Planeta.

Lovelock, James *et al.*

1989 *GAIA. Implicaciones de la nueva biología*, Barcelona, Kairós.

Ludevid, Manuel

2003 *Un vivir distinto. Cómo el medio ambiente cambiará nuestra vida*, Madrid, Nivola.

Macció, Guillermo A.

1985 *Diccionario Demográfico Multilingüe*, Lieja, Unión Internacional para el estudio científico de la población/CELADE.

Malinowski, Bronislaw

1944 *A Scientific Theory of Culture*, Norte Carolina, Chapel Hill.

2001 *Los argonautas del Pacífico occidental. Comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea melanésica*, Barcelona, Península.

Malthus, Robert

1993 *Primer ensayo sobre la población*, Barcelona, Altaya.

Manosalvas, Margarita

2014 Buen vivir o sumak kawsay. En busca de nuevos referenciales para la acción pública de Ecuador, *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, nº 49, pp. 101-121.

Marcellesi, Florent

2012 *Cooperación al posdesarrollo. Bases teóricas para la transformación ecológica de la cooperación al desarrollo*, Bilbao, Bakeaz.

Marcus, George

2001 Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal, *Alteridades*, nº 11, pp. 111-127.

2008 El o los fines de la etnografía: del desorden de lo experimental al desorden de lo barroco, *Revista de Antropología Social*, nº 17, pp. 27-48.

Marcus, George y Fischer, Michael

2000 *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*, Buenos Aires, Amorrortu editores.

- Margulis, Lynn y Sagan, Dorian
1995 *Microcosmos*, Barcelona, Tusquets.
- Martín Casares, Aurelia
2006 *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*, Madrid, Cátedra.
- Martínez Alier, Joan
1999 *Introducción a la economía ecológica*, Barcelona, Rubes.
2004 *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Barcelona, Icaria/Antrazyt.
- Martínez Alier, Joan y Roca Jusmet, Jordi
2000 *Economía ecológica y política ambiental*, México, PNUMA.
- Martínez Alier, Joan y Schlüpman, Klaus
1991 *La ecología y la economía*, México, F.C.E.
- Martínez Guzmán, Vicent
2001 *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Icaria.
- Martínez Veiga, Ubaldo
1978 *Antropología ecológica*, La Coruña, Adara.
1985 *La ecología cultural de una población de agricultores*, Barcelona, Mitre.
1990 *Antropología económica. Conceptos, teorías, debates*, Barcelona, Icaria.
2007 *Historia de la Antropología. Teorías, praxis y lugares de estudio*, Madrid, UNED.
- Marx, Karl
1993 *Manuscritos: economía y filosofía*, Barcelona, Altaya.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich
2002 *El Manifiesto Comunista*, Madrid, Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels.
- Masón, Otis T.
1896 *Influence of Environment upon Human Industries or Arts, Annual Report of the Smithsonian Institution*, nº 1895, Washington, pp. 639-665.
- Matarán Ruiz, Alberto y López Castellano, Fernando [eds.]
2011 *La Tierra no es muda. Diálogos entre el desarrollo sostenible y el postdesarrollo*, Granada, Editorial Universidad de Granada.
- Mato, Daniel [coord.]
2015 *Educación Superior y pueblos indígenas en América Latina. Contextos y experiencias*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Tres de Febrero (EDUNTRET).
- Maturana, Humberto y Varela, Francisco
1980 *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, Boston, Studies in the Philosophy of Science.

- Max-Neff, Manfred
2003 *La economía descalza. Señales desde el mundo invisible*, Bogotá, Norma Comunidad.
- Max-Neff, Manfred *et al.*
1993 *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*, Barcelona, Icaria.
- McCay, Bonnie
1978 Systems Ecology, People Ecology and the Anthropology of Fishing Communities, *Human Ecology*, n° 6, (4), pp. 397-422.
- McCay, Bonnie J. and Acheson, James M. [eds.]
1990 *The Question of the Commons*, Tucson, University of Arizona Press.
- McElroy, Ann and Townsend, Patricia K.
1979 *Medical Anthropology in Ecological Perspective*, North Scituate, Mass, Duxbury Press.
- McLuhan, Herber M.
1998 *The mediuin an the Messenger*, Massachusetts, MIF Press.
- Mead, Margaret
1961 Anthropology among the Sciences, *American Anthropologist*, n° 63 (3), pp. 475-482.
- Meadows, Donella *et al.*
1972 *Los límites del crecimiento*, México, F.C.E.
- Meggers, Betty J.
1976 *Amazonia. Un paraíso ilusorio*, México, Siglo XXI.
- Mendlovitz, Saul H. y Ruiz, Lester E.
1994 Algunas notas sobre mitos, política e identidad: el sujeto, el constitucionalismo global y la identidad basada en el especie, en Sánchez, Jesús A. *et al.* [eds.] *Paz y prospectiva: problemas globales y futuro de la humanidad*, Granada, Editorial Universidad de Granada, pp. 149-172.
- Merchant, Carolyn
1980 *The death of nature*, New York, Harper and Row.
- Milton, Kay
1997 Ecologías: antropologías, cultura y entorno, *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, n° 154, pp. 86-115.
2012 *Ecologías: antropología, cultura y entorno*, [on-line], pp. 1-22.
- Ministerio de Energía y Minas
2000 *Informe*, Lima.
- Moos, Rudolph H. *et al.*
1976 *The Human Context: Environmental Determinantas of Behavior*, Nueva York, Wiley.

- Morgan, Lewis H.
1877 *Ancient Society*, New York, Holt [(1975) *La sociedad primitiva*, Madrid, Ayuso].
- Morin, Edgar
1979 *Human adaptability: An introduction to ecological anthropology*, North Scituate, Massachusetts.
1982 *Ciencia con consciencia*, Barcelona, Anthropos.
1984 *The ecosystem concept in Anthropology*, Boulder, Westview Press.
1993 *La ecología humana de los pueblos de la Amazonía*, México, F.C.E.
1994 *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa.
1996 Por una reforma del pensamiento, en *El Correo de la UNESCO*, febrero, pp. 10-14.
2001 *Introducción al pensamiento complejo*, Madrid, Paidós.
2004 La epistemología de la complejidad, *Gazeta de Antropología*, n° 20, pp. 1-13.
2005 Una mundialización plural, en Morales, Dènis de [coord.] *Por otra comunicación. Los media, globalización cultural y poder*, Barcelona, Icaria/Intermón Oxfam, pp. 277-291.
2007 La Epistemología de la complejidad, en Garrido, Francisco *et al.* [eds.] *El paradigma ecológico en las ciencias sociales*, Barcelona, Icaria/Antrazyt, pp. 55-81.
2008 *Human Adaptability: An Introduction to Ecological Anthropology*, Boulder, Westview Press.
- Morse, Janice M. [ed.]
2003 *Asuntos críticos en los métodos de investigación cualitativa*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia.
- Naciones Unidas
2005 *Informe 2005. Objetivos de desarrollo del Milenio*, Nueva York.
2012 *Informe 2012. Objetivos de desarrollo del Milenio*, Nueva York.
- Naess, Arne
1989 *Ecology, community and lifestyle. Outline of an ecosophy*, Cambridge, CUP.
- Naredo, José Manuel y Parra, Fernando [comps.]
1993 *Hacia una ciencia de los recursos naturales*, Madrid, Siglo XXI.
- Nasar, Sylvia
2012 *La gran búsqueda. Una historia de la economía*, Barcelona, Debate.
- National Research Council (NRC)
1996 *Ecologically based pest management*, Washington, National Academy of Sciences.
- Netting, Robert M.
1976 What alpine peasants have in common: Observation on comunal tenure in a swiss village, *Human Ecology*, n° 4 (2), pp. 135-146.
1986 *Cultural ecology*, Illinois, Waveland Press.

Nicolescu, Basarab

1996 *La Transdisciplinariedad. Manifiesto*, Mónaco, Ediciones Du Rocher.

Novo Villaverde, María

1985 *Educación Ambiental*, Madrid, Anaya.

O'Connor, James

1989 *El significado de la crisis. Una introducción teórica*, Madrid, Revolución.

1990 Las condiciones de producción. Por un marxismo ecológico. Una introducción teórica, *Ecología Política*, n° 1, Barcelona, pp. 113-130.

1998 *Natural Causes*, New York, Guilford Press.

Odum, Eugene P.

1988 *Ecología*, México, Nueva Editorial Interamericana.

Ogley, Roderick

1999 Conflict Theory, in Kurtz, Lester and Turpin, Jennifer [eds.], *Encyclopedia of Violence, Peace, & Conflict*, Vol I, San Diego, California.

Olson, M.

1965 *The logic of collective action: Public goods and the theory of groups*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

Orlove, Benjamin S.

1977 *Alpacas, sheep and men. The wool export economy and regional society in southern Peru*, New York, Academic Press.

1980 Ecological Anthropology, *Annual Review of Anthropology*, n° 9, pp. 235-273.

Orlove, Benjamin S. y Brush, Stephen B.

1966 Anthropology and the conservation of biodiversity, *Annual Review of Anthropology*, n° 25, pp. 129-352.

Orr, David W. y Soroos, Marvin

1983 *Mundo y Ecología. Problemas y perspectivas*, México, F.C.E.

Ortner, Sherry B.

1979 ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?, en Harris, Olivia & Young, Kate [eds.] *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama, pp. 109-131.

Oviedo Freire, Atawallpa

2013 *Buen Vivir vs. Sumak Kawsay. Reforma capitalista y revolución alter-nativa*, Buenos Aires, Ciccus.

Pálsson, Gílis

2001 Relaciones humano-ambientales. Orientalismo, Paternalismo y Comunalismo, en Descola, Philippe y Pálsson, Gílis [eds.] *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI, pp. 80-100.

- Panikkar, Raimon
1993 *Paz y desarme cultural*, Santander, Sal Terrae.
- Paniker, Salvador
1982 *Aproximación al origen*, Barcelona, Kairós.
1984 La ecología como paradigma, en VV.AA., *El libro de la naturaleza*, Madrid, El País.
- Pasquinelli, Carla
1993 Il concetto di cultura tra moderno e postmoderno, *Etnoantropologia*, anno I, n° 1, pp. 34-54.
- Patterson, Thomas C.
2014 *Karl Marx, antropólogo*, Barcelona, Ediciones Bellaterra.
- Pensado Leglise, Mario del Roble [coord.]
2011 *Territorio y ambiente: aproximaciones metodológicas*, México, Siglo XXI.
- Pérez Galán, Beatriz [ed.]
2012 *Antropología y desarrollo. Discursos, prácticas y actores*, Madrid, Los Libros de la Catarata/IUDC.
- Pérez-Taylor, Rafael; Olmos Aguilera, Miguel y Salas Quintanal, Hernán [eds.]
2007 *Antropología del desierto. Paisaje, naturaleza y sociedad*, México, UNAM/El Colegio de la Frontera Norte.
- Piddington, Ralph
1999 La teoría de las necesidades de Malinowski, en Firth, Raymond et al. *Hombre y Cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, México, Siglo XXI, pp. 39-61.
- Piddocke, Stuart
1981 El sistema potlatch de los kwakiutl del sur: una nueva perspectiva, en *Antropología económica. Estudios etnográficos*, Barcelona, Anagrama, pp. 101-122.
- Pigem, Jordi
1994 Valores para una cultura sostenible y pacífica, en Sánchez, Jesús A. et al. [eds.] *Paz y prospectiva: problemas globales y futuro de la humanidad*, Granada, Editorial Universidad de Granada, pp. 139-148.
2009 *Buena crisis. Hacia un mundo postmaterialista*, Barcelona, Kairós.
- Pigou, Arthur C.
1960 *The Economics of Welfare*, London, Macmillan.
- Piketty, Thomas
2014 *El capital en el siglo XXI*, México, F.C.E.
- Pipitone, Ugo
2003 *Ciudades, Naciones, Regiones. Los espacios institucionales de la modernidad*, México, F.C.E.

PNUMA

2002 *Manifiesto. Por una Ética para la Sustentabilidad*, Sao Paulo, Oficina Regional para América Latina y el Caribe.

Polanyi, Karl

1976 El Sistema económico como proceso institucional, en Godelier, Maurice [ed.] *Antropología y Economía*, Barcelona, Anagrama, pp. 155-179.

1997 *La economía incrustada en la sociedad. El sustento del hombre*, Barcelona, Mondadori.

2014 *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*, Barcelona, Capitán Swing.

Pontara, Giuliano

2004 Gandhismo, López Martínez, Mario (Dir.) *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, Granada, Editorial Universidad de Granada/Junta de Andalucía, pp. 493-498.

Potter, Will

2013 *Los verdes somos los nuevos rojos*, Madrid, Plaza & Valdés.

Pressat, Roland

1983 *El análisis demográfico*, México, F.C.E.

Prieto Méndez, Julio M.

2013 *Derechos de la naturaleza. Fundamento, contenido y exigibilidad jurisdiccional*, Quito, Corte Constitucional del Ecuador/Centro de Estudios de Difusión del Derecho.

Puleo, Alicia H.

2002 Feminismo y ecología, *El Ecologista*, nº 31, pp. 36-39.

2007 Medio ambiente y naturaleza desde la perspectiva de género, en Garrido, Francisco et al. [eds.] *El paradigma ecológico en las ciencias sociales*, Barcelona, Icaria/Antrazyt, pp. 227-249.

2013 *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Madrid, Cátedra.

Rapoport, Anatole

1999 Decision Theory and Game Theory, in Kurtz, Lester and Turpin, Jennifer [eds.], *Encyclopedia of Violence, Peace, & Conflict*, Vol I, San Diego, California.

Rapoport, Anatol and Guyer, M.

1966 A taxonomy of 2x2 games, *General Systems*, vol. 11, pp. 203-214.

Rappaport, Roy A.

1966 *Ritual in the ecology of a New Guinea people: an anthropological study of the Tsembaga Maring*, New York, Universidad de Columbia, [Tesis Doctoral inédita].

1971 Ritual, Sanctity, and Cybernetics, *American Anthropologist*, vol. 73, pp.

1975 Naturaleza y antropología ecológica, en Shapiro, Harry L. [ed.] *Hombre, cultura y sociedad*, México, F.C.E., pp. 261-292.

1979 *Ecology, meaning and religion*, Richmond, California, North Atlantic Books.

- 1987 *Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea*, Madrid, Siglo XXI.
- 1993 Distinguished Lecture in General Anthropology: The Anthropology of Trouble, *American Anthropologist*, vol. 95 (2), pp. 295-303.
- 2012 *Naturaleza, cultura y antropología ecológica*, RedLACES (Red Latinoamericana y Caribeña de Ecología Social), www.ecologiasocial.com
- Reher, David
- 1996 *La familia en España, pasado y presente*, Madrid, Alianza Editorial.
- Reynoso, Carlos
- 2015 *Crítica de la Antropología perspectivista: Viveiros de Castro, Philippe Descola y Bruno Latour*, Buenos Aires, Editorial Sb.
- Richardson, W. Norman y Stubbs, Thomas H.
- 1976 *Evolution, Human Ecology and Society*, Nueva York, MacMillan.
- Rifkin, Jeremy
- 2010 *La civilización empática. La Carrera hacia una conciencia global en el mundo en crisis*, Barcelona, Paidós.
- Rissler, Jana y Mellon, Margaret
- 1996 *The ecological risks of engi-nered crops*, Cambridge, MIT Press.
- Rivas, Daniel M. [coord.]
- 1997 *Sustentabilidad. Desarrollo económico, medio ambiente, biodiversidad*, Madrid, Parteluz.
- Robinson, Raoul A.
- 1996 *Return to resistance: breeding crops to reduce pesticide resistance*, Davis CA., AgAccess.
- Rodríguez, Iokiñe *et al.*
- 2015 Abordando la Justicia Ambiental desde la transformación de conflictos: experiencias con Pueblos Indígenas en América Latina, *Revista de Paz y Conflictos*, vol. 8 (2), pp. 103-134.
- Ross, Eric B.
- 1980 *Beyond the Myths of Culture: Essays in Cultural Materialism*, Nueva York, Academic Press.
- Rossbach Olmos, Lioba de
- 2014 El cambio climático y la Antropología: perspectivas culturales sobre un problema ambiental global, en *Periferias, Fronteras y Diálogos. Actas del XIII Congreso de Antropología de la FAAEE*, Tarragona, Universitat Rovira i Virgile, pp. 2.981-2999.
- Roy, Ellen
- 1989 *Environment, Subsistence and System*, Cambridge, Cambridge University Press.

Roszak, Theodore

1985 *Persona/Planeta. Hacia un nuevo paradigma ecológico*, Barcelona, Kairós.

Rubiano, Norma

2003 Población, Medio Ambiente y Planeación, en AA.VV., *Población y Ordenación del Territorial*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, pp.

Sabater Pi, Jorge

1984 *Gorilas y chimpancés del África occidental*, México, F.C.E.

Sack, Robert David

1986 *Human territoriality: Its theory and history*, Cambridge, Cambridge University Press.

Sahlins, Marshall

1977 *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal.

1988 *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Barcelona, Gedisa.

1990 *Uso y abuso de la biología*, México, Siglo XXI.

Sánchez-Criado, Tomás

2003 Reseña de 'Antropología de la Naturaleza' de Philippe Descola, *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, n° 43, septiembre-octubre, pp. 1-4.

Sánchez Fernández, Juan Oliver

1985 Limitaciones del materialismo cultural y de la nueva ecología, *Actas del II Congreso Iberoamericano de Antropología*, Las Palmas de Gran Canarias, ICEF, pp. 233-242.

1986 Modelos procesuales en antropología ecológica y económica, *Agricultura y Sociedad*, n° 40, pp. 99-124.

1993 *Ecología (Antropología de la)*, Barcelona, Marcombo, Boixareu, pp. 200-214.

1996 Ecología y cultura, *Política y Sociedad*, n° 23, pp. 51-64.

2012 *Antropología*, Madrid, Dykinson.

Santamarina, Beatriz

2006 *Ecología y poder. El discurso medioambiental como mercancía*, Madrid, Los Libros de la Catarata.

2009 De parques y naturaleza. Enunciados, cimientos y dispositivos, *Revista de Diálectología y Tradiciones Populares*, LXIV (1), pp. 297-324.

2013 Los mapas geopolíticos de la UNESCO: entre la distinción y la diferencia están las asimetrías. El éxito (exótico) del patrimonio inmaterial, *Revista de Antropología Social*, n° 22, pp. 263-286.

Santos, Boaventura de Sousa

2009 *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, Siglo XXI/CLACSO.

Schumacher, Ernst F.

1990 *Lo pequeño es hermoso*, Madrid, Hermann Blume.

Sen, Amartya

2000 *Desarrollo y libertad*, Santafé de Bogotá, Planeta.

2010 *La idea de justicia*, Madrid, Taurus.

Senghaas, Dieter

1981 Contribución específica de la irenología al análisis de las causas de la violencia social: la transdisciplinariedad, en VV.AA., *La violencia y sus causas*, París, UNESCO, pp. 107-116.

Sennett, Richard

2012 *Juntos. Rituales, placeres y políticas de cooperación*, Barcelona, Anagrama.

Serres, Michel

1990a *Le contrat naturel*, París, François Bourin.

1990b *El Paso del Noroeste*, Madrid, Debate.

1993 Sobre el Contrato Natural, *Archipiélago*, nº 15, Barcelona, pp. 61-65.

Service, Elma R.

1969 *Evolution and Culture*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Shepard, Paul and McKinley, Daniel [eds.]

1969 *The Subversive Science: Essays Toward an Ecology of Man*, Boston, Houghton Mifflin.

Shiva, Vandana

1994 El vínculo sagrado con la tierra, en Pigem, Jordi [coord.] *Nueva Conciencia*, Barcelona, Kairós.

1995 *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*, Madrid, Horas y Horas.

2004 La mirada del ecofeminismo (tres textos), *Polis. Revista Latinoamericana*, nº 9, pp. 1-9.

2006 *Manifiesto para una democracia de la tierra. Justicia, sostenibilidad y paz*, Barcelona, Paidós.

Siemens, Alfred H.

1989 *Tierra configurada. Investigación de los vestigios de la agricultura precolombina en tierras inundables costeras desde el norte de Veracruz hasta Belice*, México, Consejo Nacional de Fomento Educativo.

Skill, Karin

2010 Investigar problemas ambientales en antropología social. Pertinencia social y científica: una aproximación al campo, *Avá*, nº 18, diciembre, pp. 77-92.

Smith, Eric Alden

1983 Anthropological applications of optimal foraging theory: A critical review, *Current Anthropology*, nº 24, pp. 625-651.

Sodré, Muniz

2005 La globalización como neobarbarie, en Morales, Dênis de [coord.] *Por otra comunicación. Los media, globalización cultural y poder*, Barcelona, Icaria/Intermón Oxfam, pp. 11-26.

Solana Ruiz, José Luis

2007 Antropología social y medio ambiente: sobre la necesaria articulación entre ecología cultura, ecología de sistemas, ecología política y etnoecología, en Garrido, Francisco *et al.* [eds.] *El paradigma ecológico en las ciencias sociales*, Barcelona, Icaria/Antrazyt, pp. 201-225.

2011 El pensamiento complejo de Edgar Morin. Críticas, incomprensiones y revisiones necesarias, *Gazeta de Antropología*, nº 27 (1), pp. 1-16.

Sosa, Nicolás M.

1990 *Ética Ecológica*, Madrid, Libertarias/Prodhufi.

Steward, Julian H.

1936 The economic and social basis of primitive bands, en Lowie, Robert [comp.] *Essays in anthropology presented to A. L. Kroeber*, Berkeley, University of California Press, pp. 331-345.

1949 Cultural casualty and law: a trial formulation of early civilization, *American Anthropology*, nº 51, pp. 1-27.

1955 *Theory of culture change. The methodology of multilineal evolution*, Urbana, University of Illinois Press.

1977 *Evolution and Ecology: Essays on social Transformation*, Chicago, University of Illinois Press.

2001 El concepto y el método de la ecología cultural, en Bohanna, Paul y Glazer, Mark *Antropología. Lecturas*, Madrid, McGraw-Hills, pp. 334-344.

Strauss, Anselm

1987 *Qualitative analysis for social scientists*, Cambridge, Cambridge University Press.

Strauss, Anselm y Corbin, Juliet

2002 *Bases de investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia.

Strauss, Sarah

2009 Global models, local risks: Responding to climate change in the Swiss Alps, en Crate, Susan A. y Nuttall, Mark [eds.] *Anthropology and climate change. From encounters to actions*, California, Left Press Coast, pp. 166-174.

Strauss, Sarah & Orlove, Ben

2003 Up in the air: the anthropology of weather and climate, en Strauss, Sarah & Orlove, Ben [eds.] *Weather, climate, culture*, New York, Berg, pp. 3-16.

- Tabliavini, Damiano y Sabbatella, Ignacio
2011 Marxismo ecológico: elementos fundamentales para la crisis de la economía-política-ecológica, *Revista Herramientas*, nº 47, julio, Buenos Aires, pp. ...
- Taibo, Carlos
2009a *Decrecimiento, crisis, capitalismo*, Bilbao, Editorial de la Universidad del País Vasco.
2009b *En defensa del decrecimiento. Sobre capitalismo, crisis y barbarie*, Madrid, Los libros de la Catarata.
- Tamayo y Tamayo, Mario
2004 *Diccionario de la investigación científica*, México, Limusa.
- Taylor, Steven y Bogdan, Robert
1986 *Introducción a los métodos cualitativos de Investigación*, Buenos Aires, Paidós.
- Theodorson, George A. [ed.]
1974 *Estudios de ecología humana*, Barcelona, Labor.
- Thompson, William Irvin
1989 Gaia y la política de la vida, en Lovelock, James *et al.* *GAIA. Implicaciones de la nueva biología*, Barcelona, Kairós, pp. 165-211.
- Tiezzi, Enzo
1990 *Tiempos históricos, tiempos biológicos*, México, F.C.E.
- Todd, John
1989 Un orden económico ecológico, en Lovelock, James *et al.* *GAIA. Implicaciones de la nueva biología*, Barcelona, Kairós, pp. 127-140.
- Toledo, Víctor M.
1989 *Naturaleza, producción y cultura*, México, Universidad Veracruzana.
1992 What is Ethnoecology, *Ethnoecológica*, vol. 1 (1), pp. 5-21.
2000 *La paz en Chiapas, ecología, luchas indígenas y modernidad alternativa*, México, Universidad Autónoma de México/Instituto de Biología.
- Toledo, Víctor M. y Barrera-Bassols, Narciso
2008 *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, Barcelona, Icaria.
- Trivers, R.L.
1971 The evolution of reciprocal altruism, *The Quarterly Review of Biology*, nº 46 (1), pp. 35-57.
- Tylor, Edward B.
1871 *Primitive Culture and Anthropology*, London, John Murray.
- Tuam, Yi-fu
2007 *Topofilia: un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*, Barcelona, Melusina.

Uharte Pozas, Luis Miguel

2015 Iberdrola en Brasil: impactos múltiples de una multinacional eléctrica, *Revista de Paz y Conflictos*, vol. 8 (1), pp. 41-62.

Ulloa, Astrid

2001 Transformaciones en las investigaciones antropológicas sobre naturaleza, ecología y medio ambiente, *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 37, pp. 188-232.

VV.AA

1999 *Libro Blanco de la Educación Ambiental en España*, Madrid, Ministerio de Medio Ambiente.

2014 *Zamora Chinchipe. Ruta ecoturística en la amazonia sur del Ecuador*, Loja, Ecuador, UTPLoja.

Vallín, Jacquet

1995 *La demografía*, Madrid, Alianza Editorial.

Vayda, Andrew P.

1979 *Environment and cultural behavior. Ecological studies in cultural anthropology*, Austin, University of Texas Press.

Vayda, Andrew P. & McCay, Bonnie J.

1975 New Directions in Ecology and Ecological Anthropology, *Annual Review of Anthropology*, nº 4, pp. 293-307.

Vayda, Andrew P. and Rappaport, Roy A.

1968 Ecology, Cultural and Noncultural, en Clifford, James [comp.] *Introduction to Cultural Anthropology*, Boston, Houghton Mifflin, pp. 478-498.

Velasco, Honorio M. [comp.]

2011 *Lecturas de Antropología Social y Cultural. La Cultura y las Culturas*, Madrid, UNED.

Veliz, Pierre

1999 *Mundialización, ciudades y territorios. La economía de archipiélago*, Barcelona, Ariel.

Vinyamata Camp, Eduard

1999 *Manual de prevención y resolución de conflictos: conciliación, mediación, negociación*, Barcelona, Ariel.

2006 *Conflictología. Curso de Resolución de Conflictos*, Barcelona, Ariel.

Viola, Andreu [comp.]

2000 *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*, Barcelona, Paidós.

Viveiros de Castro, Eduardo

1996 Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio, *Mana*, vol. 2 (2), pp. 115-144.

2010 *Metafísicas caníbales*, Madrid/Buenos Aires, Katz Editores.

- Von Weizsäcker, Ernest U.
1992 *Política de la Tierra*, Madrid, Sistema.
- Wall, Malefijt
1983 *Imágenes del hombre*, Buenos Aires, Amorrortu editores.
- Wallerstein, Immanuel
1996 *Abrir las Ciencias Sociales*, México, Siglo XXI.
2006 *Análisis de sistema-mundo*, México, Siglo XXI.
2014 *El capitalismo histórico*, Madrid, Siglo XXI.
- Webber, Michael E.
2015 Nuestro futuro dependerá de la capacidad de integrar los retos en Energía + Agua + Alimentación. Un rompecabezas global, *Investigación y Ciencia*, febrero, pp. 79-83.
- Welzer, Harald
2010 *Guerras climáticas. Por qué mataremos (y nos matarán) en el siglo XXI*, Buenos Aires, Katz Editores.
- White, Leslie A.
1949 *The Science of Culture. A Study of man and civilization*, New York, Percheron Press.
1959 *The Evolution of Culture. The Development of Civilization to the Fall of Rome*, New York, McGraw-Hill Book Company.
1982 *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*, Barcelona, Paidós.
- Wilson, Edward O.
1980 *Sociobiología*, Barcelona, Omega.
2012 *La conquistista social de la Tierra*, Barcelona, Debate.
- Wink, Walter
2003 *Rigenerare i poteri, Discernimento e resistenza in un mondo di dominio*, Roma, Emi.
- Wolf, Eric
1971 *Los campesinos*, Barcelona, Labor.
- Wolin, Sheldon S.
2008 *Democracia S.A. La democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido*, Buenos Aires, Katz.
- Yáñez, Cristián S.
2001 Teoría social y Memes, A Arte Rei: revista de filosofía, nº 18, pp. 1-9.
- Zibeche, Raúl
2004 *Genealogía de la Revuelta. Argentina: la sociedad en movimiento*, México, Ediciones FZLN.

Zizek, Slavoj

2010 *Primero como tragedia, después como farsa*, Madrid, Akal.

Webgrafía

Informe CAD

2005 *Canon Minero 2005. Situación y Perspectivas*, Lima-agosto, en línea, www.ciu-dadanosalodia.org.pe [Consultado el 28 de julio de 2015].

Gobierno Regional de Pasco

2004 *Plan de Desarrollo Concertado 2004-2015. Cerro de Pasco*, en línea, www.regionpasco.gob.pe [Consultado el 24 de julio de 2015].

Gutiérrez, Jesús y Kuri, Ángel

2009 *La mejor solución evolutiva al dilema del prisionero iterado*, abril, en línea, <http://www.laneros.com/attachment.php?attachmentid=145085&d=1225903151>

Kuhn, Tomás

1962 *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, Buenos Aires, F.C.E. Publicación electrónica: <http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/688.pdf> [Consultado el 23 de julio de 2015].

Naciones Unidas

2014 *Cumbre sobre el Clima 2014: Una acción catalizadora*, en línea, <http://www.un.org/climatechange/summit/es> [Consultado el 20 de octubre de 2014].

Naciones Unidas

2015 *Agenda de Desarrollo Post-2015*, en línea:

<http://undp.org/content/undp/es/home/mdgoverview/post-2015-development-agenda.html> [Consultado el 20 de enero de 2016].

Piddocke, Stuar

1981 *El Sistema del Potlach de los Kwakiult del Sur: Una nueva perspectiva*, en línea: <https://circulodeestudiosantropologicos.files.wordpress.com/2012/08/piddocke-s-el-sistema-de-potlach-de-los-kwakiutl-del-sur.pdf> [Consultado el 13 de agosto de 2015].

Planelles, Manuel

2015 *La Cumbre de París cierra un acuerdo histórico contra el cambio climático*, en línea: http://internacional.elpais.com/internacional/2015/12/12/actualidad/1449910910_209267.html [Consultado el 18 de diciembre de 2015].

Zizek, Slavoj

2015 *Una aclaración con respecto al populismo*, Opinión, TeleSUR, en línea, <http://www.telesurtv.net/opinion/Una-aclaracion-con-respecto-al-populismo-20150424-0027.html> [Consultado el 29 de abril de 2015].

**MANTÉNGASE INFORMADO
DE LAS NUEVAS PUBLICACIONES**

**Suscríbese gratis
al boletín informativo
www.dykinson.com**

Y benefíciense de nuestras ofertas semanales