



GIACOMO D'ALISA, FEDERICO DEMARIA
y GIORGOS KALLIS

DECRECIMIENTO:

UN VOCABULARIO PARA UNA NUEVA ERA

Coordinadores de la edición en México
SOFÍA ÁVILA-CALERO y MARIO PÉREZ-RINCÓN



Icaria ✠ Antrazyt –  **HEINRICH BÖLL STIFTUNG**
MÉXICO Y EL CARIBE

DECRECIMIENTO



Título original de la obra: *Degrowth. A vocabulary for a new era*, Nueva York, Routledge, 2015
© Traductor del inglés: Angello Ponziano

Diseño de la cubierta: Adriana Fàbregas
Ilustración de la cubierta: Bárbara Castro Urío

Primera edición: junio de 2015, Icaria editorial, Barcelona
Segunda edición ampliada: septiembre de 2018, Icaria editorial
y Fundación Heinrich Boell, México

ISBN: 978-84-9888-866-9

© Sofía Ávila-Calero, Mario Alejandro Pérez Rincón, Giacomo D'Alisa, Federico Demaria, Giorgos Kallis, Blake Alcott, Samuel Alexander, Diego Andreucci, Isabelle Angelovski, Paola Arias Arévalo, Viviana Asara, Denis Bayon, Mario Blaser, David Bollier, Mauro Bonaiuti, Rita Calvário, Chris Carlsson, Yesid Carvajal Escobar, Claudio Cattaneo, Marta Conde, Chiara Corazza, Sergi Cutillas, Marco Deriu, Kristofer Dittmer, Arturo Escobar, Gustavo Esteva, Arturo Guerrero, Silke Helfrich, Joshua Farley, Mayo Fuster Morell, Erik Gómez-Baggethun, Eduardo Gudynas, Tim Jackson, Nadia Johanisova, Christian Kerschner, Serge Latouche, David Llistar, Enrique Leff, Sylvia Lorek, Betty Ruth Lozano, Joan Martínez-Alier, Terrence McDonough, Mary Mellor, Walter Mignolo, Badi Mina Viveros Barbara Muraca, Dan O'Neill, Iago Otero, Philippa Parry, Susan Paulson, Antonella Picchio, Natalia Quiroga, Mogobe B. Ramose, Xavier Renou, Alexander Rincón, Onofrio Romano, Alejandra Sánchez Jiménez, Juliet Schor, Filka Sekulova, Alevgül H. Şorman, Ruben Suriñach Padilla, Erik Swyngedouw, Gemma Tarafa, Sergio Ulgiati, Brandon J. Unti, Peter A. Victor, Solomon Victus, Mariana Wàlter.

© Icaria editorial, s. a.
Arc de Sant Cristòfol, 11-23
08003 Barcelona
www.icariaeditorial.com

© Fundación Heinrich Boell - México
José Alvarado 12, Col. Roma
CP 06760, Del. Cuauhtémoc
México, D.F.
www.mx.boell.org

Fotocomposición: Text Gràfic

Impreso en Solar Servicios editoriales, S.A. de CV.

Impreso en México

Este libro ha sido impreso en papel 100% Amigo de los bosques, proveniente de bosques sostenibles y con un proceso de producción de TCF (Total Chlorine Free), para colaborar en una gestión de los bosques respetuosa con el medio ambiente y económicamente sostenible.

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

Adaptar — remezclar, transformar y crear a partir del material

El licenciadador no puede revocar estas libertades mientras cumpla con los términos de la licencia.

Bajo las condiciones siguientes:



Reconocimiento — Debe **reconocer adecuadamente** la autoría, proporcionar un enlace a la licencia e **indicar si se han realizado cambios**. Puede hacerlo de cualquier manera razonable, pero no de una manera que sugiera que tiene el apoyo del licenciadador o lo recibe por el uso que hace.



NoComercial — No puede utilizar el material para una **finalidad comercial**.



CompartirIgual — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, deberá difundir sus contribuciones bajo la **misma licencia que el original**.

No hay restricciones adicionales — **No puede aplicar términos legales o medidas tecnológicas** que legalmente restrinjan realizar aquello que la licencia permite.

COMENTARIOS SOBRE EL LIBRO

Este libro es una excelente introducción a la política del «decrecimiento» en sus diversos significados y dimensiones, que son aquí analizados y catalogados en decenas de entradas que proporcionan un punto de referencia indispensable para quienes estén interesados en participar en los debates en torno a esta perspectiva. Es también una obra reveladora sobre la evolución del concepto; pues como la introducción de sus coordinadores demuestra, el «decrecimiento» implica para muchos una variedad de iniciativas —bancos de tiempo, monedas sociales, huertos urbanos, economías solidarias— que plantean una alternativa a la acumulación capitalista y proponen la reconstrucción de nuestra reproducción en términos más cooperativos. Es, por lo tanto, un volumen de consulta, útil para aquellas personas comprometidas con el establecimiento de relaciones no explotadoras, pues ofrece un mapa de las alternativas mundiales al capitalismo.

Silvia Federici, profesora emérita en la Hofstra University de Nueva York

En un momento de la historia en que los líderes políticos, económicos e intelectuales nos aseguran que nada fundamental puede ser ya cuestionado, nada puede ser más importante que el movimiento —de ideas y de acciones— que este libro sobre el decrecimiento representa. Se plantea aquí la posibilidad de trascender los dos demonios mellizos —el productivismo y el consumismo— que son los responsables de muchos fracasos históricos de la izquierda y también de la derecha, y nos invita a abocarnos a la esencial tarea de imaginar y construir una sociedad en la que puedan vivir los seres humanos.

David Graeber, profesor de Antropología, London School of Economics, Londres

Este libro es una concienzuda y reveladora presentación de los debates sobre las teorías y las prácticas económicas en el ámbito de la economía del decrecimiento; un intento revolucionario de entender la economía como si los seres humanos y la naturaleza importasen.

Manuel Castells, profesor emérito de Planificación Urbana y Regional de la Universidad de California, Berkeley

El decrecimiento analiza la falsa moneda del crecimiento económico mediante la acumulación de capital y la cuestiona sin ambages: No hay mayor riqueza que la vida, y para proteger la vida en el planeta y asegurar un futuro para todos es necesario salir del actual sistema de producción. Tal es mensaje esencial de nuestra época.

John Bellamy Foster, profesor de Sociología en la Universidad de Oregón, Eugene



Romper con mitos siempre será difícil. El llamado al pragmatismo frena los cambios. La comodidad y los privilegios se oponen sistemáticamente. Uno de esos mitos es el crecimiento económico, asumido sin cuestionamiento como vía indispensable e indiscutible para atender las demandas sociales e inclusive para disponer de herramientas que permitan minimizar los impactos ambientales. A pesar de ser insostenible el crecimiento económico permanente en un mundo con límites biofísicos inocultables, esta verdadera cacotopía mantiene su vigor y su vigencia. A contrapelo con esta visión dominante, desde hace mucho tiempo atrás, se han elevado voces en su contra. El crecimiento económico se ha convertido en un camino sin salida. Es más, no basta una economía estacionaria. El decrecimiento —sobre todo para muchas economías opulentas— aparece como una urgencia insoslayable. En ese espíritu se han concentrado las lecturas de este libro: ¿será posible escaparnos del monstruo del crecimiento? La respuesta es simple. Más que posible, es indispensable, pero no suficiente. Se precisa pensar, simultáneamente, nuevas utopías que nos orienten. Las respuestas múltiples y diversas que se encuentran en este libro huelen a utopía. Esas utopías implican tanto la crítica de una realidad perversa, como la construcción paciente y solidaria de opciones nuevas y diversas. Es decir, alternativas para ser imaginadas colectivamente, para ser ejecutadas por acciones democráticas, en todo momento y circunstancia.

Alberto Acosta, profesor de Economía en la Universidad FLACSO
y ex presidente de la Asamblea Nacional Constituyente de Ecuador

¡Qué espléndido vocabulario! Toda una gama de autores internacionales analiza el emergente ámbito de una economía que dice adiós a la obsesión por el crecimiento. Las entradas son compactas pero elocuentes, eruditas pero enfocadas a la acción. Dentro de un pensamiento económico de nuevo cuño, conceptos como compartir, frugalidad, dinero libre de deuda, desmaterialización y procomunes digitales, juegan un papel fundamental. Todo aquel que desee saber más sobre una economía de la permanencia para el siglo XXI debería consultar este libro.

Wolfgang Sachs, profesor de Ciencias Sociales en el Wuppertal Institute de Berlín

Para que los pobres puedan alcanzar una economía de estado estacionario que sea suficiente para una buena vida y sostenible en el futuro, los ricos deben hacer espacio ecológico decreciendo hasta ese mismo estado estacionario suficiente y no opulento. Los ensayos reunidos en este volumen reconocen la necesidad de afrontar esta difícil tarea de convergencia, la de compartir con justicia nuestro mundo finito.

Herman Daly, profesor emérito de Economía Ecológica,
Universidad de Maryland, EEUU



ÍNDICE

Prólogo a la edición en México

Gustavo Esteva 9

Prefacio a la edición en México

Sofía Ávila-Calero y Mario Pérez-Rincón 16

Prefacio a la edición en inglés

Giacomo D'Alisa, Federico Demaria, Giorgos Kallis 21

Prefacio a la primera edición en España

Federico Demaria, Giacomo D'Alisa y Giorgos Kallis 26

Decrecimiento

Giorgos Kallis, Federico Demaria y Giacomo D'Alisa 36

PRIMERA PARTE LÍNEAS DE PENSAMIENTO

1. Antiutilitarismo, *Onofrio Romano* 63
2. Bioeconomía, *Mauro Bonaiuti* 68
3. Desarrollo, críticas al, *Arturo Escobar* 72
4. Ecología política, *Susan Paulson* 77
5. Ecologismo, corrientes del, *Joan Martínez-Alier* 83
6. Economía de estado estacionario, *Joshua Farley* 89
7. Justicia ambiental, *Isabelle Anguelovski* 94
8. Metabolismo societal, *Alevgül H. Şorman* 100

SEGUNDA PARTE
EL NÚCLEO

9. Autonomía, *Marco Deriu* 107
10. Capitalismo, *Diego Andreucci y Terrence McDonough* 112
11. Cénit o Pico del petróleo, *Christian Kerschner* 118
12. Convivencialidad, *Marco Deriu* 123
13. Crecimiento, *Peter A. Victor* 128
14. Cuidado, *Giacomo D'Alisa, Marco Deriu y Federico Demaria* 133
15. Dépense, *Onofrio Romano* 138
16. Desastre, pedagogía del, *Serge Latouche* 143
17. Desmaterialización, *Sylvia Lorek* 146
18. Despolitización («lo político»), *Erik Swyngedouw* 151
19. Emergía, *Sergio Ulgiati* 157
20. Entropía, *Sergio Ulgiati* 162
21. Felicidad, *Filka Sekulova* 166
22. Fronteras de las mercancías, *Marta Conde y Mariana Walter* 171
23. Imaginario, descolonización del, *Serge Latouche* 176
24. Límites sociales del crecimiento, *Giorgos Kallis* 181
25. Mercantilización, *Erik Gómez-Baggethun* 186
26. Neomalthusianos, *Joan Martínez-Alier* 191
27. Paradoja de Jevons (efecto rebote), *Blake Alcott* 197
28. Producto interior bruto, *Dan O'Neill* 202
29. Procomunes, *Silke Helfrich y David Bollier* 208
30. Simplicidad, *Samuel Alexander* 214

TERCERA PARTE
LA ACCIÓN

31. Auditoría de la deuda, *Sergi Cutillas, David Llistar y Gemma Tarafa* 221
32. Ciencia posnormal, *Giacomo D'Alisa y Giorgos Kallis* 225
33. Cooperativas, *Nadia Johannisova, Ruben Suriñach Padilla y Philippa Parry* 230
34. Desobediencia, *Xavier Renou* 235
35. Dinero público, *Mary Mellor* 239
36. Ecomunidades, *Claudio Cattaneo* 243
37. Garantía de empleo, *B. J. Unti* 248
38. Horticultura urbana, *Isabelle Anguelovski* 253
39. Indignados, *Viviana Asara y Bárbara Muraca* 258
40. Monedas sociales, *Kristofer Dittmer* 261
41. Neorrurales, *Rita Calvário y Iago Otero* 265
42. Nowtopistas, *Chris Carlsson* 269
43. Nueva economía, *Tim Jackson* 273
44. Procomunes digitales, *Mayo Fuster Morell* 278
45. Renta básica y renta máxima, *Samuel Alexander* 282
46. Reparto del trabajo, *Juliet B. Schor* 286
47. Sindicatos, *Denis Bayon* 290

CUARTA PARTE
ALIANZAS

48. Buen vivir, *Eduardo Gudynas* 297
49. Economía de la permanencia, *Chiara Corazza y Solomon Victus* 302
50. Economía feminista, *Antonella Picchio* 307
51. Ubuntu, *Mogobe B. Ramose* 312

QUINTA PARTE
MIRADAS LATINOAMERICANAS

52. Autonomía en América Latina, *Gustavo Esteva* 317
53. Cambio climático, *Yesid Carvajal Escobar y Badi Mina Viveros* 322
54. Comunalidad, *Arturo Guerrero Osorio* 327
55. Economía Popular, Social y Solidaria, *Natalia Quiroga Díaz* 331
56. Feminismos latinoamericanos, *Betty Ruth Lozano Lerma* 335
57. Patrimonio comunitario, *Alejandra Sánchez Jiménez* 339
58. Pensamiento decolonial, *Walter D. Mignolo* 343
59. Producción Neguentrópica, *Enrique Leff* 348
60. Proyectos de vida, *Mario Blaser* 353
61. Resistencia, *Enrique Leff* 357
62. Transición energética (energías renovables),
Sofía Ávila-Calero y Alevgul H. Sorman 360
63. Transiciones civilizatorias, *Arturo Escobar* 365
64. Valores plurales, *Paola Arias-Arévalo y Alexander Rincón-Ruiz* 370
- Epílogo: De la austeridad a la dépense
Giacomo D'Alisa, Giorgos Kallis y Federico Demaria 375
- Diez propuestas de políticas públicas
Giorgos Kallis y el Colectivo Recerca i Decreixement 383
- Biografías 389



PRÓLOGO A LA EDICIÓN EN MÉXICO

Gustavo Esteva

En América Latina la idea del decrecimiento nunca llegó a tener el vigor y la fuerza que adquirió en Europa.

La publicación de este libro o la Primera Conferencia Norte-Sur sobre Decrecimiento, en la cual se presentará, no son esfuerzos de última hora para impulsar el movimiento en la región. Reflejan la convicción de que ha llegado el momento de entrelazar empeños semejantes. Por esto, tanto la conferencia como el libro están planteados como un diálogo.

La propuesta del decrecimiento se inscribe en el aliento ecologista que nació en el seno de la revolución cultural de los años sesenta. Es también heredera de una corriente ecologista muy vigorosa, que en los años setenta brotó sobre todo en algunos países industrializados. Fue un desafío abierto al régimen dominante y una crítica radical a la sociedad económica, capitalista o socialista, y al modo industrial de producción.

El año 1972 puede ser visto como punto de flexión del ecologismo. Tuvo lugar entonces la Conferencia de Estocolmo sobre el Medio Ambiente Humano, la primera de las conferencias temáticas de la Segunda Década del Desarrollo de Naciones Unidas, en la cual se empleó por primera vez el término de sustentabilidad. En ese mismo año el Club de Roma presentó un informe que exigía considerar seriamente los límites de los recursos. También en 1972, cuando estalló la crisis del petróleo y la Comisión Trilateral concibió la estrategia neoliberal, André Gorz formuló la idea del decrecimiento, como condición de un proyecto de transformación social basado en la equidad y el realismo ecológico, precursor de la ecología política que tomó forma en la siguiente década.

En los años ochenta los movimientos ecologistas cobraron ímpetu y llegaron a los congresos de varios países. Si bien esto permitió que



empezaran a promulgarse leyes de protección ecológica, se hicieron compromisos que restaron radicalidad al impulso. No se dio continuidad a la idea del decrecimiento.

En América Latina las denuncias del Club de Roma tuvieron un eco significativo pero efímero: no se tradujeron en corrientes de pensamiento y acción. La de 1980 fue la «década perdida para el desarrollo» para las instituciones oficiales. Se hizo evidente el carácter ilusorio de las promesas de Truman y la destrucción natural y social asociada con la empresa del desarrollo. A finales de la década Iván Illich invitó a algunos de sus amigos a preguntarse: «Después del desarrollo, ¿qué?». El resultado de las conversaciones fue el *Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder*. Comenzamos a hablar de posdesarrollo. Fue así posible descalificar de inmediato el nuevo lema de la Comisión Brundtland, pues el «desarrollo sustentable» intentaba sostener el desarrollo, no la naturaleza o la cultura.

En 1949 el emblema del desarrollo se creó para estabilizar la indiscutible hegemonía estadounidense. En el mismo discurso en que lo lanzó, Truman proclamó la guerra fría. Cuarenta años después, cuando esta llegó a su término, Estados Unidos descubrió que el desarrollo era ya una bandera deshilachada e intentó lanzar un sustituto, la globalización, que nunca tuvo acogida semejante a la del desarrollo. Si bien unos la vieron como amenaza y otros como promesa, el consenso general era que constituía un dato, una realidad que debía aceptarse. En 1994, con su ¡Basta ya!, los zapatistas, en el sur de México, se atrevieron a enfrentarla. Su llamado fue un despertador mundial, como ahora reconocen todos los movimientos antisistémicos.

Al empezar el siglo XXI se renovó en Europa el interés en la idea del decrecimiento como un movimiento de activistas impulsado en el marco de reflexiones e iniciativas asociadas con el posdesarrollo, la ecología política y la justicia ambiental. En la actualidad, el decrecimiento sigue siendo una crítica de la economía del crecimiento, pero es también marco de referencia para una variedad de ideas y conceptos que son inspiración para distintos movimientos en que pesan cada vez más signos anticapitalistas y antipatriarcales. Sus ideas y acciones están vinculadas con formas de vida que experimentan alternativas sensatas y justas, en las que cuentan claramente la autonomía y la autolimitación. Algunos teóricos y activistas del decrecimiento consideran indispensable luchar por políticas para la transición a través de los partidos políticos y el mundo institucional; otros solo confían en las iniciativas y acciones de los grupos de base.





En América Latina, mientras tanto, han estado floreciendo numerosas corrientes de pensamiento y acción que se desligan de todas las variantes del desarrollo y buscan un camino propio. En vez de la ruta hacia el *American way of life*, impuesta por la empresa desarrollista, se abren a la inmensa variedad y riqueza del mundo real, asumiendo el pluralismo radical y reconociendo la insensatez de adoptar una definición universal de la buena vida inviable e insostenible.

Buen vivir, vivir bien, vivir en plenitud, la vida buena, la vida digna, vida correcta, buen modo de ser, vida dulce, vida austera lubricada por el cariño, expresiones en español como estas empezaron a usarse para tomar distancia de los vientos dominantes. Estas traducciones de expresiones indígenas como *sumak kawsay* (quechua) y *suma qamaña* (aymara) reflejan la propensión a encontrar inspiración en quienes han logrado resistir la dominación colonial a lo largo de 500 años. Se aprende con ellos un sentido comunitario respetuoso de la Madre Tierra y el cosmos, que se opone al aliento inevitablemente individualista y depredador del desarrollo.

Un área fundamental de convergencia del decrecimiento y las sociedades latinoamericanas en movimiento es el compromiso con formas de autolimitación comunal, que desafían abiertamente los patrones dominantes y dan cabal sentido a las preocupaciones de los años setenta por los límites de los recursos y la destrucción natural y social que se realiza en nombre del crecimiento económico.

El diálogo entablado en este libro en torno al decrecimiento se manifiesta ante todo en sus tres prefacios: los de la edición en inglés y de la española describen cómo nació la idea del libro mismo y cuál ha sido la experiencia europea con el decrecimiento; el tercer prefacio intenta hacer la conexión con la experiencia latinoamericana. El diálogo también se expresa en las trece entradas que se agregaron a las del libro original, cada una de las cuales relaciona percepciones y énfasis de la región con la aspiración y la red de ideas y conversaciones que se asocian con el decrecimiento.

El caso de la autonomía ilustra bien ese diálogo. La entrada original parte de las contribuciones de Castoriadis y su riguroso intento de conceptualizar lo imaginario, que articuló con la autonomía colectiva y la creación radical. Muestra con claridad los ligámenes profundos que existen entre el proyecto de una sociedad de decrecimiento y la visión de Castoriadis de una sociedad autoinstituida y autorregulada. La entrada sobre la versión latinoamericana de la autonomía, que me tocó a mí escribir, pone énfasis en las iniciativas y movimientos que en la región





la han estado impulsando, mostrando sus contrastes con la experiencia europea tanto en la teoría como en la práctica.

Dos entradas de la edición española del libro usan la palabra «procomunes», aceptada en España como equivalente al *commons* anglosajón. En América Latina no se usa la palabra «procomunes» y persiste un debate sobre el término más adecuado para referirse a los *commons* y sus equivalentes. «Comunalidad» es el nombre que se da a la vida cotidiana y al arte de enraizarse respetuosamente en la tierra y de actuar en colectivo en una región del sur de México. La palabra tuvo amplia resonancia y es ya un término que se emplea para referirse a toda una familia de ideas y prácticas, que es muy rica y diversa en América Latina y se conecta fluidamente con lo que puede ya considerarse un movimiento mundial. Es lo que trata de recoger la entrada sobre el tema.

La economía popular, social y solidaria es una creación latinoamericana, que tiene en la región sus teóricos y una inmensa variedad de prácticas, aunque el fenómeno al que corresponde es enteramente mundial. Este movimiento de ideas y experiencias nació en los años ochenta, cuando se transformaron actitudes arraigadas ante el llamado «sector informal» y algunas prácticas muy antiguas. Para el capitalismo y las instituciones internacionales fueron siempre anomalías o patologías que debían eliminarse, o áreas que debían modernizarse e incorporarse al patrón de la formalidad capitalista. Actores de muy diversas procedencias ideológicas y políticas, en contraste, encontraron en él potencialidades de transformación en los más diversos órdenes.

La corriente de pensamiento decolonial nació hace un cuarto de siglo como una agenda colectiva de trabajo basada en la experiencia histórica de América Latina. Se inscribe en la tradición anticolonial de 500 años de pensamiento en la región y se nutre con los movimientos de descolonización de mediados del siglo XX y con la teoría de la dependencia y la teología de la liberación. Se inspira también en el pensamiento negro del Caribe y feminismos negros, indígenas y chicanos, así como en innovaciones epistémicas como las de los zapatistas en Chiapas. La propuesta decolonial ha actualizado esas tradiciones para impulsar una revolución epistemológica que abarca por igual a colonizadores y colonizados, poniendo en cuestión el orden moderno colonial en el que vivimos. Aunque los autores fundacionales de esta corriente son de origen latinoamericano, la decolonialidad se discute actualmente en todos los continentes y en movimientos sociales que exigen la decolonización de las instituciones del Estado y de la vida cotidiana. La propuesta de la decolonialidad no reclama un espacio en la modernidad europea o una modernidad no-europea,





sino que plantea desligarnos de esa tradición y del proyecto civilizatorio occidental. Impulsa formas epistémicas, políticas, ecológicas y estéticas de autonomía y la configuración de un horizonte orientado al pluriverso.

Las mujeres que impulsan diversos feminismos latinoamericanos reconocen sin reservas la forma en que las luchas de las mujeres de otras regiones y épocas las han inspirado y estimulado, pero al mismo tiempo realizan una crítica radical a los feminismos dominantes y particularmente a la tradición moderna, liberal y colonial. La lucha de las mujeres en América Latina no solo se ocupa de resistir y enfrentar la opresión específica que padecen, sino que ha hecho contribuciones de enorme importancia a la transformación social de la región. Dar a este libro un contenido latinoamericano exige tomar muy seriamente en cuenta esta dimensión.

La entrada «Proyectos de vida» ha sido inspirada por formas de pensar y de ser de pueblos originarios de América Latina para aludir a formas de concebir ideas y comportamientos que se ubican explícitamente más allá del desarrollo. Como podrá verse también en otras entradas, estas concepciones toman como punto de partida y de llegada el pluriverso, en el cual no solo se encuentran las culturas humanas sino también otros muchos seres vivos y no vivos que se asumen como parte y expresión del propio ser. Se trata, como dicen los zapatistas, de construir un mundo en que quepan muchos mundos, desafiando abiertamente la imposición del mundo supuestamente universal de los colonizadores con propuestas políticas emergentes.

Los temas de seis nuevas entradas no son latinoamericanos: cambio climático, patrimonio comunitario, producción neguentrópica, resistencia, transición energética, transiciones civilizatorias y valores plurales son asuntos que se debaten actualmente en el mundo entero y forman parte de las preocupaciones de la hora. En todos estos casos, sin embargo, la óptica y las experiencias latinoamericanas sobre cada uno de ellos tienen especificidad y se abren claramente al diálogo que aquí se busca.

Hay innumerables ejemplos de los caminos que se están construyendo para resistir el horror actual y construir otra cosa, pero quizá no haya ninguno tan avanzado como el de los zapatistas. Lo que han construido en la Selva Lacandona, sin apoyo de recursos públicos y bajo permanente acoso, ilustra muy bien las nuevas formas de vida que rompen radicalmente con la obsesión del crecimiento económico y el desarrollo para adoptar un camino propio basado en la autonomía y la autolimitación comunal.

El zapatismo ha sido y es una creación intercultural. Nació del encuentro entre las tradiciones mayas de la Selva Lacandona y un grupo de luchadores sociales marxistas-leninistas-guevaristas que intentaba orga-





nizar una guerrilla. Según ellos mismos cuentan, la ideología de quienes se preparaban para la guerrilla quedó muy abollada en el encuentro y así nació algo nuevo, lo que ahora conocemos como zapatismo. «Fue la primera derrota del EZLN —comentó alguna vez el finado subcomandante Marcos—, la más importante y la que lo marcará de ahí en adelante». Los zapatistas saben aprender de su propia práctica y de todas las ideologías y experiencias que se les acercan. Se han transformado profundamente, sin dejar de ser ellos mismos.

Sus creaciones en la Selva Lacandona son un modo nuevo de vivir y gobernarse que ilustra bien el sentido de las propuestas de las sociedades en movimiento en América Latina y de quienes luchan por el decrecimiento. No están colgadas del mercado o el Estado. Se basan en la autonomía y la autolimitación. Desde ahí, junto con los pueblos indios con los que se articulan en el Congreso Nacional Indígena, caminan ahora la iniciativa política radical que lanzaron desde octubre de 2016: han creado un Concejo Indígena de Gobierno e inauguran una forma de existencia social sin precedente. Juntos, los pueblos indios y los zapatistas, parecen anunciar que se ha abierto ya una grieta en el muro de la historia y están en una lucha común, que transforma el dolor en rabia, la rabia en rebeldía, y la rebeldía en mañana, como dice el subcomandante Galeano. Bajo la tormenta, parece al fin posible lanzar la mirada al mañana.

* * *

Estamos ante la encrucijada más grave de la historia, cuando sabemos que no se puede avanzar por el mismo camino, un camino que pone en peligro la supervivencia de la especie humana e incluso del planeta. Estamos en una coyuntura en que la destrucción natural va acompañada del deslizamiento a la barbarie en las relaciones sociales y de una actualización criminal de todos los fascismos. Ante esa perspectiva, estamos dejando atrás las viejas formas de organización y de lucha, a menudo construidas en forma vertical y burocrática. Hemos empezado a huir como de la peste de las llamadas organizaciones de masas... y de las masas mismas. A pesar de su resonancia radical, la palabra masa es de origen eclesiástico y burgués y reduce la condición humana a su unidad de volumen. No se trata ya de agruparnos de esa manera, en que nos ametrallan física o ideológicamente, pero necesitamos más que nunca estrechar nuestros lazos, identificar lo que nos une y concertar acuerdos. Los diversos movimientos que emplean la idea del decrecimiento, cada quien a su manera, pueden entrelazarse fluidamente con





los muy diversos movimientos latinoamericanos que pueden coincidir con ellos en la teoría y en la práctica.

Este libro abre una fascinante colección de ventanas hacia paisajes en movimiento, en los cuales, desde muy diversos contextos y circunstancias, empezamos a aprender juntos a ir más allá de la mera resistencia al proceso insensato en que nos encontramos, para empezar la construcción del mundo nuevo.

San Pablo ETLA, Oaxaca, México, junio de 2018





PREFACIO A LA EDICIÓN EN MÉXICO

Sofía Ávila-Calero y Mario Pérez-Rincón

En América Latina, se sabe que el decrecimiento es un debate fundamentalmente europeo, y que surge como una preocupación intelectual y política ante los aspectos destructivos de la modernidad occidental. Pero se sabe también que el proyecto moderno solo ha sido posible a través de los procesos de colonización del mundo no-europeo (*la otredad*); primero, con las conquistas que iniciaron en el siglo XV y más adelante, con la progresiva expansión del capitalismo a escala global. El conjunto de interacciones (históricas, materiales y simbólicas) entre modernidad y colonización, así como entre desarrollo y subdesarrollo, son pues, la motivación principal que nos han llevado a proponer una edición conjunta en México por Icaria Editorial y en Colombia por Editorial Universidad del Valle de *Decrecimiento: Vocabulario para una Nueva Era*. Una edición que presenta los contenidos originales publicados en Europa (Prólogos e Introducción, así como sus cuatro apartados: *Líneas de pensamiento, Núcleo, Acción y Alianzas*), pero también incluye un apartado nuevo para las *Miradas Latinoamericanas* sobre este debate. La edición original ya ha sido publicada en Argentina por Biblioteca Permacultura y en Ecuador por Abyala Yala, así como traducida a otros diez idiomas, siendo el inglés el idioma original.¹

Maristella Svampa ha bien observado que, durante la última década, las ideas anticapitalistas y contrahegemónicas del decrecimiento han tenido en Europa una «suerte de segunda vida» (Svampa 2017), y la publicación original de este *Vocabulario* sintetiza una parte importante de ello. Ha sido una década en la cual se ha desarrollado una amplia crítica al pensamiento único del crecimiento de la producción y el consumo, una deconstrucción de los postulados económicos sobre los que se sostiene, y un esfuerzo de incorporación de las dimensiones sociales y ambientales





en otra posible economía. Se ha logrado también un cuestionamiento intelectual sobre los valores sociales en el mundo europeo, más allá de los parámetros del utilitarismo, el liberalismo y el régimen del mercado. Una exploración que es también práctica y que va desde la reconstrucción de comunidades en los espacios urbanos y rurales, hasta la formulación de políticas públicas que apuesten por un proyecto político-económico que vaya más allá de los reformismos conocidos (véase: *10 propuestas de políticas públicas*). Latinoamericanas y europeas; europeos y latinoamericanos pensamos entonces que es en un buen momento para que el debate sobre el decrecimiento mire más abiertamente al exterior, y abra la posibilidad de diálogo con esa *otredad* que existe en constante resistencia y transformación, y que se expresa de múltiples maneras.

La ampliación del debate y la conversación con *otros* no es algo que apenas comienza. Algunos de los pensadores que hoy son considerados como fundacionales para las ideas del decrecimiento, vivieron y desarrollaron sus ideas en América Latina (Ivan Illich) y han abordado críticamente la occidentalización del mundo (i.e. Latouche, 1989). Más recientemente, ha surgido también un amplio interés por explorar las posibles alianzas, tensiones y contradicciones entre el decrecimiento y otros movimientos (sociales, intelectuales y políticos) que cuestionan el proyecto de la modernidad capitalista a partir de las especificidades latinoamericanas y, más generalmente, del Sur global. Aquí se incluyen los diálogos entre decrecimiento y justicia ambiental (Martínez-Alier 2012; Akbulut et al, 2019); decrecimiento y postextractivismo (Acosta y Brandt 2017); decrecimiento y buen vivir (Gudynas 2011); así como decrecimiento, postdesarrollo (Escobar 2015) y pluriverso (Kothari et al. 2018).

Lo cierto es que hablar de decrecimiento en países como México y Colombia requiere ser un proyecto contextualizado y con conciencia histórica. Muchos se preguntan si esta conversación tiene sentido. Nosotras y nosotros pensamos que podemos definir colectivamente el sentido. Conforme el decrecimiento comienza a reposicionarse en los ámbitos intelectuales y políticos europeos, emergen múltiples reacciones desde América Latina: son muchos y muchas los que sostienen que es el mundo desarrollado el que tiene que decrecer, para que entonces surjan en América Latina alternativas propias de desarrollo. En este sentido el decrecimiento puede verse como una responsabilidad histórica de las sociedades más «desarrolladas»: una responsabilidad ante ellas mismas, ante el otro colonizado y ante el planeta en su conjunto. Muchos otros sostienen que este no es un debate relevante; que aquí todavía se tiene que crecer para alcanzar los estándares de vida que la modernidad ha





traído consigo y que solo los países desarrollados han podido disfrutar plenamente: ¿Cómo vamos a resolver la pobreza si no es con crecimiento? ... Pero hay también otros que reconocen que el imaginario y la materialidad del desarrollo en América Latina continúa reproduciendo históricas desigualdades sociales y ambientales, dentro y fuera de sus fronteras. Y aquí surgen preguntas importantes: ¿Cuáles son las características y contradicciones del desarrollo latinoamericano (incluyendo los proyectos más progresistas experimentados en los últimos años)? ¿Seguiremos apostando por el desarrollo bajo la esperanza de que los postulados de Kuznets se cumplan? O bien ¿Queremos empoderar otros proyectos de vida en la región?

En cualquier caso, hablar de decrecimiento en América Latina debe ser un proceso no-colonial ni colonizado; sino un proyecto de dialogo horizontal, recíproco y respetuoso entre dos realidades históricas muy distintas pero que, sin embargo, *están intrincadas*. Con esta edición queremos dar un paso en este sentido. El esfuerzo no pretende ser exhaustivo ni perfecto; sino que busca poner en movimiento algunos puntos de reconocimiento mutuo e intercambio. Las y los contribuidores provienen de geografías y experiencias distintas; sus contenidos dialogan entre ellas, pero también con las contribuciones originalmente publicadas en Europa (ver los conceptos en **negritas**). Hemos buscado ser flexibles a la hora de definir los formatos de las entradas, las cuales se leen diferentes a las entradas de la edición española. Pensamos que esto ha sido el resultado natural de la expresión propia. Y en este sentido esperamos también contribuir en un diálogo que comienza a encontrar cada vez más espacios de realización.

Probablemente el 2018 se convertirá en un año clave para estos espacios de diálogo, con la Conferencia de Economía Ecológica en Mexico organizada por David Barkin² y la de Buen Vivir en Florida por Susan Paulson.³ En la Ciudad de México, se celebrará la Primera Conferencia de Descrecimiento Norte-Sur; organizada por activistas y académicos mexicanos, así como por *Research & Degrowth* (Investigación y Decrecimiento) que ha promocionado las conferencias que desde el 2008 se celebran en Europa. *Descrecimiento* es como han decidido usar el término algunos de sus proponentes mexicanos más activos de las últimas décadas (Valencia, 2017). Podría parecer menor, pero al final esta modificación refleja también la pluralidad de perspectivas que el debate tiene en distintas geografías (ver: Gutiérrez-Otero 2017). En Colombia por ejemplo se usa la palabra *Decrecimiento*. No hay una vía única, y dentro del debate latinoamericano creemos que hay y habrá diferencias sobre lo que se entiende como decrecimiento o descrecimiento;





así como sobre la relevancia de sus líneas en los debates y tradiciones propias de América Latina.

Esta edición ha sido posible gracias a Giacomo D'alisa, Federico Demaria y Giorgos Kallis; quienes no solo han sido contribuidores centrales a la «segunda vida» del decrecimiento, sino porque también han impulsado este *Vocabulario* desde sus inicios como un proyecto intelectual vivo y colectivo. Un proyecto que ha llegado e inspirado a muchas audiencias, con líneas que han otorgado respuestas y nuevas preguntas a muchos que, como nosotros, buscamos repensar el mundo en el que vivimos. Agradecemos también a la editorial Icaria y su Directora Anna Monjo quienes apoyaron la propuesta de incluir *Miradas Latino-americanas* en una edición para México y Colombia. Y con la misma importancia, queremos agradecer en México a la Fundación Heinrich Böll México por apoyar esta propuesta desde sus inicios, y proveer las condiciones para su realización. En Colombia, al Programa Editorial de la Universidad del Valle y al Doctorado de Ciencias Ambientales de la misma universidad. Personalmente, agradecemos a nuestro profesor y amigo Joan Martínez-Alier por tender puentes intelectuales, críticos y constructivos, entre América Latina y Europa.

Referencias

- ACOSTA, A. y BRAND, U. (2017), *Salidas del laberinto capitalista. Decrecimiento y postextractivismo*, España: Icaria.
- AKBULUT, B., DEMARIA, F., GERBER, JF y MARTÍNEZ-ALIER (2019), «Degrowth and Environmental Justice». *Ecological Economics*.
- ESCOBAR, A. (2015), «Decrecimiento, postdesarrollo y transiciones: una conversación preliminar». *Revista Interdisciplina*, CEIICH-UNAM, Vol.3, Núm 7.
- GUDYNAS, E. (2011), «Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimensión ambiental del Buen Vivir» en: Farah H., I., y Vasapollo, L. (coord.) *Buen Vivir ¿paradigma no capitalista?*, Bolivia: CIDES-UMSA.
- GUTIÉRREZ-OTERO (2017), «¿Descrecimiento y decrecimiento?» Presentación de la edición *Descrecimiento* en la *Revista de Pensamiento y Cultura*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 7 (28).
- KOTHARI, A., SALEH, A., ESCOBAR, A., DEMARIA, F. y ACOSTA, A. (2018), *Pluriverse: A post-Development Dictionary*. Delhi: Authors up front.
- LATOUCHE, S. (1989), *L'Occidentalisation du monde. Essai sur la signifi-*





cation, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire, París: La Découverte/Poche, 2005.

MARTÍNEZ-ALIER, J. (2012), «Environmental justice and economic degrowth: An alliance between two movements». *Capitalism Nature and Socialism* 23(1), 51-73.

SVAMPA, M. «La difícil tarea de pensar alternativas al capitalismo» (2017), Prólogo de: Acosta, A. y Brand, U., *Salidas del laberinto capitalista. Decrecimiento y postextractivismo*, España: Icaria.

VALENCIA, M. (2017), «Breve historia del decrecimiento y la tarea del arte», *Decrecimiento en la Revista de Pensamiento y Cultura*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 7 (28).

Notas

1. Aquí pueden encontrar más información sobre las diferentes ediciones, en su mayoría en Creative Commons, como esta. <https://vocabulary.degrowth.org/foreign-editions/>.

2. 15 th Congress of the International Society for Ecological Economics: «Ecological Economics and Socio-ecological Movements: Science, policy and challenges to global processes in a troubled world», Septiembre 2018 en Puebla, México. Ver <http://15th-isee2018.uam.mx/>.

3. «Buen Vivir and other post-development pathways», abril 2018, University of Florida. <http://www.latam.ufl.edu/calendar/events/2018/buen-vivir-and-other-post-development-pathways.php>.



PREFACIO A LA EDICIÓN EN INGLÉS

Giacomo D'Alisa, Federico Demaria, Giorgos Kallis*

Cuando el lenguaje de uso corriente es inadecuado para expresar lo que pide ser expresado, comienza a ser hora de disponer de un nuevo vocabulario.

Vivimos en una época de estancamiento, de rápido empobrecimiento de gran parte de la población, de crecientes desigualdades y de desastres socioecológicos; desde el huracán Katrina, pasando por Haití y Filipinas, a Fukushima, del derrame de petróleo en el Golfo de México o el entierro de residuos tóxicos en la Campania italiana, al cambio climático y el continuo desastre de muertes evitables provocado por la falta de acceso a la tierra, el agua y los alimentos.

Se percibe un fracaso, aun por parte de pensadores radicales, a la hora de aportar respuestas que no se basen en los imperativos del crecimiento y el desarrollo. Si el afán por el crecimiento provoca crisis económicas, sociales y ambientales, tal como afirman los autores de este libro, el crecimiento no puede ser entonces la solución. Hay nuevas alternativas brotando por doquier. Van desde nuevas formas de vivir, producir y consumir en común hasta nuevas instituciones que permitan asegurar la subsistencia de todos, sin crecimiento. No obstante, son necesarias narrativas contrahegemónicas más integradoras para poder articular y conectar estas nuevas alternativas. Esperamos que este libro proporcione las palabras clave para elaborar tales narrativas.

El decrecimiento tiene múltiples interpretaciones. Personas muy diferentes llegan a él desde diversos ángulos. Algunos, porque constatan

* Investigadores del ICTA UAB y miembros de Recerca i Decreixement (www.degrowth.org) vocabulary.degrowth.org.



que hay límites al crecimiento. Otros, porque consideran que estamos entrando en un período de estancamiento económico y que deberíamos hallar vías para mantener la prosperidad sin crecimiento. Otros más, porque creen que una sociedad verdaderamente igualitaria solo puede ser aquella que se libere del capitalismo y su búsqueda insaciable de expansión, una sociedad que aprenda a limitarse a sí misma de forma colectiva y que trabaje sin estar permanentemente calculando la utilidad egoísta. Y otros, finalmente, porque el término «decrecimiento» les resulta muy coherente con el modo de vida que han elegido.

Las contribuciones a este libro provienen de diversas escuelas de pensamiento, de diferentes disciplinas y de variadas esferas de vida: economistas ecológicos (bioeconomistas y defensores de una economía en estado estacionario), antiutilitaristas, (neo)marxistas, ecologistas políticos, cooperativistas, «nowtopistas» y diversos activistas y practicantes. Cada uno de nuestros colaboradores ve al decrecimiento de modo ligeramente diferente. No todos ellos comparten necesariamente lo que se afirma en otras contribuciones.

El decrecimiento se resiste a una definición simple. Como la libertad o la justicia, el decrecimiento expresa una aspiración que no puede ser encerrada en una frase. El decrecimiento es un marco en el que coinciden diferentes líneas de pensamiento, imaginarios o cursos de acción. Interpretamos esta versatilidad como fortaleza. De ahí que decidiésemos representar al decrecimiento mediante una forma (suelta) de diccionario. El vocabulario del decrecimiento es una red de ideas y conversaciones, basada fundamentalmente en las tradiciones radicales y críticas, pero a la vez abierta y dispuesta a múltiples conexiones.

El libro comienza con un ensayo escrito por tres de nosotros. Es más extenso que el resto de entradas del libro, no porque hayamos sido más indulgentes con nosotros mismos en cuanto al máximo de palabras, sino porque trata de presentar al «decrecimiento» relacionando todas las demás palabras clave que aparecen en el libro. En esta introducción presentamos la historia del término decrecimiento y las diversas propuestas e ideas que engloba.

El resto del libro está dividido en cuatro secciones. La primera examina las raíces intelectuales sobre las que se sustenta este concepto, es decir, las epistemologías del decrecimiento. Las entradas resumen en pocas palabras determinadas escuelas de pensamiento y su relevancia para el decrecimiento. La segunda parte presenta los conceptos centrales de la crítica que el decrecimiento hace del *pensamiento único* del crecimiento y las propuestas de alternativas a tal modelo. En esta sección,





cada entrada representa un enfoque diferente del decrecimiento. Conjuntamente, estas entradas conforman la teoría del decrecimiento. La tercera parte pasa a la acción y se centra en propuestas institucionales concretas y en ejemplos existentes de cómo luce el decrecimiento en la práctica. Las entradas van desde políticas estatales a proyectos de activistas, y tratan de abarcar toda la gama de imaginarios postcapitalistas basados en el decrecimiento. Finalmente, la cuarta y más breve sección del libro analiza las «alianzas»; presenta escuelas de pensamiento, actores y conceptos que comparten mucho con el proyecto del decrecimiento, pero que hasta ahora solo tienen vagas conexiones con él. Es allí donde podrán hallarse y fortalecerse los vínculos geográficos más fértiles, así como las futuras áreas de ampliación del decrecimiento.

Los lectores pueden abordar el libro del modo lineal habitual, leyéndolo entrada por entrada; pero, según nuestro parecer, esta sería la forma más aburrida de hacerlo. Una alternativa sería comenzar por la que parezca la entrada más sugerente y luego dejarse llevar por las remisiones (señaladas en negrita) a otras entradas. Un lector metódico puede desear leer todas las entradas mencionadas en una determinada entrada, para luego pasar a la siguiente entrada no leída y hacer lo mismo, hasta que él o ella haya leído el libro en su totalidad. Invitamos a los lectores a trazar su propio itinerario a través del libro y a sacar sus propias conclusiones sobre qué significa el decrecimiento para cada uno.

Al final del libro, en un ensayo titulado «De la austeridad a la dépen- se», definimos lo que el decrecimiento ha llegado a significar para nosotros en el proceso de preparar este vocabulario y leer las contribuciones. Dejamos constancia allí de nuestra visión políticamente comprometida y selectiva respecto al libro. Invitamos a los lectores a visitar el sitio www.vocabulary.degrowth.org para conocer nuestro enfoque y, si así lo desean, dejar sus propias reflexiones y opiniones sobre el contenido de este libro.

A los autores que participaron en este volumen se les recomendó que escribiesen de forma accesible pero sin caer en el simplismo. Las entradas están escritas para un público amplio, no para especialistas. No requieren conocimientos previos sobre los debates o manejar determinada terminología. No obstante, están encuadrados y redactados con el rigor y la pericia que pueden esperarse en capítulos de un libro académico. Al finalizar cada entrada, hay una bibliografía de un máximo de cinco referencias para quienes deseen profundizar más en cada tema.

El libro es una obra colectiva, pero con nuestro sesgo particular en la selección de los colaboradores y en la disposición de las entradas. Como





en todo producto cultural, las aportaciones al libro no son exclusivamente nuestras, sino el resultado del esfuerzo conjunto de todos aquellos con quienes hemos leído y discutido el contenido. Encarna y está integrado en la función social y familiar de la reproducción. Es el resultado de una puesta en común.

Esta obra es tanto nuestra como del colectivo barcelonés Recerca i Decreixement / Research & Degrowth / Investigación y Decrecimiento (www.degrowth.org, @R-Degrowth). En sus encuentros de lectura de los lunes hemos desarrollado la mayoría de las ideas contenidas en este libro. Muchos de los miembros de este colectivo, algunos de ellos también investigadores en el Institut de Ciències i Tecnologia Ambientals (icta) de la Universitat Autònoma de Barcelona, también colaboran en este libro. Pero permítasenos citarlos uno a uno: Filka, Viviana, Claudio, Marta, Kristofer, Erik, Christian, Iago, Christos, Daniela, Diego, Rita, Lucha, Aggelos, Marco y los diversos participantes ocasionales en el grupo de lectura, demasiados para ser nombrados aquí. Nuestro especial agradecimiento a Joan Martínez-Alier, que creó en el icta un maravilloso refugio para el pensamiento radical, sin el cual nunca hubiésemos podido coincidir para trabajar en común, y a François Schneider, que trajo a Barcelona su pasión por el decrecimiento y la compartió con todos nosotros. Queremos también agradecer a todos aquellos sin cuya ayuda este libro no se hubiese completado: a Jacques Grinevald, que generosamente nos transmitió sus conocimientos sobre la historia del decrecimiento, a nuestros traductores del francés y del castellano, Bob Thompson y Cormac De Brun, a nuestros editores en Routledge, Robert Langham, Andy Humphries, Lisa Thomson, Laura Johnson y Natalie Tomlinson, y a Valerie McGuire (con la colaboración de Jason Badgley) que no solo tradujeron las entradas del italiano, sino que concienzudamente leyeron y editaron todas las entradas del libro, mejorando el inglés de los colaboradores no nativos y posibilitando que sea este un volumen verdaderamente internacional; y a Bàrbara Castro Urío (labarbara.net), nuestra diseñadora gráfica y autora de la ilustración de la portada, por su asesoramiento estético.

Finalmente queremos agradecer la ayuda del Gobierno español mediante el proyecto CSO2011-28990 BEGISUD (Beyond GDP growth: Investigating the socio-economic conditions for a Socially Sustainable Degrowth) y de la Unión Europea, a través del Programa Marie Curie Action Initial Training Networks: FP7 – PEOPLE - 2011; contract No 289374 — ENTITLE (European Network for Political Ecology).

Este libro tiene varios capítulos y autores. No hemos sido los únicos que trabajamos en él, pero lo hemos hecho esmeradamente. Desearía-





mos dedicar nuestras contribuciones a quienes más queremos. Giacomo D'Alisa a su presente y su futuro, a su esposa Stefania y a sus hijos Claudia y Nicolás. Federico Demaria a su compañera Verónica, a sus padres María y Mario y a su hermano Daniele. Giorgos Kallis a su esposa Amalia, a sus padres Vassili y María y a su hermana Iris. Y por último, si bien no menos importantes, a todos nuestros amigos y compañeros.

Barcelona, abril de 2014





PREFACIO A LA PRIMERA EDICIÓN EN ESPAÑA

Federico Demaria, Giacomo D'Alisa y Giorgos Kallis

Afortunadamente, cuando desembarcamos en Barcelona alrededor del 2007 el movimiento decrecentista ya estaba floreciendo en la península ibérica. Hoy en día las idea y las prácticas del decrecimiento ya se han consolidado en los diferentes rincones. Sin embargo, no tenemos mucho mérito por esto. Por razones relacionadas a nuestro trabajo y biografía, nos enfocamos en el intento de construir puentes con otras realidades (más bien académicas) que se llevaban a cabo fuera de este territorio, mientras que aquí mujeres y hombre realizaban las *nowtopias* que son presente y horizonte del decrecimiento.

Por lo que conocemos, nadie ha escrito aún una historia del decrecimiento en España,¹ como Timothée Duverger² (2011) ha hecho en Francia, analizando las diferentes corrientes y dimensiones del movimiento. Estos dos países, junto con Italia, han sido la cuna del decrecimiento (o descrecimiento, como prefieren en México). Esperamos que pronto alguien se atreva a hacerlo.

Nosotros solo nos podemos atrever aquí a esbozar algunos hechos relacionados a Cataluña,³ la realidad en la que hemos vivido los últimos años. Convivialmente hemos tenido la experiencia de la fuerza que el decrecimiento iba tomando. Sin embargo, cualquiera de sus protagonistas u observadoras —con muchas de las cuales compartimos amistad personal— darían una versión diferente. Nuestra descripción quiere solo brindar un reconocimiento a los hechos que nos han regalado fuerza, emoción e inspiración.

Es difícil dar una fecha de inicio de un movimiento que sigue la línea de continuidad de movimientos anteriores, como el ecologismo y el de la antiglobalización. Ya a principio de los años 2000 había varios debates que llevarían al despegue del decrecimiento, como los de la crisis energética





y las posibles alternativas que se podían leer, por ejemplo, en la página web crisisenergetica.org. En octubre de 2005 la *Revista de pensament ecologista Userda* —entonces dirigida por Xavier Borràs y cercana a ‘*Els Verds — Alternativa Verda*’— publicó un número especial sobre decrecimiento titulado «*Consumim? O ens consumim*». ⁴ En 2006 el libro francés *Objectif décroissance* ⁵ se tradujo al castellano y catalán con la Editorial Leqtor. ⁶ Ese mismo año, en diciembre, la organización ecologista Una Sola Terra, animada —entre otras personas— por Santiago Vilanova de Alternativa Verda, organizó una conferencia al CCCB de Barcelona titulada «El decreixement per salvar la Terra». ⁷ Artículos y entrevistas sobre decrecimiento también se podían leer en la revista *Illacrua*, que más adelante se fundió con *La Directa*. Por esas fechas, el activista y habitante de Can Masdú, Arnau Montserrat, ponía la siguiente pregunta en la lista de correos «*Energia Decreixent*»:

Movimientos de sensibilidad antidesarrollista no nos faltan en nuestra región, pero ¿están articulados en una visión propositiva común? [...] «decrecimiento» podría ser una expresión más idónea para provocar el debate y poner el dedo en la llaga del que se podría considerar el problema central de este sistema: el crecimiento perpetuo.

Su propuesta fue bien recibida, y a principios de 2007, a partir de un grupo dedicado al estudio y a la difusión de la crisis energética, se funda en Barcelona el colectivo *Entesa pel Decreixement*. Más tarde, con muchos de sus miembros, como Edu, Laura, Salva, Rubén, Joan, Arnau, Esther, Alfonso, Stefano, Oriol, Enric y Andrea, compartimos ideas y esperanzas. Muchos de estas activistas habían participado en el movimiento antiglobalización (ej. *Observatori del Deute en la Globalització*, ODG), pero también en colectivos ecologistas, pacifistas y libertarios. La misma *Entesa* organizó en marzo de 2007 una conferencia en la Universitat de Barcelona sobre «*Decreixement, idees per desfer el creixement, i refer el món*». Con la intención de «descolonizar el imaginario del desarrollo sostenible» se invitó a ponentes como Serge Latouche, Jordi Roca, Daniel Gómez, Enric Tello y Helena Díaz. Entre las actividades más creativas de este evento cabe recordar el mítico taller sobre *de-croissants* en la panadería del Valle de Can Masdú. A ese valle nowutópico, nuestro compañero y colega Claudio Cattaneo, para nuestra fortuna y felicidad, nos introdujo desde el principio de nuestra llegada. Ese año, el entonces director de la Agenda Latinoamericana, Joan Surroca i Seus, también invitó a Serge Latouche a Girona, en colaboración con diferentes grupos locales.





En 2008 Icaria Editorial publicó el primer libro de Serge Latouche en castellano, por iniciativa del activista de la *Entesa* Stefano Puddu, *La apuesta por el decrecimiento*, y más tarde, en 2009, *Pequeño tratado del decrecimiento sereno* y *La sociedad de la abundancia frugal*, en 2012. La 1ª conferencia internacional de París de abril 2008 y la presencia de François Schneider en Barcelona tuvieron eco inmediato en dos revistas de ámbito peninsular y latinoamericano. *Ecología Política* editada por Joan Martínez-Alier, Miquel Ortega, Anna Monjo e Ignasi Puig dedicó su número 35 de finales de 2008 a lo sucedido en París. Y Martínez-Alier publicó un artículo sobre Decrecimiento Sostenible en la *Revista de Economía Crítica*, n. 8, en 2009, donde sostenía que «a primera vista parece que el Sur se perjudica si el Norte no crece porque hay menor oportunidad de exportaciones y también porque el Norte no querrá dar créditos y donaciones. Pero son precisamente los movimientos de justicia ambiental y el ecologismo de los pobres tan vigorosos en el Sur los mejores aliados del movimiento por el decrecimiento económico socialmente sostenible del Norte».⁸

En aquellos años, el activista catalán Enric Duran estaba llevando a cabo su exitosa acción de desobediencia financiera que haría pública el 17 de septiembre de 2008 con la publicación *Crisis*, dos días después de la quiebra de Lehman Brothers, donde explicaba cómo el dinero se crea de la nada. Recordamos con simpatía y orgullo los días en que participamos en repartir algunas copias de las 200.000 de la publicación que denunciaba la apropiación indebida del sistema financiero en contra del 99% de la población. Nuestro compañero Enric sigue hoy en día perseguido injustamente por aquellos que son los verdaderos culpables de la crisis financiera: los bancos. Siempre ha tenido, tiene y tendrá nuestro apoyo para que pueda regresar con la libertad que lleva dentro y seguir con fuerza los ambiciosos proyectos anticapitalistas en los que participa (véase la campaña #RetornoEnLibertad⁹). Esperamos poder abrazarlo pronto.

Fue el mismo Enric Duran, junto a Entesa pel Decreixement, Gessamí y otras personas, quien en 2008 dinamizó una marcha en bicicleta por el decrecimiento en Cataluña, que condujo a la creación de la Xarxa pel Decreixement, con la intención de fomentar el discurso y las prácticas relacionadas con el decrecimiento en toda Cataluña. En ese momento estuvimos siguiendo el caso, aunque más bien enfocados en la teoría y la academia, en vez de en la acción, como a veces se nos ha reprochado justamente.

La marcha tuvo el mérito de popularizar el debate sobre los límites del crecimiento y así como la penetración cultural en los movimientos





sociales y más allá. Gracias a ella un creciente número de personas y grupos empezaron a ver el decrecimiento como horizonte no solo en la reflexión, sino también de lucha y acción. Al final de marcha, más de 300 personas se reunieron en la cooperativa de vivienda de Cal Cases. La red, por unos años, intentó articular los grupos locales según la localización geográfica y sus intereses temáticos (educación, alimentación, comunicación, economía contrahegemónica, defensa del territorio, etc.). A pesar de tener a disposición una sofisticada herramienta web y del esfuerzo humano, después de unos años la red se disolvió evolucionando en otras formas.

Las ideas y las prácticas decrecentistas siguieron difundiendo gracias a los movimientos libertarios promotores de la autoorganización, vinculados con otros movimientos sociales y prácticas fundadas en el anticapitalismo. Entre otros, destacan los grupos implicados en conflictos ambientales (relacionados con el agua, las infraestructuras o el cambio climático), la agroecología, la economía solidaria, la educación, la salud y la concienciación.¹⁰

Queremos mencionar aquí un par de proyectos con los cuales tuvimos más relaciones, aunque ha habido y hay muchos más. Primero, recordamos la experiencia de repoblamiento rural denominada Can Piella¹¹ («hija» de Kan Pasqual¹² y Can Masdeu¹³), donde se ocupó y transformó una masía abandonada (y a la merced de la especulación inmobiliaria) en un centro de vida comunitaria, experimentación y producción primaria. Segundo, la cooperativa integral catalana (CIC),¹⁴ con su intención de integrar producción, intercambio y consumo así como satisfacer de forma innovadora necesidades básicas. Forman parte de la CIC, la colonia eco-industrial postcapitalista de Calafou¹⁵ y Aurea Social,¹⁶ un centro de salud, educación y autogestión a los pies de la Sagrada Familia, donde uno de nosotros ha sido huésped con su grupo de crianza compartida. La CIC recientemente ha evolucionado en FairCoop,¹⁷ una cooperativa abierta de ámbito mundial que se autoorganiza a través de Internet, y con la que las comunidades serían capaces de comerciar a través de la moneda Faircoin, promoviendo la redistribución de la riqueza y la toma de decisiones de forma colectiva.

Aparte de los variados colectivos, también ha habido varios intelectuales y activistas que —desde diferentes tradiciones y perspectivas— han contribuido al debate y la difusión. Como ejemplo mencionamos a Stefano Puddu y a Oriol Lleira en relación a las cuestiones del imaginario y la pedagogía de las catástrofes; Rubén Suriñach Padilla, Álvaro Porro, Arnau Montserrat y Marc Gavalda con consumo responsable, energía y ciudades en transición; Arcadi Oliveras, David Llistar





y Giorgio Mosangini respecto a los vínculos entre decrecimiento y las relaciones Norte-Sur.

La consolidación del decrecimiento en Cataluña la demuestran su llegada, más allá del activismo de base que sigue prevalente, a la academia, los medios de comunicación, los sindicatos y los partidos políticos.

En la academia existe nuestro grupo del ICTA UAB (que ha sufrido la migración forzada de varios de sus miembros por la crisis), pero también otros —aparte de los anteriormente mencionados— como Joaquim Sempere, Enric Tello y Jordi Pigem. El colectivo del cual formamos parte, *Recerca i Decreixement*, nació a raíz de la Segunda Conferencia Internacional sobre Decrecimiento que contribuimos a organizar en Barcelona en 2010. Hermana de *Recherche & Decroissance*, colectivo de investigadores francés fundado en 2006 por Francois Schneider (que vino a vivir a Barcelona en 2009), Fabrice Flipo y Denis Bayon.¹⁸ En este evento de 2010, que coincidía con el inicio de la crisis «financiera», el decrecimiento tuvo bastante resonancia mediática. Aquí cabe destacar el importante rol que ha tenido el periodista y especialista en temas ambientales (y, por cierto, amigo) Antonio Cerrillo, de *La Vanguardia*, que ha publicado regularmente noticias sobre el decrecimiento de modo riguroso y efectivo.

Para demostrar que el decrecimiento ya forma parte del debate político catalán (y también cada vez más, en España), es importante mencionar su presencia en el 15M catalán. A parte la subcomisión *Decreixement*,¹⁹ destacamos que el punto del Manifiesto (que al final nunca vería la luz en su totalidad) «El sistema económico basado en el crecimiento ilimitado es insostenible» fue votado por la unanimidad por miles de personas en la Plaça Catalunya. También cabe destacar los diferentes debates que han tenido sobre el tema sindicatos como CGT y partidos políticos como ICV y la CUP. La fundación *Nous Horitzons* de ICV dedicó un número especial de su revista titulado «*Decreixement Econòmic: nous arguments sobre els límits del creixement*».²⁰ En su interior, este debate ha sido promovido con fuerza por el grupo de trabajo *Iniciatives pel Decreixement*, grupo mixto formado por miembros de ICV y personas no ligadas al partido pero interesadas en el debate y la profundización del tema que aquí nos ocupa.²¹ Recientemente se ha creado la Plataforma Ecosocialista Segle XXI, constituida únicamente por miembros de la ICV, con el objetivo de influir en la ideología y en los programas electorales de ICV.²² La CUP no ha tomado una posición oficial respecto al decrecimiento, pero es cierto que diferentes grupos locales han tenido un rol activo en su promoción, por ejemplo en relación a las ciudades en transición, como los de Sant Cugat,²³ Girona,²⁴ Mataró²⁵ y Santa Maria de Palautordera, entre otros.





Más recientemente, a parte del Manifiesto Última Llamada de ámbito español con autores como Jorge Riechman,²⁶ hay que destacar las sorprendentes declaraciones del conseller de Territori i Sostenibilitat Santi Vila (CiU), que el 17 de diciembre de 2014 hizo en el parlamento catalán. En el contexto del debate sobre la «Agenda de trabajo sobre la mitigación y adaptación del cambio climático», el conseller propuso explícitamente el debate sobre decrecimiento citando nuestro libro:²⁷

[...] Ante estas evidencias [del cambio climático] yo creo que hay una constatación más general —si me permiten, de tipo más ideológico— que diferentes investigadores de la Universidad Autónoma de Barcelona y profesores de universidades británicas nos han puesto sobre la mesa. Tenemos un material recientemente editado, y que encuentro una buena tradición, que quizás se sorprenderán de que yo la cite, la tradición del decrecimiento. Sabemos y compartimos que la Tierra no resiste el incremento de consumo de más de 7.200 millones de personas, un incremento que además no se parará si hemos de ser conscientes de las expectativas demográficas. Al mismo tiempo, sabemos que no podemos pedir disminuir el consumo a quien no tiene nada y que, por lo tanto, somos los países más avanzados los que tenemos que hacer los esfuerzos necesarios para revisar qué entendemos por progreso y —en definitiva— para combatir con toda la nuestra claridad y contundencia las desigualdades. Fíjense que hablar de modelo de progreso, hablar de reducir desigualdades, tiene que ver con una nueva espiritualidad y también tiene que ver con las políticas de cambio climático.

Hace tan solo unos años una intervención de este tipo hubiera sido improbable, y lo que quiera significar exactamente solo los podremos saber de aquí a unos años.

Si para Cataluña hemos podido intentar un breve recorrido en la historia y geografía del decrecimiento, más difícil lo tenemos por el resto de la península ibérica. Nos limitamos a mencionar la presencia de más de 20 colectivos locales en todo el territorio.²⁸ Desde 2011 ha habido regulares encuentros de las redes decrecentistas y de transición con el objetivo de compartir las experiencias de las distintas personas y colectivos decrecentistas del Estado español: Zarzalejo (2011), Victoria-Gasteiz (2012), Sevilla (2013) y Granada (2015).²⁹ Los organizadores de estos encuentros fueron, respectivamente: Decrece Madrid, Desazkundera, Red de Decrecimiento de Sevilla y Red de Decrecimiento de Granada.





Entre las personalidades que más han destacado en la elaboración teórica y la difusión, mencionamos a Carlos Taibo, Yayo Herrero, Amaia Orozco, Jorge Riechmann, Antonio Turiel, Florent Marcellesi, Luis González Reyes... aunque hay muchas más. También podríamos mencionar críticos informados, como José Manuel Naredo, Albert Recio, Miguel Amorós, Félix Rodrigo Mora o Juan Torres López, y otros como Miren Etxezarreta y Vincenç Navarro.³⁰ El decrecimiento es variado, y siempre sería más riguroso especificar a qué autores o proyectos del decrecimiento uno se refiere en sus críticas. De todas formas, no cabe duda de que las críticas nos permiten avanzar.

Consideramos que este libro puede contribuir, en su conjunto, a clarificar los términos del debate en España y América, donde existen grupos ya desde hace años que propugnan el decrecimiento (o descrecimiento, que es lo mismo). Verán, por ejemplo, que nuestra versión del proyecto de decrecimiento es menos catastrofista y más política que algunas de las de la primera hora. Propone un estilo de vida sobrio para las personas, aunque ni ascética ni fundamentalista de la autolimitación, y anima a la participación del gasto del surplus colectivamente producido (déspense).

En fin, el documental reciente titulado *Decrecimiento, del mito de la abundancia a la simplicidad voluntaria* ofrece una exploración del concepto a través de entrevistas, aunque parecen haber olvidado a las protagonistas mujeres.³¹

Desde 2010 el grupo de lectura de Recerca i Decreixement ha seguido activo. Con dicho grupo hemos tenido varias colaboraciones, como recientemente con el Colectivo de Economía Feminista de Barcelona, que nos ayudan a seguir aprendiendo. Hemos participado como coordinadores de los congresos de Venecia, Montreal y de Leipzig en 2012 y 2014, y desde Barcelona hemos difundido la palabra y el concepto de *Degrowth* internacionalmente, con este propio libro y muchos artículos y números especiales de revistas que se citan en este libro.

Lo que pasará en el futuro está abierto. Sin embargo, los resultados de una reciente encuesta de opinión pública en España sobre el crecimiento económico y el medio ambiente, realizada por los investigadores de nuestro instituto ICTA UAB, Stefan Drews y Jeroen van den Bergh, dan buenas esperanzas. El 16% dice estar de acuerdo con que las políticas públicas «acaben de perseguir el crecimiento económico. La producción y el consumo individual debería reducirse de una forma equitativa para conseguir la sustentabilidad ecológica». El 20% se declara agnóstico respecto al crecimiento, el 60% cree en la posibilidad de hacer compatible





crecimiento económico y la sustentabilidad, mientras que menos de un 5% está de acuerdo en perseguir el crecimiento económico a pesar de los impactos ambientales.

Considerando estos resultados, la cuestión quizás no sea solo si presentarse a unas elecciones planteando el decrecimiento, sino más bien qué hacemos si la economía sigue sin crecer. Hasta el FMI³² —junto con un creciente número de economistas ortodoxos, como Lawrence Summers³³ y Paul Krugman— está argumentando que las economías industriales y maduras —como España— puede que hayan entrado en una fase de «Estancamiento secular»³⁴ (o sistemático), y que esto sea la «Nueva normalidad». Si este fuera el caso, ¿qué hacemos? Quizás haya que hacerle caso a las Indignadas y, simplemente, perder el miedo.

Para ofrecer unas primeras respuestas a esta pregunta hemos enriquecido la edición española con una nueva sección denominada «Sí, podemos decrecer». En ella reproducimos diez propuestas de nuestro Colectivo R&D en relación a las políticas económica. Hemos invitado a Alberto Acosta (FLACSO-Ecuador), Juan Carlos Monedero (Podemos) y a Florent Marcellesi (EQUO) a comentarlas. Tenemos claro que la política es mucho más que la política parlamentaria, como demuestra «la historia que hemos contado». De hecho, creemos que es necesario —al mismo tiempo— fomentar el activismo, verdadero protagonista de la historia del decrecimiento hasta hoy, así como impulsar este tipo de debates sobre qué proyecto de decrecimiento queremos también en la política parlamentaria. Queremos contribuir a generar un debate social y a movilizar múltiples actores para conseguir una sociedad más justa, solidaria y respetuosa con el medio ambiente.

A la realización de este libro han contribuido casi cien personas: ¡Gracias! En esta edición española, queremos agradecer a todas las activistas que con sus acciones nos llenan de esperanza por un presente y un futuro mejor. También le debemos mucho a Anna Monjo y a todo el equipo de Icaria Editorial, así como al traductor Angello Ponziano por su excelente trabajo. Entre todas las personas que nos ayudaron a revisar la traducción, queremos expresar un especial agradecimiento a Neus, Annika, Santiago, Iago, Marta, Mariana y Gustavo.

Barcelona, abril de 2015



Notas

1. Para más información sobre el movimiento, véase: <http://www.decrecimiento.info/> y <http://teoriadeldecrecimiento.jimdo.com/>.
2. *La décroissance, une idée pour demain*. Timothée Duverger, Sang de la terre, 2011, 235 pages. <http://ecorev.org/spip.php?article879>.
3. Agradecemos las aportaciones de Stefano Puddu, ítalo-catalán, que ha sido uno de los pioneros del Decrecimiento en Cataluña.
4. «*Consumim? O ens consumim*». Revista de pensamiento ecologista *Userda*, N. 15. Octubre de 2005. <https://dl.dropboxusercontent.com/u/18720032/userda/NUMEROSANTERIOS/200510.htm>.
5. M. Bernard, V. Cheynet y B. Clémentin (eds.), *Objectif décroissance*, Ed. Paragon/Vs, Lyon, 2003.
6. Colectivo Revista *Silence* (2006) Objetivo Decrecimiento. Leqtor. <http://www.leqtoruniversal.com/tienda/libros/objetivo-decrecimiento/>.
7. Conclusiones del Simposio y Manifiesto por el «Decrecimiento». http://www.verds-alternativaverda.org/sec.asp?id_link=163&id_up=110.
8. Joan Martínez-Alier (2008), «Hacia un decrecimiento sostenible en las economías ricas». *Revista de Economía Crítica*, n. 8. http://www.revistaeconomicacritica.org/sites/default/files/revistas/n8/7_decrecimiento.pdf.
9. Enric Duran (2015), Hoy hace 2 años del no al juicio, 2 años del sí a la libertad. <https://enricduran.cat/es/hoy-hace-2-anos-del-no-al-juicio-2-anos-del-si-a-la-libertad/>
10. Para una visió general rápida, véase el documental *Homenatge a Catalunya II (también disponible en inglés)*. www.homenatgeacatalunyaaii.org.
11. Can Piella <http://www.canpiella.cat/>.
12. Kan Pasqual <https://kanpasqual.wordpress.com/>.
13. Can Masdeu <http://www.canmasdeu.net/>.
14. Cooperativa Integral Catalana: <http://cooperativa.ecoxarxes.cat/>.
15. Calafou <https://calafou.org/>.
16. Aurea Social <http://www.aureasocial.org/es/>.
17. Fair Coop <https://fair.coop/>.
18. D. Bayon, F. Flipo y F. Schneider (2012) Decrecimiento. 10 preguntas para comprenderlo y debatirlo. El Viejo topo. http://www.elviejotopo.com/web/libros_detalle.php?idLibro=288.
19. «Decreixement acampada bcn» <https://decreixementacampadabcn.wordpress.com/>.
20. Varios autores (2012) Decreixement Econòmic: nous arguments sobre els límits del creixement. Revista *Nous Horitzons*, N. 202. <http://noushoritzons.cat/publications/1060>.
21. Iniciatives per al decreixement. <http://icvdecreixement.blogspot.com.es/>.
22. Ecosocialista Segle XXI. <http://icvcorrentecosocialista.blogspot.com.es/>.
23. Sant Cugat s'adhereix al moviment de «ciutats en transició» pel decreixement a petició de la CUP Sant Cugat. <http://santcugat.cup.cat/noticia/sant-cugat-sadhereix-al-moviment-de-ciutats-en-transicio-C3%B3-pel-decreixement-peticio-C3%B3-de-la-cup>.

24. La CUP proposa que Girona s'adhereixi al moviment de les «transition towns» <http://icvdecreixement.blogspot.com.es/2013/01/la-cup-proposa-que-girona-sadhereixi-al.html>.

Conferencia Decreixement <http://girona.cup.cat/sites/girona.cup.cat/files/cartell%20xerrada%20ambiental.jpg>.

25. Manifesto «Mataró pel Decreixement. Alternatives a la crisi capitalista». <https://www.llibertat.cat/2010/03/la-cup-dona-a-coneixer-el-manifest-mataro-pel-decreixement.-alternatives-a-la-crisi-capitalista-9442>.

26. Manifesto Última Llamada: <https://ultimallamadamanifiesto.wordpress.com/>.

27. Video completo (traducimos al castellano, minuto 3.34-4.31): http://www.parlament.cat/web/actualitat/canal-parlament/compartir-diferit?p_cp1=7273435&p_cp2=7274328.

28. El blog de referencia en España sobre el decrecimiento ofrece en la portada un listado de unos 20 grupos: <http://www.decrecimiento.info/>.

29. IV Encuentro de Redes e Iniciativas Decrecionistas y Transicioneras de Granada 2015. <http://ivencuentrodecrece.wix.com>.

30. Para una recopilación de criticas al decrecimiento, véase:

<http://www.decrecimiento.info/2009/04/diferentes-criticas-al-decrecimiento.html>.

31. Documental «Decrecimiento, del Mito de la Abundancia a la Simplicidad Voluntaria». <http://documentaldecrecimiento.com/>.

32. IMF (2015) Lower Potential Growth: A New Reality. World Economic Outlook. <http://www.imf.org/external/pubs/ft/survey/so/2015/new040715a.htm>.

33. Lawrence Summers (2013) «Why stagnation might prove to be the new normal». *Financial Times*. <http://www.ft.com/cms/s/2/87cb15ea-5d1a-11e3-a558-00144feabdc0.html>.

34. *Secular Stagnation. Facts, Causes and Cures*. Edited by Coen Teulings and Ricard Balowin. voxeu.org.

DECRECIMIENTO

Giorgos Kallis, Federico Demaria y Giacomo D'Alisa

Las peripecias del decrecimiento

El término «décroissance» (decrecimiento, en francés) fue utilizado por primera vez por el intelectual francés André Gorz en 1972. Gorz planteó un interrogante que continúa siendo esencial en el actual debate sobre el decrecimiento: «¿El equilibrio del planeta, para el cual el no crecimiento —y hasta el decrecimiento— de la producción material es una condición necesaria, es compatible con la supervivencia del sistema capitalista?» (Gorz, 1972: IV). Otros autores francófonos comenzaron a utilizar el término después de la publicación del informe «Los límites del crecimiento» (Meadows et al., 1972). Por ejemplo, el filósofo André Amar (1973) escribió sobre «La croissance et le problème moral» (El crecimiento y el problema moral) en la publicación *Les objecteurs de croissance* (Los objetores del crecimiento) de los *Cahiers NEF*.

Pocos años después, André Gorz reivindicó explícitamente el decrecimiento en su libro *Ecología y libertad*:

Solo un economista, Nicholas Georgescu-Roegen, ha tenido la cordura de constatar que, aun estando estabilizado, el consumo de recursos limitados acabará inevitablemente por agotarlos completamente, y que por consiguiente la cuestión no estriba ya en consumir cada vez más, sino en consumir cada vez menos: no existe otro medio de conseguir que los stocks naturales alcancen para las generaciones futuras. Esto es realismo ecológico. [...] Todos aquellos que, situándose a la izquierda, se niegan a abordar desde este punto de vista el problema de una equidad sin crecimiento demuestran que para ellos el socialismo no es más que la continuación, por otros medios, de las relaciones so-



ciales y de la civilización capitalistas, del modo de vida y del modelo de consumo burgueses [...] Hoy día la utopía no consiste en preconizar el bienestar por el decrecimiento y la subversión del actual modo de vida; la utopía consiste en creer que el crecimiento de la producción social aún puede aportar el superbienestar, y que dicho crecimiento es materialmente posible. (Gorz, 1979 [1977]: 14)

Gorz fue un precursor de la **ecología política**. Para él, la ecología era parte esencial de una transformación política radical. Nicholas Georgescu-Roegen, que inspiró a Gorz, fue el pionero intelectual de la **bioeconomía**. En 1971 publicó su obra magna *La ley de la entropía y el proceso económico*. En 1979, Jacques Grinevald e Ivo Rens, profesores en la universidad de Ginebra, compilaron una selección de artículos de Georgescu-Roegen con el título de *Demain la décroissance* (Mañana, el decrecimiento) sin tener conocimiento de que Gorz ya había utilizado el término. Grinevald escogió el título del libro con el consentimiento del autor, traduciendo como decrecimiento la palabra inglesa «*descent*» del artículo de Georgescu-Roegen sobre un «Mínimo programa bioeconómico» (1974).

En las décadas de 1980 y 1990, con el fin de la crisis del petróleo y el surgimiento del neoliberalismo, el interés sobre los límites del crecimiento y el decrecimiento declinó, a pesar de que en 1993 el activista lionés Michel Bernard, especializado en ecologismo y no violencia, contactó con Grinevald y lo invitó a escribir un artículo para su revista *Silence* sobre «Georgescu-Roegen: Bioeconomía y biosfera», que se centraba explícitamente en el decrecimiento. No obstante, fue recién en julio de 2001 que Bruno Clémentin y Vincent Cheynet, también residentes en Lyon, ex publicistas y fundadores con Bernard de la revista *Casseurs de pub* (el equivalente francés de la canadiense *Adbusters*), lanzaron el término «decrecimiento sostenible». Clémentin y Cheynet registraron la expresión como una propiedad intelectual, para señalar la fecha de su invención y —con humor— prevenir su mal uso o convencionalización. El debate público sobre el decrecimiento despegó en Francia en 2002 con una edición especial de *Silence* sobre el tema, coordinada por los dos periodistas mencionados y como homenaje a Georgescu-Roegen. La edición vendió 5.000 copias y fue reeditada en dos ocasiones. Fue probablemente este el punto de partida del actual movimiento por el decrecimiento.

En la primera fase del debate sobre el decrecimiento, en la década de 1970, el énfasis recaía en los límites de los recursos. En la segunda fase, a partir de 2001, la fuerza impulsora era la crítica de la idea hegemónica del «desarrollo sostenible». Para el antropólogo económico Serge





Latouche, el desarrollo sostenible era un oxímoron, según argumentaba en «A bas le développement durable! Vive la décroissance conviviale!». En 2002 se realizó en París la conferencia «Défaire le développement, refaire le monde» convocada por la UNESCO y que contó con 800 participantes. La conferencia posibilitó una alianza entre los activistas del ecologismo establecidos en Lyon, como Bernard, Clémentin y Cheynet, y la comunidad de académicos por el postdesarrollo a la que pertenecía Latouche (ver **desarrollo**). En 2002 se creó en Lyon el Instituto para los estudios económicos y sociales sobre el decrecimiento sostenible. Un año después, el Instituto organizó en esa ciudad el primer coloquio internacional sobre decrecimiento sostenible. El evento reunió a más de 300 participantes de Francia, Suiza e Italia. Entre los oradores estaban quienes posteriormente se convertirían en los autores más prolíficos sobre el decrecimiento, como Serge Latouche, Mauro Bonaiuti, Paul Ariès, Jacques Grinevald, François Schneider y Pierre Rabhi. Ese mismo año, Bernard, Clémentin y Cheynet publicaron el libro *Objetivo decrecimiento*, que vendió 8.000 copias y mereció tres reediciones, además de ser traducido al italiano, el castellano y el catalán.

El decrecimiento, como movimiento de activistas, se inició en Lyon a comienzos de la década de 2000 como consecuencia de las protestas a favor de ciudades libres de coches, comidas comunales en las calles, cooperativas de alimentos y campañas contra la publicidad. Desde Francia comenzó a difundirse, convirtiéndose en 2004 en uno de los eslóganes de los activistas italianos por la ecología y contra la globalización (como «decescita») y, a partir de 2006, en Cataluña (como «decreixement») y en España. Desde 2004, el decrecimiento en Francia fue ganando una audiencia cada vez más amplia mediante conferencias, acciones directas e iniciativas como la revista *La Décroissance, le journal de la joie de vivre*, que actualmente vende 30.000 copias cada mes. Ese mismo año, el investigador y activista François Schneider emprendió un recorrido a lomos de un burro por toda Francia para difundir las propuestas del decrecimiento; esta acción mereció una amplia cobertura mediática. En 2007, Schneider fundó en Francia el colectivo académico Recherche & Décroissance (Investigación & Decrecimiento), junto a Fabrice Flipo y Denis Bayon, y promovió una serie de conferencias internacionales. La primera tuvo lugar en París en 2008 y la segunda en Barcelona en 2010. El término inglés «degrowth» fue utilizado «oficialmente» por primera vez en la conferencia de París, marcando el nacimiento de una comunidad internacional de investigadores. Cuando el grupo de Barcelona del Institut de Ciència i Tecnologia Ambientals (ICTA) se incorporó al





movimiento al albergar la segunda conferencia, la comunidad se amplió más allá de sus iniciales reductos en Francia e Italia. El ICTA aportó sus vínculos con la comunidad académica especializada en economía ecológica, así como con las redes latinoamericanas de **ecología política** y **justicia ambiental**. Como consecuencia del éxito de las conferencias de París y Barcelona, posteriormente ha habido conferencias en Montreal (2011), Venecia (2012) y Leipzig (2014), además de crearse grupos y desarrollarse actividades en Flandes, Suiza, Finlandia, Polonia, Grecia, Alemania, Portugal, Noruega, Dinamarca, República Checa, México, Brasil, Puerto Rico, Canadá, Bulgaria, Rumanía y otros lugares.

Desde 2008, el término en inglés ha entrado en las publicaciones académicas con más de un centenar de artículos publicados y al menos siete ediciones especiales en revistas especializadas (Kallis et al., 2010; Cattaneo et al., 2012; Saed, 2012; Kallis et al., 2012; Sekulova et al., 2013; Whitehead, 2013; Kosoy, 2013). El decrecimiento ya es enseñado en universidades de todo el mundo, entre ellas instituciones tan prestigiosas como SciencePo en París. Ha sido utilizado y mal interpretado por políticos franceses e italianos, y ha merecido cobertura en diversos y renombrados periódicos, como *Le Monde*, *Le Monde Diplomatique*, *La Vanguardia*, *El País*, *The Guardian*, *The New York Times*, *The Wall Street Journal* y *the Financial Times*.

Pero ¿cuál es exactamente el significado del decrecimiento?

El decrecimiento hoy

El decrecimiento es, primordialmente, una crítica a la economía del **crecimiento**. Reclama la descolonización del debate público hoy acaparado por lenguaje economicista y defiende la abolición del **crecimiento** económico como objetivo social. Además de esto, el decrecimiento representa también una dirección deseada, en la que las sociedades consumirán menos recursos y se organizarán y vivirán de modos distintos a los actuales. «Compartir», «**simplicidad**», «**convivencialidad**», «**cuidado**» y «procomún» (commons) son significados esenciales para definir el aspecto que tal sociedad tendría.

Habitualmente, el decrecimiento se asocia con la idea de que lo pequeño puede ser hermoso. Los economistas ecológicos definen el decrecimiento como una reducción equitativa de la producción y de consumo, que disminuye los flujos de energía y materias primas (Schneider et al., 2010). No obstante, aquí nuestro énfasis está puesto no solo en el *menos*,





sino en el *diferente*. El decrecimiento da a entender una sociedad con un menor **metabolismo**, pero más importante aun, una sociedad que tiene un metabolismo con una estructura diferente y que sirve a nuevas funciones. El decrecimiento no aspira a hacer menos de lo mismo. Su objetivo no es hacer más esbelto a un elefante, sino convertirlo en un caracol (Figura 1). En una sociedad de decrecimiento todo sería diferente: actividades diferentes, formas y usos diferentes de la energía, relaciones diferentes, roles de género diferentes, distribución diferente del tiempo destinado al trabajo remunerado y al que no lo es, diferentes relaciones con el mundo no humano.

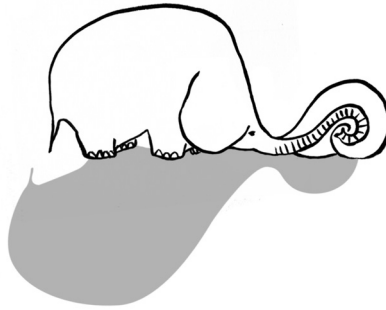


Figura 1

El decrecimiento aporta un marco básico que vincula diversas ideas, conceptos y propuestas (Demaria et al., 2013). Sin embargo, hay pocos centros de gravedad dentro de este marco (Figura 2). El primero es la crítica al **crecimiento**. Luego está la crítica al **capitalismo**, un sistema de organización que exige perpetuar el crecimiento. Otras dos corrientes de peso en la literatura sobre el decrecimiento son, primero, la crítica al **PIB**, y segundo, la crítica a la **mercantilización**, el proceso de convertir los productos sociales y los servicios y relaciones socioecológicas en mercancías con un valor monetario. No obstante, el decrecimiento no se limita a la crítica. En su aspecto constructivo, el imaginario decrecentista se centra en torno a la economía reproductiva de la **atención**, y en la recuperación de antiguos —y en la creación de nuevos— *comunes* (**procomún**). Cuidar en común estaría representado por nuevas formas





de vivir y de producir, como las **ecomunidades** y las **cooperativas**, o en conceptos como la **renta básica** y el **techo de ingresos**, instituciones estas que liberarían tiempo de trabajo remunerado y permitirían disponer de él para actividades comunitarias y de cuidado.



Figura 2. Palabras clave del decrecimiento

(tamaño de la palabra clave en proporción a la frecuencia de aparición de la entrada en otras entradas de este libro)

Decrecimiento no es sinónimo de crecimiento negativo del PIB. Aun así, una reducción del PIB, según se lo contabiliza actualmente, sería un resultado deseable de las acciones promovidas en nombre del decrecimiento. Una economía ecológica, de **cuidado** y comunitaria sería más propensa a favorecer una vida buena, pero difícilmente podría aumentar la actividad interna bruta en un dos o un tres por ciento anual. Los promotores del decrecimiento se preguntan cómo podría la inevitable y deseable disminución del PIB tornarse socialmente sostenible, teniendo en cuenta que bajo el **capitalismo** las economías tienden o al crecimiento o al colapso.

En las mentes de la mayoría de la población, continúa asociándose el **crecimiento** con una mejoría o con el bienestar. Debido a esto, algunos intelectuales progresistas se muestran en desacuerdo con el uso del término decrecimiento. Sostienen que es inadecuado utilizar una «palabra negativa» para dar a entender los cambios deseados. No obstante, el uso de una negación para un proyecto positivo intenta precisamente descolonizar un **imaginario** dominado por un futuro de una sola vía: el **crecimiento**. El término decrecimiento pretende dismantlar esa asocia-





ción automática del crecimiento con algo teóricamente mejor. Para los defensores del decrecimiento, lo que necesita ser cuestionado en cualquier debate sobre un futuro diferente es la supuesta conveniencia del crecimiento según hoy se lo entiende (Latouche, 2009). Decrecimiento es un término subversivo.

Sin lugar a dudas, algunos sectores como la educación, el **cuidado** o las energías renovables deberán prosperar en el futuro, mientras que otros, como las industrias contaminantes o el sector financiero, deberán contraerse. El resultado final sería el decrecimiento. El **cuidado** y la educación brindan menores beneficios económicos que los productos industriales o financieros. Preferimos también utilizar palabras como «florecer» o «evolucionar» cuando nos referimos al **cuidado**, la salud o la educación, en lugar de hablar de «crecimiento» o «desarrollo». El cambio deseado es cualitativo, como en el florecimiento de las artes. No es cuantitativo, como en el crecimiento de la producción industrial. Tiene poco sentido hablar del desarrollo del cuidado, del mismo modo que tiene poco sentido hablar del «desarrollo» de la poesía o del teatro.

El concepto de «**desarrollo**», aun si quisiéramos depurarlo de su estricto significado histórico, o embellecerlo con adjetivos tales como equilibrado, local o sostenible, no deja de ser problemático. La palabra sugiere una evolución hacia un fin predeterminado. Un embrión «se desarrolla» hasta convertirse en un adulto maduro, que luego envejece y muere. Sin embargo, una premisa de las modernas sociedades liberales es la negación de cualquier finalidad colectiva, así como la negación de todo lo que no implique un ascenso. Sin referentes externos, el desarrollo se vuelve autorreferente: el desarrollo por el desarrollo, el avance de una predeterminada e incuestionable flecha de progreso sin un fin a la vista (Castoriadis, 1985).

Una crítica frecuente a la propuesta del decrecimiento es que solo es aplicable a las economías hiperdesarrolladas del Norte Global. Los países pobres del Sur aún necesitan crecer para satisfacer sus necesidades básicas. Ciertamente, el decrecimiento en el Norte reduciría la demanda y los precios de los recursos naturales y de los bienes industriales, haciéndolos más accesibles para el Sur en desarrollo. No obstante, en el Norte debe tenderse hacia el decrecimiento pero no para que el Sur siga el mismo sendero, sino principalmente para liberar un espacio *conceptual* en el que esos países puedan establecer sus propias trayectorias hacia lo que ellos definan como una vida buena. En el Sur Global existe una gran riqueza de cosmovisiones alternativas y de proyectos políticos, como el **buen vivir** en América Latina (o Sumak Kawsay en Ecuador), **Ubuntu** en Su-





dáfrica, o la gandhiana **Economía de la Permanencia** en la India. Estas visiones representan alternativas al **desarrollo**, trayectorias alternativas a la organización socioeconómica, que solo florecerán ante un repliegue del **imaginario** del crecimiento en los países del Norte, que han sido quienes lo han promovido o impuesto al resto del mundo.

El panorama del decrecimiento

A continuación, organizamos la (vieja y nueva) bibliografía sobre el decrecimiento en cinco temas: los límites del —y los límites al— crecimiento; decrecimiento y autonomía; decrecimiento como repolitización; decrecimiento y capitalismo; y propuestas para una transición al decrecimiento.

Los límites del crecimiento

Las tesis fundamentales del decrecimiento son que el **crecimiento** es: antieconómico e injusto; ecológicamente insostenible; nunca será suficiente; probablemente condenado a su fin al confrontarse con sus límites externos e internos.

El crecimiento es antieconómico porque, al menos en las economías desarrolladas, incrementa los daños de modo más rápido que la riqueza (Daly, 1996). Los costes del **crecimiento** incluyen una mala salud psicológica, largas horas de trabajo, congestión y contaminación (Mishan, 1967). El PIB computa los costes, como la construcción de una prisión o la descontaminación de un río, como beneficios.¹ El PIB puede aumentar pero, en las economías más desarrolladas, a partir de la década de 1970 los indicadores de bienestar como el Índice de Progreso Genuino o el Índice de Bienestar Económico Sostenible se han estancado. A partir de un cierto nivel de ingresos, es la igualdad y no el crecimiento el factor que aumenta el bienestar de la sociedad (Wilkinson y Pickett, 2009).

El crecimiento es injusto, primero, porque está subsidiado y sostenido por el invisible trabajo reproductivo en los hogares (ver **cuidado**). La **economía feminista** ha demostrado que este trabajo tiene una connotación de género; son las mujeres quienes se hacen cargo del mismo. Segundo, el crecimiento es injusto porque se beneficia de un intercambio desigual de los recursos entre el centro y la periferia; entre naciones y dentro de ellas. La energía y los materiales que alimentan al crecimiento son extraídos de las **fronteras de las mercancías** (commodity frontiers), a menudo en territorios indígenas o subdesarrollados que padecen los impactos de la





extracción. Los desechos y las sustancias contaminantes acaban en zonas marginales, comunidades o vecindarios de clase baja o cuyos habitantes son de diferente color o etnia que el resto mayoritario de la población (ver **justicia ambiental**). Sin embargo, aunque el crecimiento es antieconómico e injusto, puede también ser sostenido porque los beneficios son acumulados por quienes detentan el poder mientras que los costes los asumen los marginados.

La **mercantilización**, que es una parte esencial del **crecimiento**, está erosionando la sociabilidad y las buenas costumbres. El **cuidado**, la hospitalidad, el amor, el deber público, la conservación de la naturaleza, la contemplación espiritual; tradicionalmente, estas relaciones o «servicios» no obedecían a una lógica del beneficio personal (ver también **antiutilitarismo**). Actualmente, van convirtiéndose cada vez más en objetos de intercambio mercantil, cotizados y adquiridos en la economía formal del PIB. Las motivaciones para el beneficio desplazan a los comportamientos éticos o altruistas. Como resultado, el capital social disminuye (Hirsch, 1976).

A partir de un cierto nivel, el **crecimiento** no incrementa la **felicidad**. Esto se debe a que una vez que las necesidades materiales básicas están satisfechas, los ingresos extra se destinan cada vez más a bienes posicionales (por ejemplo, una casa más grande que la del vecino). Todos buscan el **crecimiento** para elevar su posición, pero como todos ascienden por igual, ninguno destaca sobre los demás. Es este un juego de suma cero. Peor aún, el **crecimiento** hace que los bienes posicionales se encarezcan. Son estos los **límites sociales al crecimiento**: el crecimiento no puede satisfacer la competencia por la posición; solo puede empeorarla. Por lo tanto, el **crecimiento** nunca logrará producir lo suficiente para todo el mundo (Skidelsky y Skidelsky, 2012).

El **crecimiento** es, además, ecológicamente insostenible. Con un crecimiento global continuo acabaremos sobrepasando la mayoría de los límites del ecosistema planetario. Existe una marcada y directa correlación entre el PIB y las emisiones de carbono que alteran el clima (Anderson y Bows, 2011). En teoría, la economía podría descarbonizarse gracias al avance de tecnologías más limpias y eficientes, o mediante un cambio estructural a favor de los servicios. No obstante, con un crecimiento mundial anual del 2 o 3 por ciento, el nivel de descarbonización necesario es casi imposible. La intensidad mundial del carbono (C/\$) en 2050 debería ser entre 20 y 130 veces menor que la actual, cuando la mejoría entre 1980 y 2007 fue solo del 23 por ciento (Jackson, 2008). Hasta el día de hoy, difícilmente encontraremos un país que pueda jactarse de una reducción absoluta en su





consumo de materiales o en emisiones de carbono al mismo tiempo que crece. Cuando consiguen tal cosa, ello se debe a que han externalizado las actividades industriales contaminantes hacia el mundo en desarrollo. Las reducciones absolutas en energía y en el uso de materiales (ver **desmaterialización**) difícilmente puedan alcanzarse a través del progreso tecnológico: cuanto más tecnológicamente avanzada y eficiente se torna una economía, más recursos consume porque estos se abaratan (ver la **Paradoja de Jevons**). Tampoco las economías de servicios son ligeras en cuanto a materiales. Los servicios tienen un alto nivel de **energía** (energía gris o energía incorporada). Los ordenadores o Internet incorporan infinidad de materiales raros y energía, así como conocimientos y mano de obra «producidos» también con energía y materiales (Odum y Odum, 2001).

En las economías desarrolladas, el **crecimiento** puede estar desacelerándose hasta estancarse. Esto podría deberse a una disminución de los rendimientos marginales (Bonaiuti, 2014), al agotamiento de las innovaciones tecnológicas (Gordon, 2012), o a limitaciones a la hora de generar demanda efectiva y posibilidades de inversión para que el capital se incremente geométricamente a una tasa de interés compuesto (Harvey, 2010). También el FMI (2015), a partir de un discurso pronunciado por Lawrence Summers en 2013, está sosteniendo que el «estancamiento secular» podría ser el «nuevo normal». Los recursos naturales también suponen un límite al crecimiento. El crecimiento económico degrada las reservas energéticas de primer orden (baja entropía), convirtiéndolas en calor y emisiones de orden inferior (alta entropía). El **cénit del petróleo**, los picos en las tasas de extracción de reservas esenciales como el fósforo, y el cambio climático derivado de las emisiones de carbono, pueden ya estar restringiendo el crecimiento. Las nuevas reservas que sustituyen al petróleo, como el gas de pizarra, no dejan de ser agotables, y con frecuencia más sucias, como el carbón y las arenas bituminosas, acelerando así el cambio climático. La energía renovable procedente del sol o del viento es más limpia, pero las fuentes actuales tienen un excedente energético menor (rendimiento energético en relación a la inversión de energía – EROI) en función de las tecnologías actuales, si se las compara con los combustibles fósiles. En la transición a las renovables, será necesario consumir una enorme cantidad de energía convencional. Una civilización solar solo puede abastecer a economías más pequeñas, debido al bajo EROI de las energías renovables respecto a los combustibles fósiles. Una transición a las renovables será también una transición al decrecimiento.

Desde una perspectiva decrecentista, la actual crisis económica es el resultado de los límites sistémicos al crecimiento. No se trata de una





crisis cíclica ni de un fallo en el sistema crediticio. Primero, la crisis en Estados Unidos fue desencadenada por la subida del precio del petróleo; el comercio interno se vio afectado y la movilidad de los trabajadores desde los suburbios se volvió inasequible, derivando en ejecuciones hipotecarias de las viviendas y la subsiguiente crisis de los préstamos hipotecarios de alto riesgo. Segundo, la ficticia economía (burbuja) de los préstamos financieros y personales creció porque no había otra fuente de crecimiento ni otro modo de evitar que la demanda cayese. La deuda privada y pública prolongó una tasa de crecimiento que de cualquier otro modo hubiera sido insostenible (Kallis et al., 2009). Se retrasó el estancamiento, pero solo temporalmente.

Decrecimiento y autonomía

Para muchos partidarios del decrecimiento, este no equivale a una adaptación a límites inevitables, sino un proyecto conveniente a ser perseguido para alcanzar la **autonomía**. El término autonomía fue una palabra clave para Illich, Gorz y Castoriadis, pero para cada uno de ellos significaba algo ligeramente diferente. Illich (1973) la entendía como libertad de las grandes tecnoinfraestructuras y de las instituciones burocráticas centralizadas, tanto públicas como privadas, que gestionan a aquellas. Para Gorz (1982) la autonomía equivale a estar libre del trabajo asalariado. Autónoma es la esfera del trabajo no remunerado, donde los individuos y los colectivos disfrutan del ocio y producen para su propio uso, en lugar de por dinero. Para Castoriadis (1987), en cambio, autonomía equivale a la capacidad de un colectivo para decidir en común su futuro, liberado de los imperativos y certidumbres externos («heterónomos»), como la ley de Dios o las leyes de la economía.

Coincidiendo con Illich, los partidarios del decrecimiento se muestran en desacuerdo con los combustibles fósiles no solo debido al **cénit del petróleo** o al cambio climático, sino porque un consumo elevado de energía favorece sistemas tecnológicos complejos. Tales sistemas complejos requieren expertos y burocracias especializados para gestionarlos. Esto, a su vez, conduce inevitablemente a estructuras jerárquicas no igualitarias y antidemocráticas. La **autonomía**, en cambio, requiere de herramientas **convivenciales**, es decir, herramientas comprensibles, manejables y controlables por los usuarios. Un **huerto urbano**, una bicicleta o una casa de adobe autoconstruida son convivenciales y autónomos. Un campo de OMG resistentes a las condiciones climáticas, un tren de alta velocidad o un «edificio inteligente» energéticamente eficiente no lo son. Los





partidarios del decrecimiento son críticos con estos proyectos de alta tecnología para la modernización ecológica y el crecimiento verde, no solo porque pueden no resultar sostenibles, sino porque además reducen la autonomía. Los proyectos que suponen un imaginario decrecentista: la horticultura en terrenos baldíos, la programación pirata o los talleres de reparación de bicicletas son convivenciales, porque implican un trabajo no remunerado y están conformados y gestionados por sus participantes (ver **nowtopistas**).

En lugar de centrarse en *los límites al crecimiento*, la bibliografía sobre la **autonomía** enfatiza las *autolimitaciones* colectivas. Los límites, o mejor las autolimitaciones, no son aducidas solo por el bien de la naturaleza o para evitar una **catástrofe** inminente, sino porque vivir con sencillez y reducir nuestra huella ecológica sobre el mundo no humano en el que nos ha tocado vivir son formas de concebir una vida buena. No por ello menos importante, porque el establecimiento de límites nos libera de la paralizante necesidad de elegir entre opciones ilimitadas; y solo los sistemas con una escala limitada pueden tornarse genuinamente igualitarios y democráticos, pues solo ellos pueden ser gobernados directamente por sus usuarios.

Los límites son, por lo tanto, «una elección social... y no... un imperativo externo por razones ambientales o de otro tipo» (Schneider et al., 2010: 513). Los males y los riesgos ambientales o sociales —cambio climático, **cénit del petróleo** o crecimiento antieconómico— contribuyen a fortalecer los argumentos a favor de las auto-limitaciones colectivas.

No es ninguna coincidencia que algunos defensores del decrecimiento se inspiren en el **neomaltusianismo** anarco-feminista de Emma Goldman, y no en Malthus. Goldman y sus compañeras defendían la procreación consciente no en nombre de la explosión demográfica, sino como parte de la lucha contra la explotación **capitalista** de los cuerpos femeninos para producir soldados y mano de obra barata. La diferencia aquí es sutil pero crucial. Las **neomaltusianas** elegían conscientemente limitar su reproducción como parte de un proyecto de cambio social y político. No lo hacían por razones morales o porque «tenían que hacerlo». Tampoco lo hacían para evitar un desastre venidero. Su accionar era **político**; estaban prefigurando el mundo que querían crear y habitar.

Decrecimiento y repolitización

El término decrecimiento fue explícitamente lanzado como una «palabra misil» para repolitizar al **ecologismo** y acabar con el despolitizador con-





senso sobre el desarrollo sostenible (Ariès, 2005). El desarrollo sostenible despolitiza los antagonismos políticos genuinos sobre la clase de futuro que uno desea habitar; ciñe los problemas ambientales a su aspecto técnico, prometiendo soluciones en que todos ganan y la (imposible) meta de perpetuar al **desarrollo** sin dañar el medio ambiente. La modernización ecológica prometida por el desarrollo sostenible elude el dilema contemporáneo central, que según Bruno Latour (1998) plantea escoger entre «modernizar o ecologizar». El decrecimiento toma partido. La ecologización de la sociedad, argumentan los partidarios del decrecimiento, no pasa por llevar a cabo un **desarrollo** alternativo, mejor o más verde; se trata de imaginar y difundir visiones alternativas al moderno **desarrollo**.

Al respecto, el decrecimiento propone la politización de la ciencia, en oposición a la cada vez mayor tecnocratización de la política. Resulta imposible mantener una distinción clara entre ciencia y política cuando se trata de temas relacionados con la economía mundial o el cambio climático, áreas estas donde se libran «guerras de verdades» y los valores condicionan los conocimientos que los diferentes actores esgrimen. Son necesarios nuevos modelos para la producción democrática de conocimientos. La **ciencia posnormal** propone que en los análisis de la comunidad de pares u homólogos, que aseguran la calidad de las aportaciones científicas en la toma de decisiones, se amplíe a todos los sectores involucrados, incluyendo también a los profanos. La **ciencia posnormal** reclama un desplazamiento de la toma de decisiones de las «comunidades de expertos», como los comités científicos o los consejos asesores, hacia las «comunidades expertas» (D'Alisa et al., 2010).

El discurso tecnocrático y apolítico del desarrollo sostenible es una manifestación de un proceso más amplio de **despolitización** del debate público en las democracias liberales, a través del cual la política se ha visto reducida a la búsqueda de soluciones tecnocráticas a problemas predeterminados, en lugar de una lucha verdaderamente antagonica entre visiones alternativas. La **ecología política** atribuye esta **despolitización** al auge del neoliberalismo y del Consenso de Washington; estos subyugaron las opciones políticas soberanas a las necesidades del capital desregulado y de los mercados liberalizados. Los defensores del decrecimiento están de acuerdo con esto, pero ubican los orígenes de esta despolitización mucho más atrás en el tiempo. Las reformas neoliberales fueron —y siguen siendo— justificadas en nombre del crecimiento, a su vez justificado en términos de desarrollo. Este consenso sobre el desarrollo, que abarcó todo el espectro político de izquierda y derecha, y también detrás de la cortina de hierro, vació la política antes de que lo hiciera el neoliberalismo: las





economías socialistas acabaron pareciéndose a un **capitalismo** de Estado, porque permanecieron atrapadas en la búsqueda del **crecimiento** y del **desarrollo**.

Un rasgo distintivo de las economías modernas, tanto capitalistas como socialistas, ha sido la inversión (institucionalizada) de una porción significativa del plusvalor social en nueva producción. La consecuencia ha sido la negación de lo que era el ejercicio por excelencia de la soberanía política en las antiguas civilizaciones: la decisión sobre el destino del superávit (ver la teoría de la **dépense**). Con frecuencia, el superávit era destinado a desembolsos «derrochadores» que carecían de un propósito utilitario (ver **antiutilitarismo**). Los gastos en pirámides, catedrales, festivales, fuegos artificiales o lo que viniese eran aceptados porque *eran* el equivalente a «la buena vida» para estas civilizaciones, no porque contribuyeran a la producción o al crecimiento. En la moderna civilización industrial, tales actos de **dépense** derrochador han sido mercantilizados e individualizados. En la modernidad, cada individuo tiene que encontrar el sentido de su vida. La premisa es que cada individuo tiene derecho a movilizar todos los recursos necesarios para lograr tal objetivo. A nivel social, esto se traduce en una innegociable demanda de **crecimiento**; solo con el crecimiento podrán satisfacerse las demandas ilimitadas de los individuos. No obstante, puesto que los individuos buscan de manera esquivada el sentido básico, la esfera genuinamente «política» donde el sentido podría ser construido socialmente, mediante actos colectivos de **dépense**, termina siendo desplazada y subordinada al imperativo del **crecimiento**.

Decrecimiento y capitalismo

Como afirmase el desaparecido Eric Hobsbawm (2011: 12) «hay un conflicto evidente entre la necesidad de revertir, o al menos controlar, el impacto de nuestra economía sobre la biosfera y los imperativos de un mercado capitalista: máximo crecimiento en busca de beneficios». Dos premisas subyacen a esta afirmación. La primera fue defendida en la sección «Los límites del crecimiento»: el **crecimiento** económico inevitablemente aumenta los flujos de energía y materiales y afecta negativamente a la biosfera (los defensores del crecimiento verde o del capitalismo verde podrán contraargumentar que es posible crecer y —simultáneamente— reducir el impacto ecológico). La segunda premisa es que el crecimiento es un imperativo para el capitalismo.

Teóricamente, el **capitalismo** podría sobrevivir sin crecimiento. Las economías capitalistas pasan involuntariamente por períodos de creci-





miento mínimo, cero o negativo. Sin embargo, estos son siempre períodos pasajeros. Bajo el capitalismo, la falta de crecimiento conduce a un incremento de la explotación de la fuerza de trabajo, si ha de mantenerse la tasa de beneficios (Blauwhof, 2012; Harvey, 2010). La explotación no puede ser mantenida durante mucho tiempo sin que hayan estallidos de violencia. La ausencia de crecimiento desestabiliza al capitalismo y a la democracia liberal. Un ejemplo histórico sería el ascenso del fascismo después de la Gran Depresión, o antes, del comunismo en Rusia; proyectos políticos ambos que aspiraban a cambiar o acabar con el capitalismo. El **crecimiento** elude el conflicto redistributivo y sostiene políticamente al capitalismo. Es en este sentido concreto que el **crecimiento** es imprescindible para el capitalismo, no de manera abstracta.

La historia nos sugiere que es sumamente improbable que las naciones con economías capitalistas vayan a escoger *voluntariamente* no crecer. Una vez más, *teóricamente*, se puede uno imaginar un escenario en el que las fuerzas políticas accedan democráticamente al poder y establezcan legalmente ciertos topes al consumo de recursos y determinados mínimos sociales (por ejemplo, una **garantía de empleo** para los desempleados), condicionando el funcionamiento del capitalismo a límites ecológicos y sociales preestablecidos (Lawn, 2005). Sin embargo, para que esto suceda sería necesaria una redistribución radical del poder político. Topes, nuevos impuestos o programas que aseguren el ingreso o el trabajo perjudican económicamente a los poderosos intereses con acceso privilegiado a las esferas de gobierno. Blauwhof (2012) sostiene que nada que no sea una revolución traerá estas reformas institucionales. La pregunta es ¿podría un sistema con semejantes cambios políticos e institucionales continuar siendo capitalista?

Jackson (2009) responde que, francamente, no le importa si el sistema con las instituciones adecuadas para asegurar una prosperidad sin crecimiento podría ser llamado capitalismo o no. Pero, como sugieren Skidelsky y Skidelsky (2012: 6), el fin del crecimiento «nos desafía a imaginar cómo sería la vida después del capitalismo; pues un sistema económico en el que el capital no se acumulase ya no sería capitalismo, sea cual sea el modo en que cada uno desee llamarlo».

El decrecimiento no se ciñe solo a una reducción de los flujos de energía y materiales. Se trata de imaginar y construir una sociedad no capitalista diferente. Una sociedad que logre convencerse a sí misma de que ya tiene suficiente y que no puede seguir acumulando. El capitalismo es un conjunto de instituciones —propiedad privada, la corporación, trabajo asalariado, y crédito privado y dinero a una tasa de interés— cuyo resultado final es una





dinámica del beneficio en búsqueda de más beneficio («acumulación»). Las alternativas, los proyectos y las políticas que caracterizan a un imaginario decrecentista son no capitalistas: reducen la importancia de las principales instituciones capitalistas, como la propiedad, el dinero, etc., y las sustituyen por instituciones imbuidas de valores y lógicas diferentes. El decrecimiento significa una transición más allá del capitalismo.

La transición al decrecimiento

Una transición al decrecimiento no equivale a una permanente trayectoria de descenso, sino una transición a sociedades convivenciales que viven simplemente, en común y con menos. Hay diversas ideas sobre las prácticas y las instituciones que podrían facilitar semejante transición, y sobre los procesos que pueden articularlas y permitirles evolucionar.

Prácticas económicas de base

Ecocomunidades, comunidades on line (ver **procumún digital**), comunidades **neorrurales**, **cooperativas**, **huertos urbanos**, **monedas sociales**, bancos de tiempo, mercados de trueque, asociaciones para el cuidado de niños o para la atención a la salud. En el contexto de la crisis, y en la medida en que las instituciones convencionales no logran satisfacer las necesidades básicas de la gente, hay una espontánea proliferación de nuevas prácticas e instituciones no capitalistas en lugares como Argentina, Grecia o Cataluña (Conill et al., 2012).

Estas **nowtopías** desde las bases comparten cinco características. Primero, hay un desplazamiento de la producción para el intercambio a la producción para el uso. Segundo, hay una sustitución del trabajo asalariado por la actividad participativa voluntaria, lo que implica una desmercantilización y una desprofesionalización de la mano de obra. Tercero, siguen una lógica a través de la cual se favorece la circulación de bienes, al menos parcialmente, mediante un intercambio recíproco de «dones» en lugar de la mera búsqueda de beneficio (ver **antiutilitarismo**). Cuarto, a diferencia de la empresa capitalista, no tienen una dinámica integrada tendente a la acumulación y la expansión. Quinto, son resultado de procesos de «puesta en común»; las conexiones y relaciones entre los participantes conllevan un valor intrínseco en y por sí mismas. Estas prácticas son no capitalistas: disminuyen el papel de la propiedad privada y del trabajo asalariado. Son nuevas formas de procomún.

También son ejemplos de decrecimiento en un sentido más restringido. Tienen un menor contenido de carbono y un menor consumo de materiales





si se los compara con los sistemas estatales o del mercado que ofrecen los mismos servicios. Ciertamente, por unidad producida pueden ser menos eficientes debido a un menor grado de especialización y de división del trabajo. Una red alternativa de alimentos orgánicos, por ejemplo, puede requerir más trabajadores por unidad producida que los requeridos por un agronegocio (pero menos fertilizantes, plaguicidas y combustibles fósiles). Esto no es necesariamente malo si lo vemos desde el punto de vista del desempleo. Los sistemas cooperativos descentralizados de provisión de agua o de producción de energía pueden tener un rendimiento inferior por unidad de trabajo o por recursos aportados; sin embargo, probablemente serán ecológicamente más benignos, precisamente porque su improductividad limita su escala (un efecto Jevons inverso): menos eficiente por unidad, más pequeño en conjunto.

Las prácticas alternativas de puesta en común son una fuente de innovación para la renovación de los servicios públicos, y evitan su privatización. Los sistemas cooperativos sanitarios o educativos no necesariamente deben reemplazar a la atención sanitaria o la educación públicas. Los cada vez más elevados costes de la educación y la salud públicas pueden ser reducidos involucrando a los padres en la educación de los niños, o desarrollando redes vecinales de médicos y pacientes que ofrezcan chequeos de salud preventivos y primeros auxilios básicos. La atención sanitaria preventiva basada en un conocimiento íntimo del paciente es mucho más barata que los diagnósticos y tratamientos de alta tecnología (que pueden quedar reservados para las ocasiones en que son imprescindibles). La implicación del usuario es generalmente más barata y más democrática que la externalización de los servicios públicos a proveedores privados motivados por el lucro.

Instituciones de prestaciones sociales sin crecimiento

Ante la ausencia de crecimiento, el desempleo aumenta. En una transición al decrecimiento, serán necesarias nuevas instituciones de prestaciones sociales para desvincular al trabajo asalariado del crecimiento, o para desvincular el bienestar del empleo asalariado. Un ejemplo del primero es el proyecto de **garantía de empleo**, que propone convertir al Estado en un empleador de última instancia, reduciendo *de facto* el desempleo a cero. Un ejemplo del segundo es la propuesta de una **renta básica** incondicional garantizada a todos los ciudadanos, financiada mediante una fiscalidad progresiva sobre los salarios y los beneficios (la tributación de los ingresos elevados puede establecer un **techo de ingresos**). Tal cosa





aseguraría un nivel básico de subsistencia y seguridad para todos los que no tienen acceso a un trabajo remunerado. El **reparto del trabajo**, es decir, una redistribución del trabajo entre los empleados y los desempleados, mediante la reducción de las horas de trabajo en el sector remunerado, puede también reducir el desempleo y redistribuir la riqueza, si las horas se reducen sin que disminuya el salario.

La esfera autónoma de actividades no remuneradas y convivenciales tiende a ampliarse si un ingreso básico asegura la satisfacción de las necesidades elementales o si el **reparto del trabajo** permite liberar tiempo del trabajo remunerado. Una **garantía de empleo** puede financiar actividades en la esfera autónoma, como servicios de **atención** y educativos, trabajo en huertos urbanos de alimentos, **cooperativas** o producción de software libre. Por tal razón, las nuevas instituciones de prestaciones sociales y las prácticas económicas no capitalistas son complementarias.

Los servicios de atención, educativos, sanitarios o ambientales tienen un alto valor social y proporcionan empleo significativo; todos ellos pueden constituir la columna vertebral de una **nueva economía**, próspera sin necesidad de **crecimiento**. Semejante economía afrontaría menos problemas de desempleo, pues sería una economía intensiva en mano de obra con bajo crecimiento de la productividad.

Instituciones monetarias y de crédito

El dinero emitido como deuda crea una dinámica de crecimiento. Las deudas son devueltas con un interés, y el interés fomenta el **crecimiento**. Las **monedas comunitarias**, los bancos de tiempo y los sistemas comerciales de intercambio local (LETS) pueden contribuir a reducir la escala y a relocalizar la actividad económica, limitando la circulación dentro de una comunidad. Las **monedas comunitarias** han servido como complemento en períodos de crisis, permitiendo el acceso continuado a servicios vitales a las personas que de otro modo hubiesen quedado fuera de la economía de mercado. No obstante, el dinero estatal continuará siendo el principal factor de intervención en una transición al decrecimiento: primero, porque los impuestos, una parte considerable del total en circulación, se pagan con ese dinero; y segundo, porque las **monedas comunitarias** no pueden satisfacer los requerimientos del comercio entre comunidades y el de carácter internacional, que es inevitable en economías complejas como la nuestra.

Una propuesta a favor de una transición al decrecimiento es que el Estado recupere el control de la masa monetaria que hoy controlan los bancos privados (**dinero público**). Los bancos privados, efectivamente,





crean nuevo dinero mediante la emisión de créditos. Mientras que los bancos privados solo pueden emitir dinero como deuda mediante préstamos, el Estado podría emitir dinero libre de deuda para satisfacer necesidades públicas. Por ejemplo, los estados podrían emitir dinero para financiar una **renta básica** o una **garantía de empleo**, o para subsidiar a **cooperativas**, servicios de **cuidado**, la conservación ambiental o las energías renovables. El **dinero público** mejoraría las finanzas públicas, puesto que los estados podrían reclamar el señoreaje (la diferencia entre el valor nominal del dinero y el coste de producirlo) y porque ya no tendrían que solicitar préstamos a los bancos privados para financiar los gastos públicos.

No se puede pretender que las economías continúen creciendo al ritmo necesario para pagar una **deuda** acumulada en el pasado para mantener un **crecimiento** ficticio (Kallis et al., 2009). La deuda es una relación social. La historia está llena de ejemplos de sociedades que han prescindido de las deudas y comenzado de nuevo. Las sociedades occidentales han mantenido un estilo de vida materialmente rico desplazando hacia el futuro los compromisos de pago. Una condonación de la deuda provocaría inevitablemente un empeoramiento de los niveles de vida de los pequeños ahorristas. Desde una perspectiva decrecentista, la meta no sería cómo relanzar el crecimiento para pagar la deuda, sino cómo distribuir equitativamente los costes de una renegociación de la deuda. Las **auditorías de la deuda** gestionadas por los ciudadanos son esenciales para determinar qué deudas son legítimas y cuáles no lo son. Puede ser legítimo, por ejemplo, perdonar las deudas de aquellos cuyo nivel de vida básico está amenazado, pero no pagar las deudas a quienes hayan concedido préstamos a intereses elevados.

Las políticas de una transición al decrecimiento

En la bibliografía sobre decrecimiento no encontramos un acuerdo unánime sobre las políticas y las estrategias mediante las cuales determinadas instituciones alternativas, imbuidas de los valores del decrecimiento, podrían llegar a reemplazar a las actuales instituciones del **capitalismo**. Las estrategias preferidas y los sujetos políticos van desde los **nowtopistas** defensores del trabajo no remunerado que comparten una experiencia —casi de clase— de vida y producción autónomas, hasta los movimientos sociales, partidos políticos y hasta **sindicatos** ya existentes. Si hay un consenso, es en que una transición al decrecimiento solo puede ser el resultado de múltiples estrategias y múltiples actores; un movimiento de movimientos que cambie tanto las prácticas cotidianas como las instituciones estatales (Demaria et al., 2013).





D'Alisa et al. (2013) clasifican a las estrategias y los actores del decrecimiento en civiles e «inciviles», definiendo como inciviles a quienes se resisten a ser «gubernamentalizados». La **desobediencia** organizada figura en el repertorio de los activistas por el decrecimiento. Dicha desobediencia va desde la ocupación de viviendas abandonadas («okupas») hasta sentadas en contra de megaproyectos y centrales eléctricas de carbón. La **desobediencia** financiera incluye actos como el de Enric Duran, un destacado activista barcelonés por el decrecimiento que «expropió», según sus propias palabras, 492.000 euros a 39 bancos, mediante préstamos, poco antes de la crisis de 2008, para denunciar el sistema especulativo de créditos y destinar ese dinero a proyectos alternativos.

Latouche (2009), en cambio, considera que la transformación pro- vendrá principalmente de la política parlamentaria y de las acciones de los grupos de base. Propone el decrecimiento como una agenda para los partidos de izquierda, aunque se opone a un «partido por el decrecimiento» específico. Otros autores depositan más esperanza en movimientos sociales como los **Indignados** para transformar al sistema parlamentario en una forma más directa de democracia, como la representada por las asambleas en las plazas. Otros ponen énfasis en el potencial transformador de las prácticas económicas no capitalistas de base: las experiencias en educación, **cuidado**, provisión de alimentos, vida y producción son consideradas **políticas**, aun cuando no tengan lugar en los ámbitos tradicionales asociados con la política, como partidos, elecciones o parlamentos. Son experiencias **políticas** porque desarrollan alternativas concretas y en abierto desafío a las instituciones dominantes del **capitalismo**; alternativas que deben ser universalizadas. De manera interesante, en las prácticas del movimiento de los **Indignados**: sentadas, huertos en las plazas, comedores comunitarios, mercadillos de intercambio, prefiguran los valores expresados por los proyectos alternativos; el movimiento podría ser la incipiente expresión política de los **nowtopistas**.

Una hipótesis es que el cambio sistémico en la dirección del decrecimiento seguirá una dinámica similar a la de anteriores cambios sistémicos. El capitalismo surgió espontáneamente del feudalismo a medida que iban forjándose conexiones entre nuevas prácticas económicas (empresas, corporaciones, contratos comerciales, bancos, inversiones), y luego con las instituciones resultantes de las luchas sociales en apoyo de tales prácticas (abolición de las monarquías y de los privilegios feudales, cercamiento de los **comunales**, democracia liberal, leyes para la protección de la propiedad privada). Las prácticas de base y las instituciones monetarias y de prestaciones sociales analizadas en esta sección pueden ser las semillas





de una nueva transformación que surge desde dentro del sistema, en la última crisis del capitalismo y debido a que la etapa de crecimiento y expansión se acerca a su fin.

El futuro del decrecimiento

El futuro del decrecimiento se presenta abierto. Es necesario continuar investigando para fortalecer las reivindicaciones del decrecimiento, reivindicaciones estas que están firmemente afianzadas dentro de la comunidad por el decrecimiento, considerando las premisas compartidas, pero aun falta mucho para que sean aceptadas en el ámbito académico y por la sociedad en su totalidad. Entre las citadas premisas podemos destacar: la imposibilidad de la desmaterialización mediante los avances tecnológicos y la inevitabilidad de un cambio climático desastroso si el crecimiento continúa; la entrada de las economías desarrolladas en una etapa de estancamiento sistémico (o secular), debido en parte a los límites de los recursos; o la hipótesis de que un abandono del crecimiento posibilitará una revitalización de la política y un fortalecimiento de la democracia, en lugar de favorecer pasiones catastróficas. Una mayor investigación nos ayudará a comprender cómo se adaptan las personas y las naciones a una falta de crecimiento, por qué determinadas prácticas de base tienen éxito mientras que otras fracasan o acaban incorporadas a lo establecido, o cómo y bajo qué condiciones, las nuevas instituciones de prestaciones sociales lograrán los resultados que sus defensores les atribuyen.

La cuestión política tiene que ver con la dinámica social, los actores, las alianzas y los procesos que generará una transición al decrecimiento. Esta cuestión no es solo intelectual. El cambio social es un proceso creativo, imposible de predecir por anticipado. Los estudios académicos sobre el decrecimiento pueden ofrecer argumentos y narrativas que alienten las políticas de transición. Las ideas bosquejadas en esta sección ya han hecho tal cosa. No obstante, si el decrecimiento ha de permanecer como un concepto vivo y actualizado, no hay razón para que tales ideas sean las únicas narrativas. Podemos utilizar las «materias primas» del vocabulario del decrecimiento para crear constantemente nuevos imaginarios y nuevos argumentos que eludan los falsos dilemas, como el de «austeridad *versus* gasto». Esto es lo que tratamos de hacer en el escrito final de este libro, donde desarrollamos una nueva tesis: la de fundamentar el decrecimiento en la **dépense**.



Referencias

- AMAR, A. (1973), «La croissance et le problème moral», *Cahiers de la Nef, Les objecteurs de croissance*, 52, p. 133.
- ANDERSON, K. y BOWEN, A. (2011), «Beyond 'dangerous' climate change: Emission scenarios for a new world», *Philosophical Transactions of the Royal Society*, 369, pp. 2-44.
- ARIÈS, P. (2005), *Décroissance ou Barbarie*, Lyon, Golias.
- BLAUWHOF, F. B. (2012), «Overcoming accumulation: Is a capitalist steady-state economy possible?», *Ecological Economics*, 84, pp- 254-261.
- BONAIUTI, M. (2014), *The Great Transition*, Londres, Routledge.
- CASTORIADIS, C. (1983), *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets.
- (1985), «Reflections on 'rationality' and 'development'», *Tesis*, 10/11, pp. 18-35.
- CATTANEO, C., D'ALISA, G., KALLIS, G. y ZOGRAFOS, C. (Eds) (2012) «Degrowth futures and democracy», Edición especial, *Futures* 44 (6): 515-523.
- CONILL, J., CARDENAS, A., CASTELLS, M., HLEBIK, S. y SERVON, L. (2012), *Otra vida es posible: prácticas alternativas durante la crisis*, Barcelona, Ediciones UOC.
- D'ALISA, G., BURGALASSI, D., HEALY, H. y WALTER, M. (2010), «Conflict in Campania: Waste emergency or crisis of democracy», *Ecological Economics*, 70, pp. 239-249.
- D'ALISA, G., DEMARIA, F. y CATTANEO, C. (2013), «Civil and Uncivil Actors for a Degrowth Society», *Journal of Civil Society* 9 (2): 212-224.
- DALY, H. (1996), *Beyond Growth: The Economics of Sustainable Development*, Boston, Beacon Press.
- DEMARIA, F., SCHNEIDER, F., SEKULOVA, F. y MARTÍNEZ-ALIER, J. (2013), «What is degrowth? From an activist slogan to a social movement», *Environmental Values* 22 (2), pp. 191-215.
- FONDO MONETARIO INTERNACIONAL (2015), «Lower Potential Growth: A New Reality». *World Economic Outlook*, disponible: <http://www.imf.org/external/pubs/ft/survey/so/2015/new040715a.htm>.
- GEORGESCU-ROEGEN, N. (1996), *La ley de la Entropía y el proceso económico*, Madrid, Fundación Argentaria-Visor Libros.
- Gordon, R. J. (2012), «Is U.S. Economic Growth Over? Faltering Innovation Confronts the Six Headwinds», *The National Bureau of Economic Research Working Paper* No. 18315.
- GORZ, A. (1982), *Adiós al proletariado*, Barcelona, Ediciones 2001.



- (1979), *Ecología y política*, Barcelona, Iniciativas Editoriales.
- (M. Bosquet), 1972, *Nouvel Observateur*, París, 397, 19 de junio. Actas de un debate público titulado «Ecologie et revolution» organizado en París por el *Club du Nouvel Observateur*. En el que participaron, entre otros, Herbert Marcuse, Edgar Morin, Edward Goldsmith y Sicco Mansholt. Los actos de este debate se publicaron en castellano bajo el título «Ecología y revolución» en Chile (Universitaria, 1972) y Argentina (Nueva Visión, 1975).
- GRINEVALD, J. (1974), *L'économiste Georgescu-Roegen: intégrer l'économie dans la problématique énénergétique et écologique*, Ginebra: Uni information, Service de presse et d'information de l'Université de Genève.
- GRINEVALD, J. y RENS, I. (1979), *Demain la décroissance: entropie-écologie-économie*, Lausanne, Pierre-Marcel Favre.
- HARVEY, D. (2013), *El enigma del capital: y la crisis del capitalismo*, Madrid, Akal.
- HIRSCH, F. (1976) *Los límites sociales al crecimiento*, México: F.C.E.
- HOBSBAWM, E. (2011), *Cómo cambiar el mundo, Marx y el marxismo 1840-2011*, Barcelona, Crítica.
- ILLICH, I. (1973), *La convivencialidad*, Barcelona, Virus, 2012.
- JACKSON, T. (2011), *Prosperidad sin crecimiento*, Barcelona, Icaria Editorial.
- KALLIS, G., MARTÍNEZ-ALIER, J. y NORGAARD, R. B. (2009), «Paper assets, real debts: An ecological-economic exploration of the global economic crisis», *Critical perspectives on international business* 5 (1/2), pp. 14-25.
- KALLIS, G., SCHNEIDER, F. y MARTÍNEZ-ALIER, J. (eds.) (2010), «Growth, Recession or Degrowth for Sustainability and Equity?», Special Issue, *Journal of Cleaner Production* 6 (18), pp. 511-606.
- KALLIS, G., KERSCHNER, C. y MARTÍNEZ-ALIER, J. (eds.) (2012), «The Economics of Degrowth», *Ecological Economics* 84, pp. 172-180.
- KALLIS, G., KALUSH, M., O'FLYNN, M., ROSSITER, J. y ASHFORD, N. (2013), «'Friday off': Reducing Working Hours in Europe», *Sustainability* 5(4), pp. 1545-1567.
- KOSOY, N. (ed.) (2013), «Degrowth: The Economic Alternative for the Anthropocene», Special Issue, *Sustainability* 5. HTTP disponible en: <https://www.mdpi.com/journal/sustainability/special_issues/degrowth>.
- LATOUR, B. (1998), «To modernize or to ecologize? That's the question», en Castree, N. y Willems-Braun, B. (eds.), *Remaking Reality: Nature at the Millenium*, Londres, Routledge.





- LATOUCHE, S. (2009), *Farewell to Growth*, Cambridge, Polity Press.
- (2011), *La sociedad de la abundancia frugal. Contrasentidos y controversias del decrecimiento*, Barcelona, Icaria.
- LAWN, P. (2005), «Is a democratic-capitalist system compatible with a low-growth or steady-state economy?», *Socio-economic Review* 3 (2), pp. 209-232.
- MARTÍNEZ-ALIER, J., KALLIS, J., VEUTHEY, S., WALTER, M. y TEMPER, L. (2010), «Social Metabolism, Ecological Distribution Conflicts, and Valuation Languages», *Ecological Economics* 70 (2), pp. 153-158.
- MEADOWS, D.H., MEADOWS, D.L. y RANDERS, J. (1972), *Los límites del crecimiento: Edición 2012*, Buenos Aires, Ed. Taurus.
- MISHAN, E.J. (1967), *Los costes del desarrollo económico*, Vilassar de Mar, Oikos-Tau, 1989.
- ODUM, H.T., y ODUM, E. C. (2001), *A Prosperous way down*, Boulder, University Press of Colorado.
- SAED (2012), «Introduction to the Degrowth Symposium», *Capitalism Nature Socialism* 23 (1), pp. 26-29.
- SCHNEIDER, F., KALLIS, G. y MARTÍNEZ-ALIER, J. (2010), «Crisis or opportunity? Economic degrowth for social equity and ecological sustainability», Special issue, *Journal of Cleaner Production*, 18(6), pp. 511-518.
- SEKULOVA, F., KALLIS, G., RODRÍGUEZ-LABAJOS, B. y SCHNEIDER, F. (2013), «Degrowth: From theory to practice», *Journal of Cleaner Production* 28, pp. 1-6.
- SKIDELSKY, R. y SKIDELSKY, E. (2012), *How Much is Enough?*, Nueva York, Other Press.
- SUMMERS, L. (2013), «Why stagnation might prove to be the new normal». *Financial Times*, disponible: <http://www.ft.com/cms/s/2/87cb15ea-5d1a-11e3-a558-00144feabdc0.html>.
- WHITEHEAD, M. (2013), «Degrowth or regrowth?», *Environmental Values* 22 (2), pp. 141-145.

Nota

1. En este capítulo, cuando no ofrecemos referencias por los argumentos que hacemos, significa que el soporte del argumento puede ser encontrado en la respectiva entrada (indicada en negrita).







PRIMERA PARTE

LÍNEAS DE PENSAMIENTO







1. ANTIUTILITARISMO

Onofrio Romano*

El antiutilitarismo es una escuela de pensamiento que critica la hegemonía de los postulados epistemológicos de la economía en las humanidades y en las ciencias sociales. Los antiutilitaristas reivindican la crucial importancia del vínculo social cuando se lo compara con el egoísmo. Describen un paradigma de intercambio de dones que busca trascender dos grandes marcos de referencia de las ciencias sociales: el holismo y el individualismo metodológico.

En 1981, el sociólogo francés Alain Caillé y el antropólogo suizo Gérald Berthoud crearon el MAUSS, Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales (Movimiento antiutilitarista en las ciencias sociales). Este brillante acrónimo reproduce el apellido del autor del *Ensayo sobre el don* (1924), Marcel Mauss. Mauss, junto con Karl Polanyi, son figuras que han inspirado el trabajo del grupo. Los dos fundadores tomaron la decisión de iniciar esta aventura intelectual después de haber participado, el año anterior, en un debate interdisciplinario con filósofos, economistas y psicoanalistas sobre el tema del intercambio de dones. En ese encuentro compartieron idéntica frustración respecto al resto de participantes, cuando estos expresaron obstinadamente su profunda convicción en que detrás de todo acto humano, incluyendo las prácticas del don y las demostraciones de generosidad, debemos reconocer la estrategia del cálculo egoísta, y nada más.

Desde sus comienzos, el movimiento estuvo liderado por Alain Caillé y logró reunir a intelectuales de diversas áreas del conocimiento. Serge

* Departamento de Ciencias Políticas, Universidad de Bari A. Moro.



Latouche (economista y filósofo), Ahmet Insel (economista y politólogo), Jean-Luc Boilleau (sociólogo y filósofo), Jacques Godbout (antropólogo), Philippe Rospabé (economista y antropólogo), etc. En un principio crearon el *Bulletin du Mauss* y, en 1988, la *Revue du Mauss*, publicada por la prestigiosa editorial francesa La Découverte (inicialmente con una periodicidad trimestral y, a partir de 1993, semestralmente).

Actualmente, el MAUSS está estructurado como una vasta red de investigadores radicados en Europa, América del Norte, Norte de África y Medio Oriente. Se caracteriza por una amplia variedad de enfoques, temas y ámbitos de aplicación. Su principal finalidad teórica es establecer una nueva base epistemológica para el universalismo y la democracia. Este esfuerzo, más sistemático y mejor logrado en los trabajos de Alain Caillé, se ha desarrollado en torno a tres grandes ejes de reflexión: el individuo, el vínculo social, y la política.

Los antiutilitaristas cuestionan los enfoques teóricos que interpretan que toda acción humana parte del eje esencial de el individuo y, por lo tanto, está orientada a la autosatisfacción:

definimos como utilitarista a toda doctrina que se base en la suposición de que los sujetos humanos están gobernados por la lógica del cálculo egoísta de los placeres y sufrimientos, por su interés personal, o solamente por sus preferencias; y que tal cosa es buena porque no hay otro fundamento posible de normas éticas que no sea la ley de la **felicidad** para los individuos y sus comunidades. (Caillé, 1989: 13)

El objeto de la crítica de los antiutilitaristas es una matriz ideológica que atraviesa el pensamiento y la cultura en general:

el utilitarismo no es un sistema filosófico ni un componente más de la ideología dominante en las sociedades modernas. Más bien se ha convertido en la ideología misma; hasta el punto de que, para la gente moderna, es en gran medida incomprensible e inaceptable todo aquello que no pueda ser expresado en términos de utilidad y de efectividad instrumental. (Caillé, 1989: 4-5)

Los antiutilitaristas critican a los utilitaristas porque menoscaban al ser humano. La batalla que hay que librar, afirman, debe enfatizar el reconocimiento de la complejidad y de la pluralidad de las formas de vida. El antiutilitarismo, lejos de definirse como un pensamiento antimoderno, propone un redescubrimiento del verdadero significado de la modernidad,



recuperando el espíritu científico en oposición al científicismo, la razón en lugar del racionalismo, y la democracia en lugar de la tecnocracia. Caillé rescata, en este sentido, la clasificación brahmánica de las metas del ser humano (*purusārtha*): placer (*kama*), interés (*artha*), deber (*dharma*), y liberación disipativa de todos los propósitos (*moksha*) (Caillé, 1989: 89 y ss.). Según Caillé, el utilitarismo ha reducido toda una multiplicidad de metas en un único reino de *artha*. Pero también critica a otras escuelas de pensamiento que fusionan la multiplicidad ontológica en uno de los tres motivos sacrificiales: la escuela freudiana fiel al *kama*, la escuela holística tendiente al *dharma*, o el estado de ánimo existencialista (a lo Bataille) en busca del *moksha*. El contraproyecto propuesto por los antiutilitaristas es una ciudadanía contemporánea a todos los niveles brahmánicos de la existencia, es decir, a todos los múltiples estados del sujeto. Esta reivindicación es articulada tanto a nivel analítico (la múltiple teleología del ser humano tiene una connotación ontológica) y, como veremos más adelante, a nivel político.

El segundo polo de reflexión, el vínculo social, coincide con la revaloración de la lógica del don. En concordancia con Mauss, el don es entendido aquí como un hecho social total. Al igual que la estructura inconsciente subyacente percibida por Lévi-Strauss, el don se convierte en el protagonista arquetípico o en la matriz simbólica universal de la alianza entre los individuos y los grupos. Actúa en un nivel micro-sociológico mediante el recurso de la triple obligación: dar, recibir, y devolver; pero puede ampliarse a la escala mesosociológica de la asociación y, finalmente, a la política, o sea el marco macrosociológico. Cada uno de estos tres términos —don, asociación y política— es una metáfora, un símbolo y una herramienta para interpretar a los demás (Caillé, 1998: 236).

En la segunda mitad de la década de 1990, se acentúa la tendencia del movimiento hacia lo político, a partir de las treinta tesis para una izquierda nueva y universal (debatidas en varios números de la *Revue du Mauss*, comenzando en el n° 9/1, 1997). En el ámbito político, el antiutilitarismo se identifica con el proyecto de democracia para la democracia: el ideal democrático solo puede ser revitalizado si se eliminan los propósitos o intereses, especialmente egoístas, del debate colectivo. Según Caillé, el principal obstáculo a la democracia, y la causa principal del declive de lo político, es la ausencia de patrones alternativos de vida social de modo que, por ejemplo, aun la discusión o la selección de preferencias establecidas es descartada por la ideología utilitarista (ver **despolitización**). La democracia debe realzar la diversidad ofreciendo una variedad de estilos de vida, ampliando el espacio público para el debate, y pluralizando las



posibilidades para el autoconocimiento. En torno a esto, una propuesta clave sería una **renta básica** radicalmente incondicional. Es necesario desvincular a los ingresos de los beneficios sociales específicos, puesto que este binomio limita la libertad de los ciudadanos para experimentar la irreductible pluralidad de los propósitos humanos. En cambio, el mayor número posible de ciudadanos debería tener la posibilidad de conocerse a sí mismos y de manifestar quiénes son y qué quieren ser.

Debido a Serge Latouche, el así llamado Anti-Papa del MAUSS (por sus divergencias con Alain Caillé), el movimiento antiutilitarista también dio origen a una de las principales líneas del decrecimiento. Latouche es menos indulgente con el **capitalismo** occidental, al que analiza principalmente a través del prisma de la crítica al **desarrollo**. Mientras que Caillé pretende recuperar el verdadero significado de la modernidad de sus perversiones, Latouche aboga por una reconsideración radical de la modernidad, con el fin de eliminar su vínculo genético con el utilitarismo.

El decrecimiento es parte constituyente de un marco de referencia antiutilitarista, puesto que persigue el ideal de una sociedad descolonizada de la ideología del **crecimiento** ilimitado, una ideología que supone una correlación directa entre el aumento del PIB y la **felicidad** colectiva. No obstante, el decrecimiento no equivale a un descenso deliberado del PIB, sino meramente el *a*-crecimiento, es decir, la liberación de una obsesión productivista, con la finalidad de redescubrir otras dimensiones humanas, primordialmente la vinculada con las relaciones.

La mayoría de los antiutilitaristas reprochan a Latouche su elección del término decrecimiento: la referencia a la esfera productiva de la vida social (evocada por la palabra crecimiento), que aunque revertida (decrecimiento) vincula implícitamente a la alternativa con el imaginario económico. Por lo tanto, y de manera similar a la disciplina ética que caracteriza al **capitalismo** occidental, como Weber señalase por primera vez, todas las alternativas inspiradas por el decrecimiento finalmente conllevan un estilo de vida sobrio y restricciones económicas. En cambio, muchos antiutilitaristas reivindican una crítica política de la ignorancia de los límites y del exceso (Dzimira, 2007), arrancando al discurso del nivel estrictamente ético. En lugar de esto, defienden un proyecto político que metabolice los principios de reversibilidad (por ejemplo, contra las externalidades del progreso que amenazan la existencia colectiva) y los de reciprocidad (por ejemplo, contra el poder de las sociedades más desarrolladas, que limitan y amenazan las posibilidades de vida y de acción de las sociedades menos desarrolladas y de las futuras generaciones). El riesgo que ven en el discurso decrecentista es que el énfasis en el imperativo de

la preservación de la vida equivalga a otra traducción de la raíz «neutralitaria» de la filosofía política utilitarista: la política se convierte en una mera función para la preservación de la vida biológica de la ciudadanía (la vida por la vida misma). Para ellos, esto no se diferencia mucho de la meta principal de la era del desarrollo, es decir, fertilizar la vida (el crecimiento por el crecimiento mismo). En ambos casos, suponiendo que este sea el dominio exclusivo de los individuos y de sus redes, la construcción política y colectiva del significado de la vida no está en la agenda. La estrategia cambia pero la finalidad es siempre la misma: la vida, sin ningún significado político.

Los cuestionamientos recíprocos entre los antiutilitaristas y sus descendientes decrecentistas están muy bien fundamentados. Ambos pueden fracasar, aunque por diferentes razones, en su intento de generar una discontinuidad epistemológica con los fundamentos utilitaristas de nuestra sociedad. Por una parte, se podría encontrar un sendero más sólido hacia el antiutilitarismo y el decrecimiento, incorporando la corriente teórica inaugurada por Bataille con su noción de **dépense** y, por otra parte, mediante una mirada más atenta a las numerosas y poco percibidas prácticas y experiencias antiutilitaristas que se dan tanto dentro como fuera de las sociedades occidentales (Romano, 2012).

Referencias

- CAILLÉ, A. (1989), *Critique de la raison utilitaire. Manifeste du MAUSS*, París, La Découverte.
- (1998), *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Turín, Bollati Boringhieri.
- DZIMIRA, S. (2007), «Décroissance et anti-utilitarisme», *Revue du Mauss permanente*, 26 de mayo.
- MAUSS, M. (1954), *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Móstoles, Katz, 2009.
- ROMANO, O. (2012), «How to rebuild democracy, re-thinking degrowth», *Futures*, vol. 44, 6, pp. 582-589.

2. BIOECONOMÍA

Mauro Bonaiuti*

La bioeconomía es un área de estudio principalmente vinculada a la figura de Nicholas Georgescu-Roegen (de aquí en más G-R), que fue el primero y el que más radicalmente se interrogó sobre las consecuencias de una integración de las ciencias físicas y biológicas en la economía (Bonaiuti, 2011: 1-48). En lo concerniente a su campo de estudio, la bioeconomía no se diferencia de la economía ecológica, aunque algunas de las premisas preanalíticas que caracterizan a la bioeconomía de G-R son considerablemente diferentes de aquellas que motivaron a los fundadores de la economía ecológica (Daly, Costanza, etc.). Estas premisas explican las diferencias entre el punto de partida de G-R y el de la mayoría de los economistas ecológicos, particularmente en lo que concierne al paradigma del desarrollo sostenible. Sus posicionamientos respecto a la nueva fórmula son tan contundentes que no queda ninguna duda sobre lo que él pensaba: el desarrollo sostenible es una de las recetas más tóxicas (Bonaiuti, 2011: 42).

Su incisiva crítica al desarrollo sostenible explica también por qué la bioeconomía de G-R fue tomada desde los inicios como un pilar fundamental del decrecimiento. En oposición a este enfoque reduccionista neoclásico, en la segunda mitad de la década de 1960 G-R incorporó a la economía los avances en ciencias físicas y naturales del siglo XX, iniciando así la revolución termodinámica (Georgescu-Roegen, 1971).

El término bioeconomía fue utilizado por primera vez a fines de la década de 1960 por Jiri Zeman, de la Academia Checoslovaca, que adoptó

* Departamento de Economía, Universidad de Turín.

esta expresión en una carta para dar a entender una «nueva economía» en la que, precisamente, «la esencia biológica del proceso económico, en casi cualquier aspecto» debía ser adecuadamente reconocida (Bonaiuti, 2011: 158). A Georgescu le agradó el término y, a partir de comienzos de la década de 1970 lo convirtió en el estandarte que resumía las conclusiones más importantes alcanzadas tras toda una vida de investigaciones.

La primera percepción es que el proceso económico, al tener raíces físicas y biológicas, no puede ignorar las limitaciones impuestas por las leyes de la física; en particular, la ley de la **entropía**. Esto lleva a considerar que la finalidad fundamental de la actividad económica, el **crecimiento** ilimitado de la producción y el consumo, al basarse en fuentes finitas de materia/energía, no es compatible con las leyes fundamentales de la naturaleza. La comunidad de economistas ecológicos acepta actualmente esta conclusión, por muy chocante que pueda haber parecido en la época en que fue formulada por primera vez.

La segunda percepción se refiere a la metodología: la representación circular, reversible, del proceso económico, presentado al comienzo de cualquier libro de texto sobre economía, que muestra cómo la demanda estimula la producción, que a su vez proporciona los ingresos necesarios para satisfacer nuevas demandas, en un proceso reversible aparentemente capaz de reproducirse indefinidamente. Este enfoque debe ser reemplazado por una representación evolutiva, en la que el proceso económico interactúa con sus raíces biofísicas, por una parte, y con valores y marcos institucionales, por la otra. Este último aspecto merece ser remarcado: las interacciones recíprocas que el proceso económico establece con las «organizaciones socioculturales» y las transformaciones cualitativas (surgimiento) vinculadas a saltos de escala en el proceso de **crecimiento** explican algunas de las diferencias fundamentales que caracterizan el punto de vista de G-R si se lo compara con el de los fundadores de la **economía de estado estacionario**. Para G-R, el **desarrollo** no es (como lo es para Daly) un proceso abstracto que simplemente implica más utilidad, sino un proceso histórico concreto que no puede ser separado del **crecimiento** económico (Bonaiuti, 2011: 46). La inevitable reducción en el consumo de materia y energía (petróleo, etc.), la correspondiente urgencia por tender hacia una renuncia a todos los bienes suntuarios, el descenso de la población y el control social de las innovaciones tecnológicas que constituyen el núcleo del programa bioeconómico mínimo, sin lugar a duda no pueden ser alcanzados simplemente mediante políticas de *gobernanza* (como sugiere la mayoría de los economistas ecológicos): es necesario cuestionar la totalidad del marco institucional de la economía actual.

Aunque Georgescu no utilizó el término decrecimiento en sus escritos, autorizó el uso de esta expresión en la traducción francesa de sus trabajos sobre bioeconomía, editada por Jacques Grinevald en 1979 y titulada *Demain la Décroissance*. El término decrecimiento fue recuperado en 2002, en el número monográfico de la revista *Silence*, y en la conferencia internacional *Défaire le développement, refaire le monde*, realizada ese mismo año en París. De inmediato quedó claro que bajo el mismo lema se unificaban dos líneas de pensamiento: la de la crítica cultural/institucional de la sociedad del **crecimiento**, defendida durante años por Ivan Illich (1973), Cornelius Castoriadis (2010) y Serge Latouche; y la de la crítica bioeconómica.

La primera de ellas, tomando como punto de partida el fracaso de las políticas de **desarrollo** en el hemisferio sur, especialmente en África, llegaba a criticar radicalmente el mismo concepto de desarrollo, tanto en sus presuposiciones imaginarias (**antiutilitarismo**, etc.) como en sus manifestaciones históricas y sociales. Las dos líneas de pensamiento conflúan, y hasta cierto punto asumían que ya se conocían de antemano, por su crítica al desarrollo sostenible (Latouche, Prólogo a Bonaiuti, 2014: XIV).

Diez años después de esos acontecimientos, sería interesante preguntarse cuáles han sido las razones para el éxito de esta unión. La razón fundamental puede ser el hecho de que la bioeconomía y la crítica cultural al desarrollo comparten premisas (preanalíticas). En especial, aun antes de que desarrollase su teoría bioeconómica, Georgescu llegó a la convicción de que las leyes económicas, lejos de tener una base natural y universal, toman forma dentro de determinadas premisas culturales y marcos institucionales. En sus escritos de 1960-1966 sobre las economías campesinas superpobladas, sin duda inspirados por sus recuerdos de Rumanía, y posteriormente corroborados tras sus estancias en la India (1963), Brasil (1964, 1966 y 1971) y Ghana (1972), Georgescu ya se había vuelto lúcidamente consciente de que las prescripciones válidas para las economías capitalistas podían ser devastadoras cuando se aplicaban, por ejemplo, a las economías campesinas. En otras palabras, la bioeconomía de Georgescu estaba abierta a la idea, desarrollada más rigurosamente por los críticos del **desarrollo** (Illich, 1973; Castoriadis, 2010), de que las razones fundamentales de la insostenibilidad social y ecológica del modelo occidental debían, en un análisis final, ser atribuidas a las premisas culturales y a su correspondiente contexto institucional. Por esta razón, Georgescu se oponía vehementemente al paradigma del desarrollo sostenible, que, como el del **estado estacionario**, no cuestiona radicalmente los

fundamentos antropológicos e institucionales de la economía de mercado. Después de intentar una crítica del modelo dominante sobre una base puramente física y racional (la Cuarta Ley de la termodinámica), en los últimos años de su vida G-R intuyó que la insostenibilidad ecológica era solo la consecuencia última de las premisas culturales e institucionales que caracterizan a las economías de **crecimiento**.

No es difícil imaginar que si Georgescu hubiese leído los escritos de Marcel Mauss y de Karl Polanyi o, tal vez, hubiese coincidido con Ivan Illich en México en la década de 1970, el boceto de una sociedad decrecentista podría haber sido formulado treinta años antes. No obstante, el silencio que durante los veinticinco años finales del siglo pasado rodeó al programa bioeconómico mínimo de Georgescu, al igual que a las propuestas de André Gorz (que sí coincidió con Illich en Cuernavaca), confirma que no era aún el momento apropiado.

¿Qué es lo que ha cambiado? A partir de la década de 1970, con la crisis del petróleo y la transición del sistema fordista-keynesiano de acumulación al actual modelo de acumulación flexible basado en el sector terciario, las tasas de **crecimiento** y de productividad en las sociedades capitalistas avanzadas han ido decreciendo gradualmente. A la vez, los costes sociales y ecológicos, vinculados a la hipercomplejificación de la *megamáquina* burocrática y económico-financiera han ido en aumento. La crisis de la década de 1970 marcó la transición a una segunda fase de un ciclo de acumulación *con forma de S*: la fase de la disminución de los rendimientos marginales (Bonaiuti, 2014). Esta fase va acompañada por una disminución del bienestar social, que se ha agudizado aún más con la crisis financiera de 2007.

Referencias

- BONAIUTI M. (ed.) (2011), *From Bioeconomics to Degrowth: Georgescu-Roegen's «New Economics» in Eight Essays*, Londres, Nueva York, Routledge Studies in Ecological Economics.
- (2014), *The Great Transition*, Londres, Nueva York, Routledge.
- CASTORIADIS, C. (2006), *Una sociedad a la deriva: entrevista y debates (1974-1997)*, Madrid, Katz.
- GEORGESCU-ROEGEN, N. (1971), *La ley de la Entropía y el proceso económico*, Fund. Argentaria-Visor, 1996.
- ILLICH, I. (1973), *La convivencialidad*, Barcelona, Virus, 2012.



3. DESARROLLO, CRÍTICAS AL

Arturo Escobar*

Resulta imposible proponer una definición única del desarrollo. Para muchos, el desarrollo es la ineludible estrategia que los países pobres necesitan para modernizarse; para otros, es una imposición imperial de los países capitalistas ricos a los países pobres, y a la que por lo tanto es necesario oponerse; para otros, es un discurso inventado por Occidente para lograr el dominio de las sociedades no occidentales, que requiere ser denunciado como tal, más allá de sus efectos económicos; finalmente, para mucha gente corriente de todo el mundo, el desarrollo se ha convertido en un reflejo de sus aspiraciones a una vida digna o en un proceso absolutamente destructivo con el que deben coexistir y, con bastante frecuencia, con ambos significados a la vez. Tomado en conjunto, puede decirse que el desarrollo es un proceso histórico reciente que involucra aspectos sociales, económicos, políticos y culturales.

El concepto de desarrollo no existía en su actual connotación hasta fines de la década de 1940, cuando el desarrollo económico pasó a estar asociado al proceso de allanar el camino para replicar en zonas subdesarrolladas las condiciones que caracterizan a las naciones industrializadas (en líneas generales, tecnificación agrícola, urbanización, industrialización y la adopción de valores modernos). La génesis del concepto puede rastrearse en el período colonial tardío en algunos contextos (como en la Ley de Desarrollo Colonial británica de 1929 y en algunos modelos de desarrollo comunitario en África del Sur en la década de 1930), como un proceso explícito y con frecuencia planificado para la erradicación

* Universidad de Carolina del Norte, Departamento de Antropología.



de la pobreza. No obstante, el concepto de desarrollo fue el producto de las grandes realineaciones acontecidas después de la Segunda Guerra Mundial y de la creación de grandes aparatos institucionales, que incluían tanto a las instituciones de Bretton Woods como a agencias de planificación en la mayoría de capitales del Tercer Mundo. El desarrollo y el Tercer Mundo fueron, por lo tanto, productos de la misma coyuntura histórica, con el desarrollo como la estrategia por excelencia para llevar la modernización al así llamado Tercer Mundo (Escobar, 1995; Rist, 1997). La reaparición de la preocupación clásica sobre la acumulación de capital a fines de la década de 1940 con la economía del crecimiento de Harrod y Domar, que vinculaba el crecimiento con los ahorros y la inversión (mediante la llamada relación capital-producto) fue otro importante pilar del proceso por el cual el desarrollo logró establecerse firmemente y, a partir de entonces, ser asociado al crecimiento. Para un sector de filósofos, tales como Vattimo y Dussel, el desarrollo y el progreso son aspectos cruciales de la modernidad, ya se manifieste en forma del inevitable privilegio concedido a lo nuevo (Vattimo) o mediante la falacia del desarrollo (Dussel), que afirma que todos los países deben recorrer las mismas etapas históricas, a la fuerza si es necesario.

Durante las pasadas seis décadas, la conceptualización del desarrollo en las ciencias sociales ha visto tres momentos clave, correspondientes a tres orientaciones teóricas opuestas: la teoría de la modernización en las décadas de 1950 y 1960, con sus teorías asociadas sobre el crecimiento; la teoría de la dependencia, inspirada en el marxismo, y las perspectivas a ella relacionadas en las décadas de 1960 y 1970; y las críticas al desarrollo como discurso cultural en las décadas de 1990 y 2000. La teoría de la modernización inauguró un período de certidumbre en las mentes de muchos teóricos y de las élites del mundo, sustentada en los efectos benéficos del capital, la ciencia y la tecnología. Esta certidumbre sufrió un primer golpe asestado por la teoría de la dependencia, que sostenía que el origen del subdesarrollo se hallaba en la conexión entre la dependencia externa de los países pobres de los países ricos, y en la explotación interna de los pobres por parte de los ricos de esos mismos países, y que no estaba causado por una supuesta falta de capital, tecnología o valores modernos. Para los teóricos de la dependencia, el problema no provenía tanto del desarrollo sino del **capitalismo**, y por lo tanto abogaban por formas socialistas de desarrollo, mientras que mantenían intacta la premisa del **crecimiento**. A inicios de la década de 1980, un número cada vez mayor de críticos culturales en muchos lugares del mundo comenzó a

cuestionar la idea misma de desarrollo. Interpretaron el desarrollo como un discurso de origen occidental que operaba como un poderoso mecanismo para la producción cultural, social y económica del Tercer Mundo (Escobar 1995; Rist 1997). Estos tres momentos pueden ser clasificados según el paradigma básico del que surgieron: las teorías liberal, marxista y postestructuralista, respectivamente. Es justo reconocer que, pese a las superposiciones y las combinaciones eclécticas, una que otra versión del paradigma de la modernización continúa sustentando a la mayoría de los posicionamientos actuales. Tal es el caso de la estructura dominante en la globalización neoliberal, con su permanente apuesta por el **crecimiento**, el progreso, los valores modernos y la acción política racional, aun cuando el mercado ha ganado mayor centralidad que en las previas décadas del desarrollo. Las perspectivas marxista y culturalista de ningún modo han desaparecido; como sucede en América Latina, donde los debates sobre el socialismo del siglo XXI (para las perspectivas inspiradas en el marxismo) y el **buen vivir** (para las perspectivas culturalmente orientadas) plantean serios desafíos al liberalismo y al neoliberalismo.

Aunque los análisis postestructuralistas eran menos conocidos que las críticas marxistas, es importante mencionarlos aquí, dado que implicaban un radical cuestionamiento de los principales presupuestos culturales del desarrollo, incluyendo al crecimiento, y en tal sentido fueron importantes para las teorías iniciales sobre el decrecimiento en Italia y Francia. Estas críticas alcanzaron su punto de maduración con la publicación, en 1992, del volumen colectivo coordinado por Wolfgang Sachs, *El diccionario del desarrollo*. El libro comenzaba haciendo una sorprendente y controvertida afirmación: Los pasados cuarenta años pueden ser llamados la era del desarrollo. Pero esta época está llegando a su fin. Es el momento adecuado para escribir su obituario (Sachs, ed., 1992: 1). Pero si el desarrollo estaba muerto ¿qué venía después? En respuesta a este interrogante, algunos comenzaron a hablar de una era postdesarrollo, y una segunda obra colectiva, *El compendio del postdesarrollo* (The Post-development Reader), lanzó el proyecto de darle contenido a esta noción (Rahnema y Bawtree, 1997). Algunos teóricos del decrecimiento, especialmente Latouche, contribuyeron a difundir esta perspectiva en el Norte. Desde entonces no ha dejado de haber reacciones por parte de todos los bandos del espectro académico/político, dando como resultado un vibrante, aunque a veces algo agrio debate, permitiendo la confluencia de practicantes y académicos de diversas disciplinas y ámbitos.

El postdesarrollo generalmente ha sido interpretado como una época en que el desarrollo ya no sería el principio organizativo central

de la vida social. De este modo, está vinculado a otros dos imaginarios emergentes, el del postcapitalismo (que cuestiona la capacidad del **capitalismo** para ocupar y monopolizar la economía, con la concomitante visualización de toda una variedad de prácticas económicas diversas) y el post o decrecimiento (que desplaza al **crecimiento** de su papel central en la definición tanto de la economía como de la vida social). No obstante, hay una cierta disparidad geográfica en cómo se interpretan y se fomentan estos marcos de referencia en el Norte Global y en el Sur Global. Mientras que en el Norte Global el debate académico y político sobre el decrecimiento está recibiendo cada vez más atención, en el Sur Global este aún no es el caso. Por un lado, algunos argumentan que ciertos sectores necesitan crecer (por ejemplo, la salud, la educación, hasta la mera subsistencia). Por otro, en el Sur los debates críticos están relacionados más directamente con la redefinición del desarrollo. En este sentido, se ha dado una significativa reactivación del debate sobre el desarrollo, especialmente en América Latina, durante los últimos años. La actitud actual es buscar alternativas en un sentido más profundo, es decir, intentar desvincularse de los fundamentos culturales e ideológicos del desarrollo, aportando otros imaginarios, metas y prácticas (Gudynas y Acosta, 2011: 75). Aunque la ola de regímenes progresistas en América Latina durante la última década generó un contexto favorable a estos debates, el principal ímpetu lo aportaron los movimientos sociales. Dos áreas clave de debate y acciones son los conceptos de **buen vivir** (el bienestar colectivo) y los Derechos de la Naturaleza. Este debate corre paralelo a las discusiones sobre un cambio de modelo de civilización y sobre las transiciones hacia modelos postextractivistas. Parece ser un buen momento para tender puentes más explícitos entre el decrecimiento y las narrativas de transición en el Norte y las alternativas *al* desarrollo, el cambio civilizatorio y las transiciones postextractivistas en el Sur. Al construir tales puentes, sin embargo, es importante evitar caer en la trampa de pensar que mientras el Norte necesita decrecer, el Sur necesita el desarrollo. Hay una importante sinergia a alcanzar a través de los debates en tándem sobre el decrecimiento y las alternativas al desarrollo, a la vez que se respetan sus especificidades geopolíticas y epistémicas.

En todo el mundo, la globalización económica ha adquirido un poder tremendo (especialmente en Asia), aparentemente relegando a un segundo plano los debates críticos sobre el desarrollo. Estos debates también han sido cuidadosamente domesticados dentro de los discursos de las Metas de Desarrollo del Milenio (MDM) y, después de 2015, cuando los ODM

expiren, los objetivos de desarrollo sostenible. No obstante, los movimientos globales y el agravamiento de la pobreza y de la destrucción ambiental continúan manteniendo vivas las conversaciones críticas, vinculando los debates sobre el desarrollo a cuestiones de descolonización epistémica, justicia social y ambiental, la defensa de la diferencia cultural, y la transición a esquemas postcapitalistas y postcrecimiento. Para la mayoría de estos movimientos, resulta claro que el desarrollo convencional del tipo que ofrece el neoliberalismo no es una opción. En este contexto, el regreso de los debates sobre las alternativas al desarrollo en América Latina implica un rayo de esperanza. En última instancia, cada vez está más claro que si Otro mundo es posible, por citar el lema del Foro Social Mundial, las alternativas al desarrollo también deberían serlo. Al menos para muchos movimientos sociales y para los defensores de la transición, sea cual sea la forma que adquiera el desarrollo o las alternativas al desarrollo, tendrán que incluir un cuestionamiento más radical de lo que hasta ahora se ha hecho sobre las nociones de crecimiento, extractivismo y hasta de la misma modernidad.

Referencias

- ESCOBAR, A. (1995), *Encountering Development* (Edición en castellano: *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Caracas, El perro y la rana, 2007.
- GUDYNAS, E. y ACOSTA, A. (2011), «La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa», *Utopía y Praxis Latinoamericana* 16 (53), pp. 71-83. Fecha de acceso por internet: 12 de febrero de 2014 <http://www.gudynas.com/publicaciones/GudynasAcostaCriticaDesarrolloBVivirUtopia11.pdf>.

4. ECOLOGÍA POLÍTICA

Susan Paulson*

En esta entrada nos centraremos en un enfoque sobre la investigación y la práctica aplicado en todo el mundo y cuya bibliografía identifica como ecología política.

La cantidad de investigadores y practicantes comprometidos con la ecología política ha aumentado exponencialmente desde la década de 1980, ampliando su área de investigación e inaugurando nuevas posibilidades. Poca es la energía invertida en establecer una ortodoxia o en debatir quién puede ser etiquetado como ecologista político, un término utilizado aquí para referirnos a todos los participantes en lo que Paul Robbins (2011: xix) describe como una comunidad de práctica que promueve este campo como una investigación intelectual de la interacción entre seres humanos y medio ambiente, y como un ejercicio político a favor de una mayor justicia social y ambiental. Contrariamente a ciertos ismos e istas, los ecologistas políticos comparten con los promotores del decrecimiento la disposición a explorar una pluralidad de conocimientos y una diversidad de acciones prácticas, incluyendo aquellas de los grupos no dominantes.

Los geógrafos Piers Blaikie y Harold Brookfield (1987: 17) definieron a la ecología política como un enfoque que combina la ecología y la economía política para abordar las relaciones entre sociedad y recursos naturales, y entre grupos sociales y clases con diferentes niveles de acceso a, y de uso de, tales recursos. Los suyos y otros estudios rurales en el Sur Global fueron posteriormente complementados por estudios en contex-

* Centre for Latin American Studies, University of Florida

tos del Norte y en centros urbanos, concebidos como densas redes de procesos socioespaciales entrelazados que son simultáneamente locales y globales, humanos y físicos, culturales y orgánicos (Swyngedouw y Heynen, 2003: 899). En su volumen de 2011 *Global Political Ecology*, Richard Peet, Paul Robbins y Michael Watts integraron estos diversos aspectos en una política ambiental de producción, consumo y conservación a escala mundial.

Aunque el decrecimiento y la ecología política coinciden en analizar la destrucción de socioecologías específicas, la segunda es la que más ha promovido el estudio de la actual producción de naturalezas y culturas. Arturo Escobar (2010: 92) describe la evolución de este campo como un proceso con tres etapas que se solapan: el primero analiza los factores político-económicos en la degradación medioambiental; el segundo explora los procesos epistemológicos mediante los cuales las conceptualizaciones y discursos culturales, científicos y políticos afectan las relaciones entre seres humanos y naturaleza; y el tercero plantea interrogantes ontológicos sobre la producción y la reproducción de una multiplicidad de mundos sionaturales.

Estas exploraciones epistemológicas y ontológicas pueden ayudar a los investigadores del decrecimiento a pensar sobre el concepto de modo de producción, no mediante la conceptualización de los recursos naturales como elementos dados (finitos y en peligro de ser agotados), sino como aspectos de entornos socioecológicos que se están construyendo constantemente mediante procesos culturales e históricos. Según esta visión, los humanos producen no solo comida, cobijo y vestimenta, sino también paisajes biofísicos y regímenes de producción y consumo, junto con conocimientos y gobernanza ambientales. Más impresionante aún, nosotros los humanos nos producimos a nosotros mismos: cuerpos humanos socializados con habilidades, visiones y deseos, incluyendo los apetitos por el consumo y la acumulación. Esto conduce a comprensiones más sofisticadas del consumo que no separan las supuestas necesidades físicas de las preferencias culturales. Para los humanos, todos los aspectos de la vida son inseparablemente materiales y significativos: los deseos físicos más básicos, como comer o practicar el sexo, están siempre imbuidos de significado y valor simbólicos, mientras que nuestras fantasías subjetivas y nuestras visiones políticas aún dependen del carácter bioquímico y del tamaño físico del cerebro humano.

Uno de los grandes desafíos a los que se enfrenta la idea del decrecimiento es el estrecho alcance cultural y la poca profundidad histórica que circunscriben al discurso ambientalista contemporáneo, reduciendo

nuestra capacidad para visualizar alternativas a las relaciones entre seres humanos y naturaleza hoy dominantes. En respuesta a este desafío, los ecologistas políticos han investigado y documentado sistemas socioculturales que no se basan en el **crecimiento**, algunos de los cuales han perdurado durante siglos y milenios. Los antropólogos, arqueólogos y geógrafos que han trabajado en los Andes y la Amazonia, por ejemplo, han demostrado cómo grandes poblaciones lograron mantenerse mediante la agricultura en campos elevados, la construcción de terrazas, la tala y quema, los archipiélagos verticales y otras estrategias basadas en elaborados sistemas para organizar la reciprocidad y la gestión de los **procomunes**. También se han preguntado qué fue lo que alteró a ciertos sistemas en períodos determinados. Los ecologistas políticos, como Bina Agarwal que trabaja en el Sur de Asia, y Anna Tsing que lo hace en Indonesia, continúan planteándose estos interrogantes en relación a la producción y el mantenimiento de recursos comunes, como los bosques.

Los retos a los parámetros etnocéntricos de la ciencia económica son vitales. Por ejemplo, en la década de 1970, la interpretación crítica de datos sobre diversas sociedades «primitivas» le permitió a Marshall Sahlins afirmar en *Economía de la edad de piedra* que los cazadores-recolectores conciben y alcanzan la abundancia de manera diferente a como lo hacen las sociedades occidentales: los primeros ambicionando poco consumo material y disfrutando del ocio, las segundas produciendo mucho y consumiendo mucho. Los sistemas de cazadores-recolectores han perdurado durante 150.000 años de historia humana y los basados en la agricultura cerca de 8.000 años; contrariamente, las economías industriales basadas en combustibles fósiles parecen estar en peligro después de unos pocos siglos. El propósito de los enfoques históricos profundos, como los recopilados por Alf Hornborg, Brett Clark y Kenneth Hermele (2012) en el libro *Ecology and Power*, no es promover un retorno a la vida primitiva. Al contrario, el conocimiento intercultural y (pre)histórico contribuye a relativizar los actuales sistemas dominantes, presentándolos como opciones entre muchas modalidades posibles de existencia humana. También sirven para ampliar los horizontes para imaginar futuros sin precedentes en respuesta a preguntas como: «¿De qué manera pueden unas economías no expansivas sostener a las sociedades humanas?» y «¿Cómo pueden los seres humanos vivir sin la motivación y el placer que proporciona la cultura consumista?»

Tanto los científicos ambientales como quienes diseñan las políticas necesitan de medios más efectivos para conceptualizar los análisis a múltiples escalas, la diferenciación social y, muy especialmente, el

poder. Pero ¿cómo podemos vincular fenómenos que varían en escala desde la simplicidad voluntaria individual hasta los mercados globales? ¿O los que tienen características tan variadas como las economías nacionales, las instituciones sociopolíticas y las características biofísicas de los ecosistemas locales? Al situar a los fenómenos ambientales en la intersección de múltiples relaciones de poder, los ecologistas políticos han ampliado la escala de los análisis ambientales hasta trascender las zonas geográficas y las poblaciones locales. Actualmente se reconoce que factores transnacionales que incluyen desde el cambio climático y el agotamiento de las reservas pesqueras hasta los mercados financieros y los medios de comunicación tienen influencia hasta en las más aisladas socioecologías. Además, cada vez se tiene más claro que la gente involucrada en luchas ecológicas locales influye sobre las fuerzas e ideas globales de maneras innovadoras y a menudo transformadoras, como sería el concepto de **buen vivir** planteado en la Cumbre de los Pueblos contra el cambio climático en Bolivia.

Desde sus inicios, la ecología política se fundamentó en el análisis de las desigualdades socioeconómicas y espaciales, otorgando visibilidad a los intereses, conocimientos y prácticas de diversos actores. Con el tiempo, ecologistas políticas como Juanita Sundberg y Dianne Rocheleau desarrollaron análisis más profundos de los modos en que los sistemas etnoraciales, de género y de otros tipos interactúan con el medio ambiente, intentan trascender un enfoque sobre las identidades de los sectores marginados para estudiar los sistemas de identidad que actúan en el tiempo y el espacio para organizar y justificar un desigual acceso e intercambio de recursos. Es necesaria una interpretación más sistémica del papel que juegan los sistemas jerárquicos de identidad en la conformación de las economías, los paisajes y la gobernanza ambiental, para así profundizar los diálogos entre los movimientos por el decrecimiento, la ecología política, el ecofeminismo, la **justicia ambiental** y similares, y para potenciar la efectividad de sus acciones.

Pero ¿cómo funcionan el poder y la política en la producción de mercancías, discursos y socioecologías? Durante un período tumultuoso de la historia intelectual, la ecología política evolucionó en tándem con las exploraciones críticas en torno al colonialismo, el desarrollo internacional, la historia ambiental, la raza, la etnicidad y el género. Estas nuevas áreas de estudio examinaban fundamentos esenciales del ámbito académico occidental: la dicotomía entre naturaleza y cultura, la universalidad de la razón (y del *homo economicus*), la idoneidad de las disciplinas convencionales y la neutralidad de las categorías y hallazgos científicos de Occidente. Sus

investigaciones sobre el poder en ámbitos imprevistos, especialmente en la producción de conocimiento, provocaron considerables conflictos en el campo académico. Esto también permitió a ecologistas políticos como Alf Hornborg teorizar acerca del poder, tanto en su aspecto material como de significado, expresados mediante el control desigual de los recursos, incluyendo la mano de obra y la energía, y puestos en práctica a través de la creación de sistemas sociales que perpetúan estas desigualdades, especialmente por medio de mistificaciones culturales que normalizan constructos sociales como el poder de la máquina y la categorización de la mano de obra y la naturaleza como mercancías.

Entre todas las criaturas que interactúan en los ecosistemas del planeta, los humanos son los únicos en utilizar la política con la intención de satisfacer sus necesidades y asegurar la supervivencia de sus descendientes. Esta política influye sobre cómo circula el poder en regímenes específicos de conocimiento, tecnología y representación, y en cómo estas dinámicas determinan las consecuencias sociales y biofísicas. En la ecología política, el análisis en múltiples escalas, tanto del poder como de la política, junto con su percepción de la magnitud de las variaciones en las relaciones entre humanos y medio ambiente, son herramientas vitales en la lucha por descolonizar los imaginarios confinados en las visiones dominantes.

El decrecimiento evolucionó a partir del multidimensional, tanto en lo filosófico como en lo sociopolítico, movimiento franco-europeo «l'écologie politique» originado en la década de 1970 y que contó con teóricos como André Gorz, Ivan Illich y Bernard Charbonneau. Actualmente, el decrecimiento se ve potenciado por su alianza con la segunda variante del ecologismo político aquí descrita. Tanto el decrecimiento como la ecología política cuestionan las interpretaciones hoy dominantes sobre las causas de los problemas ambientales. Ambos refutan las respuestas tecnocráticas y economicistas que hoy prevalecen. Ambos son críticos con el desarrollo sostenible y con la promoción, en su nombre, de la **mercantilización** generalizada. Y ambos incentivan las acciones políticas y prácticas a favor de una distribución más equitativa de los recursos y de los riesgos económicos y ecológicos.

Referencias

BLAIKIE, P.M. y BROOKFIELD, H. (1987), *Land Degradation and Society*, Londres, Methuen.

- ESCOBAR, A. (2010), «Postconstructivist Political Ecologies» en M. Redclift y G. (eds.), *International Handbook of Environmental Sociology*, Second Edition, Cheltenham, Edward Elgar.
- HORNBERG, A., CLARK, B. y HERMELE, K. (2012), *Ecology and Power: Struggles over Land and Material Resources in the Past, Present and Future*, Londres y Nueva York, Routledge.
- ROBBINS, P. (2011), *Political Ecology: a Critical Introduction*, Second Edition, Chichester, Wiley-Blackwell.
- SWYNGEDOUW Y HEYNEN (2003), «Urban political ecology, justice and the politics of scale!», *Antipode* 35 (5), pp. 898-918.



5. ECOLOGISMO, CORRIENTES DEL

Joan Martínez-Alier*

Hay tres corrientes principales en el ecologismo. A estas tres corrientes podríamos llamarlas, la primera, el Culto de la vida silvestre, la segunda, el Evangelio de la ecoeficiencia, y tercera, el Mantra de la **justicia ambiental** o Ecologismo de los pobres. Son como tres grandes ramas de un solo árbol o tres afluentes de un mismo río.

En Estados Unidos, el culto de la vida silvestre y de los espacios naturales tuvo su origen en la obra de John Muir, naturalista estadounidense de origen escocés, y en la creación de los parques nacionales de Yosemite y Yellowstone. Hubo movimientos similares en Europa y en otros continentes. Aun en la India, donde la doctrina del ecologismo de los pobres fue promovida en la década de 1980 en oposición al culto de la vida silvestre, existen antiguas tradiciones locales de observación de las aves y otras formas de conservación de la naturaleza promovidas por las clases media y alta.

En términos de los recursos humanos y económicos disponibles, este movimiento es sin duda importante. Históricamente, su principal motivación, desde el siglo XIX, ha sido la preservación de la naturaleza prístina, delimitando zonas naturales en las que los seres humanos debían quedar excluidos, y la protección activa de la vida silvestre por sus valores estéticos y ecológicos más que por cualquier valor económico o de supervivencia humana. El movimiento conservacionista mundial ha sido paulatinamente atraído por un lenguaje económico. Aunque muchos de sus miembros afirman creer en la ecología profunda (el valor

* Recerca i Decreixement e ICTA.



intrínseco de la naturaleza) y veneran como sagrada a la naturaleza, el sector principal del movimiento decidió alinearse con los economistas. Los informes TEEB (acrónimo en inglés de La economía de los ecosistemas y de la biodiversidad, un proyecto apoyado por el World Wildlife Fund [WWF Fondo Mundial para la Naturaleza] y por la misma IUCN (Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza) en 2008-2011, publicados bajo los auspicios del Programa de la ONU para el Medio Ambiente (PNUMA), fortalecen este leitmotiv: para visibilizar la pérdida de biodiversidad, necesitamos centrarnos no en determinadas especies sino en los ecosistemas, y luego en los servicios que estos ecosistemas brindan a los humanos, y finalmente debemos establecer una valoración económica de tales servicios, porque esto es lo que atraerá la atención de los políticos y de los líderes empresariales a favor de la conservación. Por ejemplo, el TEEB elogia con entusiasmo el principio de impacto positivo neto de la compañía minera Río Tinto. Este principio sugiere que los estados-nación o las multinacionales pueden favorecer proyectos de minería a cielo abierto en cualquier parte siempre y cuando el Estado o las empresas colaboren con un parque natural aquí o replanten un manglar más allá. John Muir se horrorizaría ante tales propuestas.

La segunda corriente del ecologismo es tal vez la más poderosa en la actualidad. Su nombre recuerda al libro de Samuel Hays de 1959 *La conservación y el evangelio de la eficiencia: El movimiento conservacionista progresista, 1890-1920*, que explica los primeros esfuerzos de la política ambiental federal en Estados Unidos para reducir los desechos y también para conservar los bosques (o convertirlos en plantaciones de árboles). Una de las principales figuras públicas de la ecoeficiencia fue Gifford Pinchot, que había estudiado silvicultura en Europa.

El concepto de sostenibilidad (*Nachhaltigkeit*) había sido introducido en el siglo XIX en la gestión forestal de Alemania, no para denotar respeto por la naturaleza prístina, sino para todo lo contrario, es decir, para indicar cuántos beneficios monetarios podrían obtenerse de la naturaleza mediante la optimización de los rendimientos sostenibles de las plantaciones de árboles. Volvemos a encontrar esta idea en la actual panoplia de recetas sobre tecnologías sostenibles, políticas económicas ambientales (impuestos, cuotas comercializables de pesca, mercados de permisos de contaminación), tasas óptimas de extracción de recursos, sustitución de capital natural perdido por capital manufacturado, evaluación y pago por servicios ambientales, desmaterialización de la economía, comercio de carbono y comercio de hábitats y, en resumen, desarrollo sostenible. El Evangelio de la ecoeficiencia va acompañado de las doctrinas de mo-

dernización ecológica y de la creencia en las llamadas curvas ambientales de Kuznets. La expresión desarrollo sostenible se hizo mundialmente conocida en 1987 con la publicación del Informe Brundtland (*Nuestro futuro común*).

Los decrecentistas están en contra del desarrollo sostenible por dos razones. Primero, porque no creen que el **crecimiento** económico sea o pueda ser ecológicamente sostenible. Segundo, muchos de ellos están también en contra de la idea de **desarrollo**, porque como ya explicaron Arturo Escobar, Wolfgang Sachs y otros en la década de 1980, ha significado un modelo de cambio uniforme hacia un estilo de vida (norte)americano que es muy diferente al hoy propuesto en algunos países del Sur bajo el nombre de **buen vivir** o *Sumak Kawsay* (Vanhulst y Beling, 2014).

El movimiento por el decrecimiento acostumbra a destacar que los beneficios de una mayor ecoeficiencia pueden verse fácilmente invalidados por las consecuencias de la **Paradoja de Jevons** o efecto rebote. Sin embargo, la mayoría de los gobiernos y las Naciones Unidas se adhieren al Evangelio de la ecoeficiencia. En cambio, el movimiento por la **justicia ambiental** (que sin duda no está tan bien organizado como la IUCN) es un mosaico de pequeños movimientos y redes locales de resistencia. Estos movimientos combinan cuestiones de supervivencia, sociales, culturales, económicas y ambientales. (Martínez-Alier et al., 2014). Plantean su economía moral en oposición a la lógica de la extracción de petróleo, minerales, madera o agrocombustibles en las **fronteras de las mercancías**, defendiendo la biodiversidad y sus propios medios de subsistencia. Esto incluye la reivindicación de la justicia climática y la justicia hídrica.

Las crecientes resistencias a las injusticias ambientales en todo el mundo también provocan el asesinato de muchas personas por defender el medio ambiente.

Los pobres no siempre piensan y se comportan como ecologistas. Creer tal cosa sería un evidente disparate. El ecologismo de los pobres surge del hecho de que la economía mundial está basada en los combustibles fósiles y en otros recursos agotables, y es capaz de ir hasta los confines de la Tierra para conseguirlos, aunque esto equivalga a perturbar y contaminar la naturaleza prístina y los medios para la supervivencia humana; todo esto genera resistencias por parte de los pobres y de los indígenas, que con frecuencia están liderados por mujeres. Las comunidades pobres y de indígenas a veces reclaman compensaciones económicas, pero más frecuentemente apelan a otros lenguajes de valoración como los derechos humanos, los derechos territoriales indígenas, el valor de los medios de subsistencia y el carácter sagrado de montañas y ríos amenazados.

El movimiento conservacionista ha ignorado al ecologismo de los pobres. Pero también el movimiento por el decrecimiento (y quienes están a favor de una **economía de estado estacionario**), con sus raíces europeas o norteamericanas, hasta hace poco han restado importancia a la intensidad de las luchas por los recursos en todo el mundo. No obstante, una hipótesis importante de la ecología política es que cada vez hay más conflictos vinculados a la extracción de recursos y a la eliminación de los residuos motivados por el aumento del **metabolismo** societal mundial. Muchos de estos conflictos ambientales en todo el mundo, clasificados por país y por mercancía, están reunidos en una base de datos de acceso abierto del proyecto EJOLT (www.ejatl.org; consultada el 15 de abril de 2015).

Ha habido intentos de acercar el movimiento conservacionista al ecologismo de los pobres y a los pueblos indígenas que luchan contra la deforestación, los agrocombustibles, la minería, las plantaciones de árboles y las represas. Por ejemplo, los manglares pueden ser defendidos de la acuicultura del camarón en razón de las necesidades de subsistencia de las mujeres y hombres que allí viven, pero también debido a su biodiversidad y a su belleza. A pesar de las oportunidades para acercar el movimiento conservacionista a la justicia ambiental, esto con frecuencia resulta difícil no solo porque los conservacionistas están demasiado vinculados a la segunda corriente, la de los ingenieros y los economistas, sino también porque han vendido su alma a empresas como Shell y Río Tinto.

En cambio, el movimiento por el decrecimiento podría conectar fácilmente con el movimiento por la **justicia ambiental** y con el ecologismo de los pobres. Sin embargo, a la izquierda política (por ejemplo, los presidentes Lula y Rousef en Brasil, el Partido Comunista de Bengala Occidental en la India, o los presidentes Evo Morales en Bolivia o Rafael Correa en Ecuador) no le agradan el ecologismo de los pobres y los indígenas que luchan explícitamente contra la penetración del sistema de mercado generalizado y contra el incremento del **metabolismo** societal, y que proponen, en cambio, una economía que satisfaga sosteniblemente las necesidades de alimentos, salud, educación y vivienda de todos sus miembros.

A pesar de las profundas diferencias que hemos señalado entre las tres corrientes principales del ecologismo, hay esperanzas en una confluencia entre los conservacionistas preocupados por la pérdida de biodiversidad, y todos aquellos preocupados por las injusticias del cambio climático que promueven el pago de las deudas ecológicas y cambios tecnológicos a favor de la energía solar, las ecofeministas, algunos socialistas y sindicalistas

preocupados por la salud en el ámbito laboral y quienes saben además que no se puede posponer la justicia económica con la eterna promesa del **crecimiento** económico. También puede esperarse una confluencia entre los okupas urbanos que abogan por la autonomía respecto al mercado, los agroecologistas, los **neorrurales**, los decrecentistas y los promotores de la prosperidad sin crecimiento en algunos países ricos, los grandes movimientos internacionales de agricultores campesinos, como Vía Campesina, los pesimistas (o realistas) sobre los riesgos e incertidumbres del cambio tecnológico, los pueblos indígenas que reclaman la defensa del medio ambiente en las **fronteras de la extracción de las mercancías**, y el movimiento mundial por la **justicia ambiental**.

En lo relativo a políticas, el movimiento decrecentista defiende a menudo los topes de recursos. Esto se aplica ya en algunos países como límites a las emisiones de dióxido de carbono (y por lo tanto, al consumo de combustibles fósiles). Su aplicación podría extenderse a los minerales y al uso de biomasa. Propuestas como la iniciativa Yasuni ITT en Ecuador e intentos similares en Nigeria, de dejar el petróleo bajo el suelo, encajan perfectamente con la perspectiva decrecentista (Martínez-Alier, 2012).

El movimiento por la **justicia ambiental**, junto con el ecologismo de los pobres, coinciden con otra idea destacada del movimiento por el decrecimiento, la que propone aminorar la importancia social de la economía (en sentido crematístico). Esto significa sustraer del imaginario colectivo al sistema de mercado generalizado como principio de organización social, mostrando que mucha gente alrededor del mundo defiende su derecho al acceso a los recursos naturales para su supervivencia mediante sistemas de gestión comunal, es decir, los **procomunes**.

Referencias

- HAYS, S. (1959), *Conservation and the gospel of efficiency: the progressive conservation movement, 1890-1920*, Cambridge, Harvard University Press.
- MARTÍNEZ-ALIER, J. (2002), *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración* (3ª ed), Barcelona, Icaria Editorial.
- (2012), «Environmental justice and economic degrowth: an alliance between two movements», *Capitalism Nature Socialism*, vol. 23/n.1, pp. 5173.
- MARTÍNEZ-ALIER, J., ANGUELOVSKI, I., BOND, P., DEL BENE, D., DEMARIA, F., GERBER, J. F., GREYL, L., HAAS, W., HEALY, H., MARÍN-



JOAN MARTÍNEZ-ALIER

BURGOS, V., OJO, G., PORTO, M., RIJNHOUT, L., RODRÍGUEZ-LABAJOS, B., SPANGENBERG, J., TEMPER, L., WARLENIUS, R., y YÁNEZ, I. (2014), «Between activism and science: grassroots concepts for sustainability coined by environmental justice organizations», *Journal of Political Ecology*, 21: 1960.

VANHULST, J. y BELING, A. E. (2014), «Buen vivir: Emergent discourse within or beyond sustainable development», *Ecological Economics*, 101: 5463.



6. ECONOMÍA DE ESTADO ESTACIONARIO

Joshua Farley*

Una economía de estado estacionario se caracteriza por una población humana estable y unos flujos físicos constantes, donde por flujos físicos entendemos la extracción de materias primas de la naturaleza y su retorno a la naturaleza como desechos (ver **metabolismo**). Para cualquier conjunto dado de tecnologías, una economía de estado estacionario implicará unas existencias constantes de artefactos elaborados por los humanos mantenidas por unos flujos constantes. Las leyes de la física no permiten crear algo de la nada ni nada de algo. El proceso económico es una cuestión de **bioeconomía**. Transforma la energía y las materias primas proporcionadas por la naturaleza en productos económicos que generan servicios a los humanos antes de que, finalmente, regresen a la naturaleza en forma de desechos. Las existencias de capital duradero, como las fábricas, las casas y otras infraestructuras requieren unos flujos estables de mantenimiento para contrarrestar las fuerzas de la **entropía** y el deterioro. Las existencias finitas de combustibles fósiles no renovables representan el 86 por ciento de la energía utilizada en los procesos económicos, y su consumo excede enormemente los nuevos hallazgos (ver **cénit del petróleo**); los flujos finitos de energías renovables representan el dos por ciento, es decir, menos que la tasa anual de crecimiento del total de energía utilizada. El consumo de combustibles fósiles es un proceso en un solo sentido que transforma la energía útil en energía dispersa y subproductos de desecho, como dióxido de carbono y material particulado. En resumen, la economía es un subsistema físico de un sistema planetario finito, de ahí que el crecimiento económico infinito sea algo imposible.

* Facultad de Agricultura y Ciencias de la Vida, Universidad de Vermont.

Los humanos, como todas las especies, dependen para su supervivencia de las funciones de soporte vital de los ecosistemas, incluyendo su capacidad para mantener el flujo de materias primas renovables necesarias para la producción económica y su capacidad de absorber residuos.

Una economía de estado estacionario debe cumplir cinco reglas. Primera, la extracción de recursos renovables no puede exceder las tasas de regeneración sin que finalmente las existencias de tales recursos se reduzcan a cero. Segunda, la emisión de residuos no puede exceder la capacidad de absorción de los mismos, pues de lo contrario su acumulación y el daño que provocan se incrementarán continuamente. Tercera, con las tecnologías actuales probablemente sería imposible satisfacer las necesidades básicas de las poblaciones actuales sin contar con ciertos recursos no renovables, como los combustibles fósiles. Por lo tanto, el ritmo al que la sociedad consume estos recursos no puede ser mayor que el ritmo al que se desarrollan los sustitutos renovables. Cuarta, ni la extracción de recursos ni la emisión de residuos pueden poner en riesgo las funciones ecosistémicas esenciales para la supervivencia humana. Finalmente, las poblaciones humanas deben ser estables. La forma más obvia de alcanzar las primeras cuatro metas es establecer límites obligatorios a la producción. Cómo lograr estabilizar la población humana es un tema más controvertido (ver **neomalthusianismo**).

Estas reglas describen lo que es posible, pero no especifican qué es deseable: podemos lograr una economía de estado estacionario con grandes poblaciones humanas, con existencias de recursos renovables reducidas pero estables y con niveles de consumo de subsistencia, o con una población mucho menor, una mayor disponibilidad de recursos y niveles de consumo per cápita más elevados. Una premisa básica en el análisis económico es que cuanto más tiene uno de algo, menos valor tiene cada unidad adicional. Los beneficios marginales del **crecimiento** económico están disminuyendo, y los costes ecológicos marginales están aumentando. El **crecimiento** debería detenerse antes de que los costes marginales superen a los beneficios marginales, o que el mismo crecimiento se torne antieconómico. Esto es así aun cuando no podamos medir los costes y beneficios con precisión y objetividad.

Muchos de los defensores de una economía de estado estacionario sostienen que la sociedad debe alcanzar un Producto Interior Bruto (PIB) estable, ya que esta es la medida más común de la actividad económica. Pero los aumentos del PIB no están indisolublemente vinculados a aumentos en los flujos físicos. Por ejemplo, imponer topes a los flujos para luego subastar los excedentes del acceso a estos podría potencialmente

incrementar el número de transacciones económicas y por lo tanto el PIB, a la vez que se reducirían los flujos. En otra línea, muchos economistas consideran posible una **desmaterialización** de la economía, cortando así el vínculo entre el PIB y los flujos físicos. Aunque hay motivos para considerar al PIB la mejor aproximación de que disponemos a una cuantificación de los flujos físicos, tener como meta unos flujos físicos en estado estacionario es menos controvertido y más importante que acabar con el **crecimiento** del PIB.

Durante la mayor parte de la historia de la humanidad, el **crecimiento** de la economía y de las poblaciones humanas fue apenas perceptible de una generación a otra, y la economía de estado estacionario era el *statu quo* aceptado. Esto cambió drásticamente durante el siglo XVIII con el surgimiento de la economía de mercado alimentada por combustibles fósiles. Desde entonces, han aparecido diversas visiones de la economía de estado estacionario.

Algunos filósofos, como Thomas Malthus y Adam Smith, equipararon el **crecimiento** con el progreso, pero reconocieron que el **crecimiento** no podía continuar indefinidamente en un planeta finito. Desde esta perspectiva, la economía de estado estacionario es inevitable pero desafortunada. Economistas posteriores, como John Stuart Mill y John Maynard Keynes, consideraron el futuro fin del **crecimiento** económico como una condición deseable que permitiría a la sociedad centrarse en el progreso mental, moral y social en lugar de limitarse a acumular más riqueza material en detrimento de la naturaleza. Estos filósofos enfatizaron más la conveniencia de una economía de estado estacionario que su inevitabilidad.

El drástico aumento de la población y del consumo per cápita que comenzó en la década de 1950, seguido por una creciente toma de conciencia de sus impactos ecológicos, favoreció numerosas investigaciones sobre los límites del crecimiento. Ecológicos, pensadores sistémicos y economistas con mentalidad ecológica hicieron sonar la alarma sobre los impactos potencialmente catastróficos del agotamiento de recursos, la emisión de residuos y el incremento de la población. Aplicando las leyes de la termodinámica al ámbito de la economía, Georgescu-Roegen llegó a la conclusión de que ni siquiera una economía de estado estacionario era viable en un planeta finito (ver **bioeconomía**). Herman Daly, con algo más de optimismo, defendió una transición a una economía de estado estacionario en la que el crecimiento cuantitativo de los flujos físicos tendría que detenerse, pero las mejoras cualitativas en el bienestar humano podrían proseguir. Trabajando con otros académicos de ideas afines, en la década de 1980 Daly contribuyó

a fundar la disciplina de la economía ecológica, que tiene como objetivo principal a la economía de estado estacionario.

La necesidad de una economía de **estado estacionario** lleva también a prestar atención al tema de la distribución. Los principales beneficiarios de una economía de **estado estacionario** probablemente sean las generaciones por venir, que de otro modo podrían disponer de recursos insuficientes para satisfacer sus necesidades básicas. Desde un punto de vista ético, tiene poco sentido preocuparse por las necesidades de los que aún no han nacido mientras se ignoran las necesidades básicas de quienes hoy están vivos. Más aún, si de limitar los flujos físicos se trata, debemos considerar quién tiene derecho a disponer de esto, y el punto de partida del debate ético debería ser la distribución a partes iguales del legado que compartimos. Desde un punto de vista práctico, quienes hoy lo pasan mal intentando satisfacer sus necesidades básicas no reducirán todavía más su consumo para satisfacer las necesidades de las generaciones futuras. No podemos salir de la pobreza mediante el crecimiento y por lo tanto debemos aceptar la redistribución.

Sin embargo, los economistas convencionales continúan rechazando la necesidad de una economía de estado estacionario, asumiendo que el progreso tecnológico permitirá que el **crecimiento** continúe indefinidamente. El fin del crecimiento comportaría miseria, pobreza y desempleo. En consecuencia, el **crecimiento** económico exponencial sigue siendo el objetivo principal en prácticamente todos los países y entre casi todos los políticos, más allá de sus ideologías políticas y económicas.

Los defensores de una economía de estado estacionario, no obstante, continúan reclamando un período de decrecimiento en la transición a un estado estacionario.

Hoy día, cada vez más estudios sugieren que la economía global ha sobrepasado los límites planetarios críticos, que van desde la pérdida de biodiversidad hasta el cambio climático. Los flujos físicos exceden actualmente todos los límites compatibles con una economía de estado estacionario. La humanidad ya no vive de la capacidad regenerativa del ecosistema planetario, sino que está reduciendo activamente las existencias de capital natural y la capacidad futura para sustentar la actividad económica. La cuestión ya no es cuándo detener el **crecimiento** económico, sino más bien cuánto decrecimiento será necesario antes de que alcancemos un estado estacionario. Cuanto más demoremos en hacer la transición, mayor será el nivel de decrecimiento requerido.

Aunque el decrecimiento es esencial para el planeta en conjunto, hay cerca de mil millones de personas que viven en la extrema pobreza, inca-

paces de satisfacer sus necesidades humanas básicas. Para la gente pobre, los beneficios marginales del **crecimiento** son inmensos. En las naciones desarrolladas, pocas son las evidencias de que la duplicación del ingreso per cápita en las últimas décadas haya incrementado la satisfacción con la propia vida, pero sí hay evidencia abundante de que las regiones más pobres del planeta serán las que más padecerán el cambio climático y otras consecuencias no intencionadas pero inevitables de esa duplicación de los ingresos. Además, gente rica y gente pobre compite por recursos finitos en una economía que pondera las preferencias de acuerdo al poder adquisitivo, desembocando así en crisis simultáneas de obesidad y malnutrición. Una mayor igualdad está fuertemente correlacionada con una disminución de los problemas sociales y sanitarios. Esta evidencia empírica sugiere que sería posible reducir drásticamente el consumo en los países más ricos sin que disminuya la calidad de vida, liberando así los recursos que las naciones más pobres requieren para satisfacer las necesidades humanas básicas.

Una economía de crecimiento fallida da lugar a miseria, pobreza y desempleo en el presente, mientras que el **crecimiento** ilimitado nos amenaza con una catástrofe ecológica acompañada de miseria y pobreza en el futuro. Es inaceptable que tengamos que escoger entre estas dos opciones. La solución reside en una transición cuidadosamente planificada hacia una economía de estado estacionario, mediante un proceso de decrecimiento socialmente equitativo y ecológicamente sostenible.

Referencias

- CZECH, B. (2013), *Supply Shock: Economic Growth at the Crossroads and the Steady State Solution*, Gabriola, BC, Canadá, New Society Publishers.
- DALY, H. E. (1991), *Steady State Economics: 2nd edition with new essays*, Washington, DC, Island Press.
- DIETZ, R. y O'NEILL, D. (2013), *Enough is Enough*, San Francisco, Berrett-Koehler Publishers.
- FARLEY, J., BURKE, M., FLOMENHOFT, G., KELLY, B., MURRAY, D. F., POSNER, S., PUTNAM, M., SCANLAN, A. y WITHAM, A. (2013), «Monetary and Fiscal Policies for a Finite Planet». *Sustainability*, 5, 2802-2826.
- VICTOR, P. (2008), *Managing Without Growth: Slower by Design, not Disaster*, Cheltenham, Edward Elgar Publishing.

7. JUSTICIA AMBIENTAL

Isabelle Anguelovski*

La justicia ambiental trata sobre el derecho a permanecer en el lugar y el entorno natural que uno siente como propios y a estar protegido del crecimiento y la inversión incontrolados, la contaminación, el acaparamiento de tierras, la especulación, la desinversión, la decadencia y el abandono.

A fines de la década de 1970 tuvieron lugar en Estados Unidos las primeras movilizaciones visibles y ampliamente difundidas a favor de la justicia ambiental (JA): Love Canal, Nueva York (1978) y Warren County, Carolina del Norte (1982). Ambas tenían objetivos claros: la contaminación ambiental y sus consecuencias sobre la salud humana. Love Canal representó las luchas de residentes blancos de clase trabajadora contra las 20.000 toneladas de residuos químicos tóxicos que yacían bajo sus hogares y escuelas, logrando finalmente la relocalización de 833 familias. Warren County incorporó una dimensión racial a la carga ambiental que históricamente ha afectado a los colectivos marginados, cuando los residentes afroamericanos se convirtieron en el objetivo de 10.000 camiones cargados de suelos contaminados que serían arrojados a un vertedero con la autorización de la Agencia para la Protección Ambiental. Su resistencia sacó a la luz la exposición y el daño desproporcionados que padecen las poblaciones de color ante la proximidad de vertederos de desechos tóxicos, y de ahí la estrecha relación entre las desigualdades ambientales y el racismo ambiental.

Desde la década de 1980, una amplia bibliografía en sociología, políticas ambientales y salud ambiental ha analizado las desigualdades

* ICTA (Institut de Ciència i Tecnologia Ambientals), Universitat Autònoma de Barcelona.

entre grupos motivadas por su exposición a la contaminación y los riesgos sanitarios que implican la proximidad de vertederos, incineradoras, refinerías, vías de transporte y otras fuentes puntuales de contaminación (Sze, 2007). La exposición a los daños y riesgos existen también en los lugares de trabajo, como cuando los trabajadores de granjas o cadenas de montaje, por ejemplo, se ven obligados a manipular plaguicidas y desechos peligrosos. De modo similar, en el Sur Global, los derrames de mercurio de las minas de oro, las minas a cielo abierto de cobre o carbón, la extracción de petróleo y maderas, la deforestación y la erosión generadas por la agricultura de monocultivos y las represas hidroeléctricas están devastando millones de hectáreas y afectando la salud de los habitantes pobres. Además, toneladas de desechos tóxicos de procedencia industrial, agrícola y de productos electrónicos, junto con barcos que deben ser desguazados, son exportados a los países pobres (Carmin y Agyeman, 2011).

El activismo vinculado a las injusticias ambientales ha sido potente en el Norte Global, especialmente en Estados Unidos. Los residentes, secundados por ONG ecologistas, organizaciones comunitarias, científicos y abogados se han organizado en contra de refinerías, vertederos, instalaciones de reciclaje y, fundamentalmente, contra los usos localmente indeseados de la tierra (LULU, por su sigla en inglés). Las exigencias para que se abordase el racismo ambiental estuvieron inicialmente encuadradas dentro del ámbito de los derechos civiles, para luego pasar a formar parte de una perspectiva de derechos humanos y hasta de género. En Estados Unidos, el movimiento por la justicia ambiental se tornó global a mediados de la década de 1990. A partir de su origen norteamericano, el término justicia ambiental se extendió por todo el mundo, y muy especialmente en el Sur Global, vinculándose con lo que ha sido llamado el **ecologismo** de los pobres y con los conflictos que ya estaban teniendo lugar en América Latina, por ejemplo, en relación a las luchas por la tierra y a los desastres ecológicos. Robert Bullard, académico y fundador del movimiento por la Justicia Ambiental en EE UU, fue una figura influyente en Brasil en la década de 1990, y también en Sudáfrica, impulsando movimientos nacionales por la justicia ambiental. Actualmente, cada semana estallan en el mundo conflictos relacionados a los recursos naturales, en los cuales los habitantes pobres e indígenas defienden sus tierras de la extracción de recursos y de la contaminación. En todos estos conflictos sobre la extracción de recursos y la eliminación de desechos, los pobres defienden sus intereses, sus medios de subsistencia, sus valores culturales y sus sentimientos de identidad territorial ante un lenguaje económico dominante centrado en la tasación.

Las desigualdades ambientales existen no solo en la distribución de los perjuicios ecológicos y en la extracción de los recursos naturales, sino también en la distribución de los bienes y servicios ambientales, que se manifiestan especialmente en las ciudades. Las comunidades deprimidas tienen generalmente servicios ambientales mínimos, como espacios verdes, limpieza de calles y recolección de residuos, mientras que las comunidades más ricas y blancas disfrutan de privilegios ambientales —parques, costas, espacios abiertos— de un modo racialmente exclusivo (Park y Pellow, 2011). Tales condiciones a menudo se combinan con la decadencia de los vecindarios. De manera similar, en el Sur, megaciudades como Mumbai o Yakarta presentan desigualdades drásticas entre las comunidades ricas y aisladas, que se benefician de comodidades ambientales, y las periferias pobres e ilegales que no están conectadas a servicios públicos como la recolección de residuos o el abastecimiento de agua potable.

En consecuencia, durante los pasados diez años, la agenda de la justicia ambiental se ha ampliado, se ha vuelto más multifacética y ha incorporado también las dimensiones relativas a la sostenibilidad (Agyeman et al., 2003). Hoy día, los grupos por la justicia ambiental urbana en el Norte se movilizan por sistemas urbanos de tráfico bien conectados, asequibles y limpios, por alimentos saludables, frescos, locales y económicos, por viviendas ecológicas, asequibles y saludables, además de por la práctica del reciclaje y la existencia de espacios verdes dentro de los complejos habitacionales, y por formación y puestos de trabajo en la economía verde. Las iniciativas ecológicas en barrios marginados, como los **huertos urbanos**, son con frecuencia una respuesta directa a años de destrucción y decadencia, directa o indirecta, ante algo que los residentes perciben como guerra urbana o violencia ecológica. Más allá de ofrecer un medio para la socialización y para fortalecer los lazos existentes, proyectos tales como las granjas comunitarias contribuyen a rehabilitar comunidades fragmentadas y a superar los traumas ambientales. Por ejemplo, en la década de 1980 el barrio de Dudley en Boston estaba arrasado por los incendios provocados y el abandono, y tenía 1.500 solares vacíos. Actualmente, proyectos como huertos comunitarios, granjas, y parques y juegos infantiles subsanan la inseguridad que los residentes habían experimentado al estar expuestos al abandono, la degradación ambiental y la pobreza. Los habitantes pueden recuperar un sentimiento de hogar y de lugar. Algunas de estas iniciativas de justicia ambiental son también parte del decrecimiento, puesto que fomentan una forma de economía alternativa más pequeña y más simple, basada en los **procomunes**.

Académicos como Logan y Molotch han utilizado la imagen de la máquina del crecimiento para señalar a las élites, los rentistas, y a la coalición económica y política que les rodea, como el motor del capitalismo desregulado, de la acumulación de capital privado y de las desigualdades espaciales. El argumento es que, puesto que las inversiones se desplaza de un sitio a otro en ciclos de crecimiento, devaluación, destrucción, reinversión y movilización, el desarrollo de la ciudad acaba siendo desigual. En otras palabras, la rutina de la producción beneficia a los inversores, a las élites y a quienes toman las decisiones, a la vez que impacta negativamente sobre quienes se hallan en la base de la pirámide social (Schnaiberg et al., 2002). Los grupos más adinerados viven en vecindarios con recursos y están en condiciones de beneficiarse de los bienes y servicios ambientales, a la vez que trasladan las cargas ecológicas a los barrios marginales. En las áreas rurales, el aumento de los conflictos derivados de la extracción de recursos está ampliamente justificado por el cada vez mayor **metabolismo** societal y la necesidad de nuevos suministros y recursos por parte de las corporaciones, que deben obtenerse mediante la expansión de las **fronteras de las mercancías**.

En otras palabras, en las ciudades y en las zonas rurales, en el Norte y en el Sur, la tierra es objeto de apropiación, especulación y explotación por parte de los intereses privados. De tal modo, el crecimiento es parte del proceso que genera injusticias. Puesto que el progreso tecnológico impulsa la expansión de la producción y del consumo de manera sinérgica, y dado que los estados, los inversores y los trabajadores dependen del crecimiento económico para lograr la creación de empleo y obtener beneficios, los ciclos de producción continua, extracción de recursos materiales, acumulación de desechos y desarrollo espacial desigual se perpetúan. Por tal razón, el aspecto más reciente de las movilizaciones por la justicia ambiental —y probablemente el más fundamental— es la defensa del derecho al lugar. En las zonas rurales, los campesinos pobres se resisten al acaparamiento de tierras para la producción de agrocombustibles, la minería o la extracción de gas y petróleo, y valoran a sus tierras y también a sus aguas como **procomunes** que hay que preservar. En las ciudades del Norte, muchos grupos a favor de la justicia ambiental han desplazado sus objetivos de los vertederos y la rehabilitación de espacios degradados a las luchas por el acceso a la vivienda y para asegurar que los habitantes puedan permitirse vivir en sus espacios revitalizados. En las ciudades del Sur, como Bangalore o Ciudad de México, muchos ofrecen resistencia como protesta contra aeropuertos, autopistas o vecindarios vallados, porque estos afectan a sus territorios. Otros, como la Alianza de Recicla-

dores Indios (AIW por sus siglas en inglés), se organizan para asegurarse el sustento recogiendo, clasificando, reciclando y vendiendo materiales que otros individuos o las industrias han desechado, y se oponen a las incineradoras pues estas les arrebatarían sus fuentes de ingresos.

Como resultado, muchos activistas por la justicia ambiental están involucrados en luchas vinculadas al derecho a la ciudad, que a su vez está conectado con los discursos por el decrecimiento. Utilizando los conceptos de Lefebvre en torno al derecho a la ciudad y la importancia no solo de controlar los espacios de producción sino también de usar y dar forma a la ciudad, coaliciones como la Alianza por el Derecho a la Ciudad en EE UU exigen justicia económica y ambiental y un grado mayor de democracia, junto con el fin de la especulación en bienes raíces, la privatización de los espacios comunitarios y la gentrificación. A la vez que se resisten al reemplazo de su espacio comunitario y de sus huertos por viviendas de lujo, ponen en cuestión proyectos que maximizan el valor de cambio mientras embellecen y sanean la ciudad. En el Sur, la resistencia contra los desplazamientos está frecuentemente vinculada a movimientos en defensa de los derechos a la tierra como Vía Campesina (Internacional), el Movimiento de Trabajadores sin Tierra (MST, Brasil) o el Bhumi Uchhed Pratirodh Committee (India).

Desde el punto de vista organizativo y político, tales movimientos representan reivindicaciones transformadoras; la necesidad de permanecer autónomos respecto al Estado y construir formas más espontáneas y directas de democracia y de toma de decisiones. Desde el punto de vista de los resultados, los movimientos por la justicia ambiental están escindidos entre aquellos grupos que exigen una transformación más radical del sistema económico y un distanciamiento de la obsesión por el crecimiento económico (por ejemplo, los grupos indígenas que promueven el concepto de Sumak Kawsay o buen vivir, en Ecuador), y aquellos otros que pretenden mejorar el capitalismo de libre mercado sin proponer verdaderas alternativas al sistema actual; estos no llegan a tener en cuenta las grandes implicaciones a largo plazo de un incremento de la producción y del consumo, de la extracción de recursos y de los emplazamientos ecológicamente desiguales.

En síntesis, los movimientos por la justicia ambiental actúan como un recordatorio de que consumir y producir menos no es suficiente *per se*. Lo menos necesita ser distribuido más equitativamente, con la gente controlando los procesos de producción para que las ciudades y las zonas rurales se tornen más igualitarias.

Referencias

- NGYEMAN, J., DBULLARD, R. y EVANS, B. (2003), *Just sustainabilities: development in an unequal world*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- CARMIN, J., AGYEMAN J. (2011), *Environmental inequalities beyond borders: local perspectives on global injustices*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- PARK, L. S.-H. y PELLOW, D. (2011), *The slums of Aspen: Immigrants vs. the Environment in America's Eden*, Nueva York: New York University Press.
- SCHNAIBERG, A., PELLOW, D. y WEINBERG, A. (2002), «The Treadmill of production and the environmental state», en: Mol, A. y Buttel, F. (eds.), *Research in Social Problems and Public Policy*. Greenwich, CT: Emerald.
- SZE, J. (2007), *Noxious New York: the racial politics of urban health and environmental justice*, *Environmental justice in America: A new paradigm*, MIT Press.

8. METABOLISMO SOCIETAL

Alevgül H. Şorman*

Las sociedades metabolizan energía y flujos de materiales con la finalidad de mantener su operatividad. A este proceso se lo denomina metabolismo societal. De forma similar al de los organismos vivos, que para funcionar requieren una determinada serie de reacciones químicas complejas en el interior de sus sistemas, el concepto de metabolismo societal es utilizado para describir el patrón de energía y flujos de materiales que puede ser asociado con la expresión de funciones y con la reproducción de estructuras de las sociedades humanas. El metabolismo de las sociedades humanas se basa en el uso de energía exosomática (energía metabolizada bajo control humano, pero fuera del cuerpo humano), una forma ampliada de energía endosomática (energía metabolizada dentro del cuerpo humano).

El concepto de metabolismo surgió en el siglo XIX en los escritos de Moleschott, von Liebig, Boussingault, Arrhenius y Podolinski, dando a entender el intercambio de energía y sustancias entre los organismos y el medio ambiente, y la totalidad de las reacciones bioquímicas en los sistemas vivos. Por brindar algunos ejemplos, estos sistemas podían ser una célula biológica, un sistema legal o el Estado capitalista. Se hace referencia a ellos como sistemas autopoieticos, es decir, que son capaces de reproducirse y mantenerse a sí mismos. Marx y Engels se contaron entre los primeros en utilizar el término metabolismo al analizar las dinámicas del cambio socioambiental y la evolución. Actualmente, existen varias concepciones del término metabolismo. La escuela de Viena de metabolismo *social* lleva a cabo análisis de flujos de materiales y de energía

* ICTA - Universitat Autònoma de Barcelona.

(MEFA) de las economías, centrándose en las transiciones históricas entre las economías agrícolas e industriales y en la cuantificación de tales flujos (Fischer-Kowalski y Haberl, 2007). En **ecología política**, la noción de metabolismo ha sido utilizada para indicar la brecha entre seres humanos y naturaleza bajo el capitalismo, las relaciones sociales de poder que rigen el flujo de materiales y recursos en la generación de espacios urbanos, o el incremento de los flujos globales de energía y materiales que provocan conflictos en las **fronteras de las mercancías** del mundo. Esta entrada, no obstante, se centra en un enfoque diferente, denominado metabolismo *societal*, desarrollado por Mario Giampietro y Kozo Mayumi (Giampietro et al., 2012, 2013).

El metabolismo societal no se limita solo a la cuantificación de los flujos, sino que establece una relación entre estos y los agentes que transforman las aportaciones de flujos en resultados, a la vez que conservan su propia identidad (a estos se los denomina elementos de fondo, a partir de la definición de **bioeconomía** de Georgescu-Roegen [1971]). Así, por ejemplo, en la producción de automóviles, los materiales (aluminio, acero), energía (consumida en el montaje y en la extracción de las materias primas) y el agua utilizada en estos procesos serían los flujos, mientras que la actividad humana (los trabajadores), la tierra y la maquinaria serían los fondos. El metabolismo societal, en consecuencia, vincula fondos (los agentes y transformadores que participan en un proceso) y flujos (los elementos que son utilizados y disipados), para crear indicadores que caracterizan rasgos específicos del sistema. Algunos ejemplos de estos indicadores metabólicos serían la aportación de energía por hora de trabajo o el agua consumida por hectárea de tierra en producción.

El metabolismo societal se centra en los procesos biofísicos que aseguran la producción y el consumo de bienes y servicios: qué se produce, cómo es producido, con qué propósito se lo produce y por quién es consumido. Esto es luego vinculado al análisis de la producción de valor añadido (en relación a las inversiones de factores de producción). Por consiguiente, el análisis determina un enfoque que relaciona las representaciones monetarias del proceso económico y la representación de las transformaciones biofísicas asociadas con la producción y el consumo de bienes y servicios. Es este un análisis integrado que tiene en cuenta múltiples dimensiones, como los factores demográficos y el tema de las escalas múltiples (la coexistencia de diferentes escalas espaciales y temporales) de las economías analizadas.

La caracterización del metabolismo societal de un país, por ejemplo, se basa en los indicadores cuantitativos típicos, utilizados como puntos

de referencia llamados *benchmarks* (valores de referencia), a partir de los cuales se puede evaluar el funcionamiento biofísico o económico de un sistema. Dependiendo de su organización y de las funciones específicas que desarrollan, sociedades diferentes muestran perfiles metabólicos diferentes. Dichos valores de referencia pueden estar vinculados al aspecto socioeconómico (por ejemplo, consumo energético por hora de actividad en el sector de servicios) o al aspecto ecológico (por ejemplo, consumo de agua por hectárea en el sector agrícola) relativo a la sostenibilidad.

Hay una gran variación en el metabolismo de diversos países europeos en términos de tasas de flujos de energía por hora de trabajo en los sectores productivos. Por ejemplo, en los sectores de la energía, la minería, la construcción y las manufacturas, el flujo (*throughput*) energético por hora puede fluctuar entre los 130 y los 1.000 MJ/hora. Del mismo modo, hay una gran variación de la productividad de la mano de obra en estos sectores, que van de 10 a 50 euros/hora (Giampietro et al., 2012, 2013). Consecuentemente, los perfiles metabólicos de aquellas economías con una industria extractiva bien desarrollada, como es el caso de Finlandia y Suecia, generalmente muestran niveles más altos de rendimiento energético con una mayor productividad de la mano de obra en los sectores productivos. Estas diferencias se originan en una combinación de restricciones externas e internas y ponen de manifiesto los diversos recorridos históricos de cada país.

El metabolismo societal ha tenido una larga historia en la bibliografía sobre energética desde la década de 1970, centrándose en el análisis de las restricciones biofísicas que afectan a las sociedades. Sin embargo, fue dejado de lado en los debates sobre la sostenibilidad, debido en gran medida a la abundancia de petróleo barato y a la pérdida de interés por los límites del crecimiento y energéticos. La energética y el análisis del metabolismo societal han vuelto a ganar impulso durante la última década, a medida que en el ámbito académico se vuelven a buscar herramientas conceptuales innovadoras que permitan analizar las interacciones entre sociedad y medio ambiente desde una perspectiva biofísica.

En el campo del decrecimiento, el análisis del metabolismo societal se presenta como un enfoque útil para evaluar la viabilidad y la conveniencia de las propuestas de modos alternativos de desarrollo, así como la viabilidad de una constricción económica desde una perspectiva energética y de materiales. Desde un punto de vista metabólico, siguen habiendo varios desafíos que deben ser tenidos en cuenta en las propuestas decrecentistas (Sorman y Giampietro, 2013).

En primera instancia, es importante tener en cuenta que las funciones societales actuales (servicio y gobierno, producción de alimentos, etc.) y sus modelos metabólicos asociados (julios o unidades de energía de los combustibles fósiles utilizados para el mantenimiento del sistema de salud, las horas de actividad humana invertidas para producir una determinada cantidad de alimentos) se basan en la explotación de los combustibles fósiles como fuente principal de energía. Los combustibles fósiles son una fuente con elevados rendimiento y calidad de la producción. La utilización de los combustibles fósiles redujo drásticamente la cantidad de energía, mano de obra y capital técnico destinados a la generación de energía útil. De tal manera, las sociedades modernas fueron capaces de alcanzar su actual nivel de complejidad con el excedente de tiempo que las fuentes de energía barata les brindaban. No obstante, a medida que nos aproximamos al **cénit del petróleo**, una transición a alternativas energéticas de menor calidad implicará directamente una drástica exigencia de mayor cantidad de energía, mano de obra y capital técnico que deberán ser desviados para la propia generación de energía (renovable o de otro tipo) para así mantener los patrones metabólicos de las sociedades y de las complejas estructuras que estas han elaborado. Para satisfacer las necesidades de sistemas socioeconómicos como los que actualmente encontramos en el Norte Global, que funcionan con una elevada diversidad económica, altos niveles de dependencia (debidos a una creciente proporción de personas mayores y a períodos de escolarización más largos) y una mayor aportación porcentual a la economía del sector de servicios, es probable que sean necesarios más trabajadores y más horas de trabajo para mantener los actuales patrones metabólicos de las sociedades a medida que los combustibles fósiles vayan mermando. Esto plantea una contradicción con la propuesta del decrecimiento, que plantea una reducción de las horas de trabajo (**reparto del trabajo**). En un futuro con escasez de energía, tendremos que trabajar más, no menos.

Por otra parte, aunque se lograsen reducciones voluntarias de la riqueza, como sugieren los decrecentistas, no hay estudios sólidos que demuestren que tal cosa conducirá a una reducción global en el consumo de energía o materiales, teniendo en cuenta una población mundial en aumento y sus consecuentes mayores niveles de consumo. A medida que países como China, la India o Brasil y sus poblaciones alcancen un mayor nivel de prosperidad, sus requerimientos materiales y energéticos aumentarán considerablemente, superando posiblemente los logros obtenidos en el Norte Global a través de las eficiencias energéticas o de las reducciones voluntarias del consumo.

Además, el fenómeno de la **Paradoja de Jevons** pone en duda la eficacia de las reducciones voluntarias que defienden los decrecentistas. Una reducción voluntaria del consumo energético en ciertas actividades o por algunos sectores de la población tenderá a ser compensada por un aumento (voluntario o involuntario) del consumo de energía en otras actividades o por otra gente. La perspectiva biofísica del metabolismo societal nos señala las limitaciones de las estrategias del decrecimiento basadas en consumir voluntariamente menos recursos, menos energía o menos capital. Estas medidas no serán suficientes por sí mismas.

Referencias

- FISCHER-KOWALSKI, M., y HABERL, H. (2007), *Socioecological transitions and global change: Trajectories of social metabolism and land use*, Cheltenham, UK, Edward Elgar.
- GEORGESCU-ROEGEN, N. (1971), *La Ley de la Entropía y el proceso económico*, Madrid, Fund. Argentaria/Visor, 1996.
- GIAMPIETRO, M., MAYUMI, K. y SORMAN, A.H. (2012), *The Metabolic Pattern of Societies: Where Economists Fall Short*, Londres, Routledge.
- GIAMPIETRO, M., MAYUMI, K. y SORMAN, A.H. (2013), *Energy Analysis for a Sustainable Future: Multi-scale integrated analysis of societal and ecosystem metabolism*, Routledge.
- Sorman, A.H. y Giampietro, M. (2013), «The Energetic Metabolism of Societies and the Degrowth Paradigm: Analyzing Biophysical Constraints and Realities», *Journal of Cleaner Production*, Vol. 38, pp. 8.093



SEGUNDA PARTE

EL NÚCLEO





9. AUTONOMÍA

Marco Deriu*

Cornelius Castoriadis define la autonomía como la capacidad de otorgarnos a nosotros mismos, independiente y conscientemente, leyes y reglas. La heteronomía, en cambio, se refiere a las condiciones en que las leyes y reglas son impuestas por otros (refiriéndose principalmente al discurso y al imaginario de los otros dentro de nosotros mismos). Al describir la diferencia entre autonomía y heteronomía, Castoriadis deja claro que el Otro (o los Otros) no deben ser entendidos, como a menudo se hace, como un obstáculo externo o como una maldición padecida, sino como parte constitutiva del sujeto, porque «la existencia humana es una existencia con los otros» (Castoriadis, 1987). Su aclaración es especialmente importante dado que, en la tradición filosófica, los hombres generalmente tienden a ocultar, minimizar o devaluar el **cuidado** y los servicios que otras personas —especialmente las mujeres— les brindan, pues esto afectaría su imagen, autonomía e independencia.

Al proyectar en el ámbito público una imagen de «hombre independiente», estamos ocultando una amplia fracción de **cuidado** y servicios aportados por el sector doméstico. También ignoramos la atención y los servicios recibidos del sector administrativo en nuestro trabajo, u oficina pública. A la luz de esto, la autonomía no debería ser percibida como sinónimo de independencia. La autonomía se opone al cerrarse o temer al Otro, pero además aquí se puede decir que implica una oposición a las relaciones simbióticas que suprimen la distancia y la diferencia. Para ser

* Departamento de Artes, Literatura, Historia y Estudios Sociales, Universidad de Parma.

más claros, y en beneficio de la definición, la autonomía necesariamente debería promover un sentido del yo que incluyese un reconocimiento consciente de las relaciones que nos vinculan con la vida. La existencia humana no es solo intersubjetiva, es también social y cultural. Para Castoriadis, la autonomía está simultáneamente interconectada y en tensión con las instituciones de la sociedad; solo puede ser concebida como un proyecto colectivo.

Al reflexionar sobre la expansión del nazismo por Europa y sobre la inercia de la población amenazada por las redadas hitlerianas, el psicoanalista Bruno Bettelheim notó que la gente vacilaba ante la posibilidad de escapar porque se resistía a abandonar sus bienes. Bettelheim señala un conflicto central de nuestra época. Los seres humanos actuales sufrimos por nuestra incapacidad para escoger entre alternativas básicas.

La libertad y la subjetividad individual parecen estar en contradicción con las comodidades materiales que nos ofrecen la tecnología moderna y la sociedad de consumo:

[...] Nadie desea sacrificar su libertad. Pero la cuestión es mucho más compleja cuando la decisión implica cuántas posesiones estoy dispuesto a arriesgar para seguir siendo libre, y cuán radical sería el cambio que aceptaría en mis condiciones de vida para preservar la autonomía. (Bettelheim, 1973)

Las reflexiones de Bettelheim señalan un procedimiento básico en la sociedad de **crecimiento**. El capitalismo y la cultura consumista producen una ciudadanía conformista, acrítica respecto a los términos y decisiones establecidos por otros. Esto inicialmente tiene que ver con cosas triviales —aspectos materiales, organizativos y técnicos— pero gradualmente va incluyendo la aceptación de patrones de conducta y significados sociales subyacentes al materialismo. En teoría, nuestra sociedad produce individuos tecnológica y económicamente poderosos. Pero la realidad es exactamente lo opuesto. Cuanto más poderosa es una sociedad —por sus capacidades y medios tecnológicos— más impotente se siente el individuo, experimentando una ansiedad sobre su condición que lo impulsa a encontrar a alguien, o mejor aún, algo a lo que prestarse.

Bettelheim, a principios de la década de 1960, ya había detectado este cambio de mentalidad:

Lo novedoso en las esperanzas y temores de la era de la máquina es que el salvador y el destructor ya no se visten a imagen del hombre;



las figuras que imaginamos que nos pueden salvar o destruir no son ya proyecciones directas de nuestra imagen humana. Aquello que ahora esperamos que nos salve, y que en nuestros delirios tememos que nos destruya, es algo que ha dejado de tener cualidades humanas. (Bettelheim, 1973)

Aún hoy, muchos creen que la única respuesta a la crisis socioecológica está en la tecnología. Pero cuanto más dependemos de herramientas externas para lograr soluciones, menos confiamos en los cambios que ponemos en práctica independientemente como parte de nuestras elecciones subjetivas y en coherencia con nuestros valores.

La sociedad moderna amenaza a la autonomía individual mediante la adicción y la dependencia de bienes y ventajas. También amenaza a la autonomía de otras dos maneras importantes: reduciendo la posibilidad de acción y de creación, al imponer condiciones mercantiles, y limitando nuestra capacidad personal para tomar decisiones.

En relación al primer aspecto, Ivan Illich desarrolló el concepto de monopolio radical: «Hablo de monopolio radical cuando un proceso de producción industrial ejerce un control exclusivo sobre la satisfacción de una necesidad apremiante y excluye de la competición a las actividades no industriales» (Illich, 1975). Las respuestas personales y la producción personal están siendo sistemáticamente reemplazadas por productos industriales estandarizados. A la larga, aun las necesidades más simples no pueden ser satisfechas fuera del mercado. «El monopolio radical impone el consumo compulsivo y de este modo restringe la autonomía personal» (Illich, 1975). El monopolio radical coarta la organización autónoma y la autodeterminación y, a mediano plazo, da como resultado una pérdida neta de habilidades prácticas porque estas ya no pueden ser ejercitadas.

El segundo aspecto es un progresivo declive de la capacidad para tomar decisiones autónomas ante problemas concretos. El hecho es que, como señala Bettelheim en relación al individuo contemporáneo:

El progreso científico y técnico lo ha eximido de tener que resolver muchos de los problemas que alguna vez tuvo que resolver por sí mismo si pretendía sobrevivir, a la vez que el horizonte moderno le ofrece muchas más opciones de las que antes disponía. Tiene ante sí un dilema: menos necesidad de desarrollar su autonomía puesto que puede sobrevivir sin ella, y más necesidad de autonomía si prefiere que no sean otros quienes toman las decisiones por él. Cuanto menos decisiones significativas necesita para vivir, menos sentirá la necesidad,



o la tendencia a desarrollar sus capacidades, para tomar decisiones. (Bettelheim, 1973)

Sin embargo, esta tendencia tiene un final. Si la lógica del crecimiento capitalista se basa en la necesidad de crear y continuamente satisfacer nuevas necesidades y aspiraciones, el hecho es que semejante sueño es también una ilusión. Irónicamente, sus propios fundamentos nos eximen del derecho a determinar por nosotros mismos el contenido de nuestras necesidades y deseos. Postula el sueño extremo de retener al consumidor desde la cuna hasta la tumba. Más allá de un determinado límite de productivismo y consumismo, la frustración comienza a superar a la gratificación. Según Illich, nuestra necesidad de iniciativa autónoma restringe la expansión industrial con su exigencia de consumo obligatorio.

Desde este punto de vista, podemos comprender lo estrechamente vinculados que están la autonomía y el decrecimiento. Por una parte, el decrecimiento es un intento de adoptar nuevas reglas y valores en una sociedad que, de otra manera, depende de las reglas y prioridades dictadas por las finanzas, el mercado y la tecnociencia. Por otra parte, resulta difícil imaginar cualquier forma real de autonomía y autogobierno sin antes cuestionar el imperativo central del **crecimiento** económico. Para Serge Latouche, el proyecto de sociedad de decrecimiento completa efectivamente la visión de Castoriadis de una sociedad que es autoinstituida o autorregulada (Latouche, 2010). La convivencialidad y la autonomía se complementan la una a la otra; el placer de la convivencialidad es una alternativa al disfrute que se busca en el consumo o en la subyugación y la explotación de otras personas. No solamente hay una manipulación a gran escala (aunque también existe), sino que, sobre todo, se da una sumisión voluntaria a un cierto tipo de estilo de vida.

La senda hacia el decrecimiento puede ser entendida como un viaje de integración para recuperar la autonomía, y también como un proceso de liberación de la dependencia de sistemas alienantes y heterónomos. Es tan importante que debatamos este proceso de transición como lo es lograr el objetivo del decrecimiento; y el proceso debe ser convivencial y basado en un llamamiento a la autonomía. Illich se opone tajantemente a la idea de encomendarle a expertos la tarea de fijar límites al crecimiento. «Ante estos desastres inminentes, la sociedad puede optar por sobrevivir dentro de los límites establecidos y regulados por una dictadura burocrática; o puede implicarse en un proceso político mediante el uso de procedimientos legales y políticos» (Illich, 1975). Según Illich, la gestión burocrática (heterónoma) de la supervivencia humana podría no solo ser

inaceptable, sino que, más importante aún, sería innecesaria. Delegar la tarea polivalente en los tecnócratas implicaría un intento de mantener al sistema industrial en un alto nivel de productividad sostenible, con el fin de hacer bajar el umbral de tolerancia por cualquier medio disponible. Como escribe Illich, «solo una minoría activa en la que todos los individuos y grupos reivindicuen, por sus propias razones, sus derechos, y cuyos miembros compartan los mismos procedimientos convivenciales, podrá recuperar los derechos del hombre en poder de las corporaciones» (Illich, 1975). En este sentido, podríamos suponer que Illich sostendría que la única vía a la supervivencia sería una mayoría activa que estuviese en condiciones de arrebatarse el poder al leviatán que apuntala al **crecimiento**.

La propuesta del decrecimiento es, por lo tanto, un objetivo político y un ejemplo de lo que Castoriadis definió como nuevos «**imaginarios** y significados sociales». Este cambio genera y es generado (en una lógica circular) mediante una revolución en las tecnologías que son más convivenciales, y a través de la transformación de los individuos y de las formas de organización social. El proyecto para una sociedad de decrecimiento es una propuesta de autolimitación, conscientemente buscada y democráticamente organizada. Implica la creación de un mundo común que otorgue prominencia a los ideales de autonomía, convivencialidad y regeneración, y que rechace la ideología del **crecimiento** económico ilimitado.

Referencias

- BETTELHEIM, B. (1973), *El corazón bien informado* (1960), México, Fondo de Cultura Económica.
- CASTORIADIS, C. (2013), *La institución imaginaria de la sociedad* (1974), Barcelona, Tusquets.
- ILICH I. (2012), *La convivencialidad* (1973), Barcelona, Virus.
- LATOUCHE, S. (2012), *Salir de la sociedad de consumo. Voces y vías del decrecimiento* (2010), Barcelona, Octaedro.

10. CAPITALISMO

Diego Andreucci* y Terrence McDonough**

El capitalismo es una modalidad históricamente específica de organización social y económica. Existe desacuerdo en cuanto a la fecha de su origen, según se centre su singularidad en la esfera de los intercambios o en la esfera de la producción. No obstante, la mayoría de los analistas, siguiendo a Marx, han establecido sus orígenes en los cambios cualitativos en el sistema productivo y en las relaciones sociales resultantes que surgieron en Inglaterra entre la segunda mitad del siglo XVI y los inicios del siglo XVII y que finalmente se consolidarían con la Revolución Industrial.

El capitalismo se distingue de otros sistemas socioeconómicos, como el feudalismo o el socialismo, por cinco características esenciales. Primero, un sistema capitalista debe concentrar los medios de producción en relativamente pocas manos. Segundo, «liberada» de los medios para ganarse su propia vida, una proporción importante de la población debe ser forzada a ofrecer su trabajo a cambio de un salario. Tercero, los capitalistas conservan la propiedad de los resultados del proceso de producción y deben ponerlos a la venta en los mercados para obtener beneficios. De este modo, la producción capitalista es la producción de mercancías, es decir, de bienes y servicios producidos para su venta, no para su uso inmediato. Cuarto, el capitalismo depende de un sistema monetario para la generación de dinero mediante crédito bancario, y del intercambio mercantil como principal mecanismo coordinador. Los precios de lo producido y lo consumido están determinados por la competencia en

* Recerca i Decreciment e ICTA (Institut de Ciències y Tecnologia Ambientals), Universitat Autònoma de Barcelona.

** Facultat de Economia, Universidad Nacional de Irlanda, Galway.

los mercados; dinero, mano de obra, bienes de producción y de consumo, todos son intercambiados en los mercados, al igual que los activos financieros. Finalmente, en las economías capitalistas, la producción está motivada fundamentalmente por el beneficio; de no existir la expectativa de un beneficio, no habría incentivo para producir.

Estos acuerdos institucionales han estado sujetos a interpretaciones discordantes (Watts, 2009). Los teóricos liberales como Hayek, siguiendo a Adam Smith, han entendido el mercado como un mecanismo racional y autorregulado, una fuente de armonización e integración social, capaz en última instancia de promover la libertad individual y el bienestar. Por otra parte, teóricos críticos como Marx y Polanyi han tendido a percibir el «libre mercado» como una institución políticamente impuesta —más que espontánea— cuyo avance se ha favorecido mediante la coercitiva incorporación a las relaciones capitalistas de las tierras, la mano de obra y los **procomunes** sociales. De modo similar, mientras que los economistas ortodoxos ven a la mano de obra como una mercancía libremente vendida en el mercado, para los teóricos críticos a partir de Marx la libertad formal de la que disfrutaban los asalariados oculta el carácter sumamente desigual y explotador de estas relaciones (Watts, 2009).

Aquí conviene hacer dos aclaraciones. Primero, «acumulación» hace referencia a la dinámica de reproducción del capital en una escala cada vez mayor mediante la reinversión de la plusvalía. En este sentido, se entiende la *acumulación* como un proceso que se diferencia del **crecimiento** económico. Como resultado de la acumulación, el crecimiento simplemente indica el incremento total en la producción de bienes y servicios, medido habitualmente como la variación en el **Producto Interior Bruto** (PIB) de una nación. Segundo, desde una perspectiva marxista, el término «capital» no denota una cantidad de dinero o un stock de activos, sino su desplazamiento en la producción con la intención de incrementar los beneficios. En este sentido, el capital es «valor que aspira a valorizarse a sí mismo», el motor económico por excelencia del capitalismo. Como sostiene De Angelis (2007), aunque el capital tiende a colonizar cada vez más las relaciones socioeconómicas en un sistema capitalista (ver **mercantilización**), nunca las conquista completamente. Este es un punto central. Los diferentes grados en los que el capital penetra las relaciones sociales, así como los diferentes conjuntos de instituciones sociales, políticas e ideológicas que sustentan la acumulación, son los principales responsables de la diversidad histórico-geográfica del capitalismo. No obstante, en líneas generales puede decirse que una sociedad es capitalista siempre y cuando el capital, así definido, se conserve como su lógica predominante de (re)producción.

Una cuestión relevante para el decrecimiento es si la expansión es una característica necesaria o contingente (y por ende modificable) del capitalismo. El consenso existente entre los académicos críticos afirma que el capitalismo inherentemente se ve forzado a crecer. La autoexpansión continua —«la acumulación por la acumulación misma»— es considerada un rasgo estructural del capitalismo. Para Marx, aunque la «reproducción simple» es concebible en abstracto, la necesidad del capitalista de sobrevivir en los mercados competitivos potencia la necesidad de la «acumulación mediante el aumento de la reproducción».

El argumento puede resumirse de la siguiente manera: los capitalistas compiten por el acceso al dinero, la mano de obra, las materias primas y los mercados. Esta competencia se lleva a cabo mediante la reinversión de los beneficios. Por lo tanto, para sobrevivir, las empresas deben esforzarse en maximizar la rentabilidad. Esto se consigue con una extracción más efectiva de «plusvalía» mediante la intensificación del trabajo, la inversión en mejoras tecnológicas y el aumento de la escala de las operaciones. Esto atrae cada vez más áreas de la actividad social, zonas cada vez más amplias del planeta y cantidades cada vez mayores de recursos al ámbito de las relaciones capitalistas de producción. Tal expansión, a su vez, intensifica la competencia y de tal modo reproduce la dinámica de **crecimiento** del capitalismo.

Más allá de lo estrictamente económico, la expansión es potenciada por el despliegue cultural y político del beneficio. Según la clásica teoría de Max Weber, la «ética protestante» de Europa occidental, a través de la promoción del trabajo, el ahorro y la inversión, favoreció el predominio de una lógica de continua acumulación (Ingham, 2008: 25-30). Actualmente, aunque este elemento religioso ha perdido buena parte de su significado, nuevas necesidades e ilimitadas ambiciones son estimuladas mediante el marketing (ver **límites sociales del crecimiento**). Más aún, considerando los aspectos socialmente perturbadores de la recesión, la despolitizante representación del **crecimiento** como un «bien común» se ha convertido en el discurso dominante. Las objeciones políticas al crecimiento se ven también contrarrestadas repetidamente por el dominio financiero capitalista de los sistemas políticos.

No hay acuerdo entre los teóricos del decrecimiento respecto a la inevitabilidad de la expansión capitalista. Para algunos de ellos, como Philip Lawn, que se alinea con la economía de estado estacionario, el capitalismo y el crecimiento negativo o el no crecimiento pueden ser reconciliados desarrollando instituciones capaces de contrarrestar los efectos sociales perniciosos de la recesión, principalmente el desempleo. Los

críticos marxistas, en cambio, insisten en que aunque se puedan encontrar apañíos provisorios para mantener los beneficios capitalistas en ausencia del **crecimiento**, tales medidas contribuirían a agravar aún más las crisis y a socavar la legitimidad del sistema. Además, señalan, las instituciones políticas no pueden ser ingenuamente consideradas como externas a, e independientes de, las exigencias de la acumulación.

A pesar de estas discusiones, la existencia de una fuerte conexión, ya sea histórica o contingente, entre capitalismo y **crecimiento** es algo incuestionable. Un concepto clave, común a todas las corrientes intelectuales que hoy constituyen el movimiento por el decrecimiento, es que la acumulación ilimitada no es deseable ni sostenible en un mundo finito. Los críticos de diferentes tradiciones han señalado la existencia tanto de límites «internos» como «externos» a la acumulación capitalista. Primero, cada vez resulta más difícil reinvertir grandes volúmenes de plusvalía. Como ha señalado Harvey (2010), el recurrente problema de la «sobreacumulación» de capital (ausencia de nuevos canales provechosos para la inversión), especialmente notorio a partir de la década de 1970, ha sido afrontado principalmente mediante a) las privatizaciones agresivas (un ejemplo de «acumulación por desposesión») y b) el incremento de la deuda y de la especulación financiera. Ninguna de estas soluciones es sostenible a largo plazo. Especialmente la financiarización, aunque haya permitido recuperar los beneficios en algunos sectores capitalistas, también ha favorecido una inestabilidad económica y una propensión a la crisis cada vez mayores.

Un segundo conjunto de límites es recalcado convincentemente por los economistas ecológicos, específicamente los límites absolutos «externos» o biofísicos al crecimiento. Aunque algunos analistas de inspiración marxista recelan del tono malthusiano del discurso de los límites absolutos, existe un amplio consenso en que la expansión capitalista está cada vez más cerca de una colisión con las barreras ecológicas, a la vez que socava las bases biofísicas de la sociedad y de la vida misma. Como argumentase James O'Connor (1991), la necesidad de una expansión ilimitada plantea una contradicción fundamental para el capitalismo: la tendencia a convertir cada vez más a la naturaleza y a los humanos en simples mercancías con el fin de mantener la acumulación acaba debilitando las condiciones necesarias para la reproducción del sistema.

El decrecimiento coincide plenamente con otras tradiciones ecologistas radicales en lo que respecta a la imposibilidad de «enverdecer» al capitalismo. Como muy bien lo ejemplifica la política en torno al cambio climático, la posibilidad de adoptar con éxito soluciones basadas

en el mercado para resolver problemas ecológicos resulta con frecuencia poco realista. De modo similar, la búsqueda de «apaños técnicos», como proponen los defensores de la modernización ecológica, genera bastante polémica. Un ejemplo típico de esto es la «eficiencia energética»: contrariamente a los ambientalistas y diseñadores de políticas ortodoxos, que la han propuesto como una panacea, sus críticos han demostrado convincentemente que las eficiencias relativas favorecen el aumento del consumo y de la inversión, pero no necesariamente reducen los niveles absolutos de consumo de materiales y energía. Este es el llamado «efecto rebote» o «Paradoja de Jevons».

Si el capitalismo está obligado a crecer, y si el **crecimiento** es incompatible con la sostenibilidad social y ecológica ¿es factible el decrecimiento en un contexto capitalista? De una forma u otra, la mayoría de los defensores del decrecimiento admitiría que existe una incompatibilidad fundamental entre el capitalismo y el decrecimiento (por ejemplo, Latouche, 2012), pero son reacios a posicionarse explícitamente contra el capitalismo. Esta reticencia ha sido un punto de disputa con el marxismo y motivo de debate dentro del mismo movimiento por el decrecimiento. Hay al menos tres razones para semejante reticencia. Primero, para los teóricos del decrecimiento como Latouche (2012), no se debería fetichizar al capitalismo como el principal objeto de crítica; es más bien en el imaginario economicista y «productivista» que lo sostiene donde debemos centrarnos. Segundo, el decrecimiento como movimiento social se inspira en los principios de asociación voluntaria y de autoorganización horizontal y descentralizada, por los cuales la promoción de proyectos alternativos específicos reemplaza a las formas revolucionarias de lucha en gran escala claramente opuestas al capitalismo. Finalmente, en los debates académicos, muchos promotores del decrecimiento están principalmente interesados en la aceptabilidad del proyecto decrecentista; esta voluntad por involucrar y buscar la aprobación de economistas y científicos sociales ortodoxos disuade la adopción de un discurso explícitamente anticapitalista.

Debido a estos inconvenientes, hasta ahora el decrecimiento ha renunciado a un enfrentamiento crítico con la política económica del capitalismo y la posibilidad de transformarla. Y ello sigue siendo una tarea intelectual y política esencial, que los teóricos y activistas por el decrecimiento no pueden evitar plantearse en el futuro.



Referencias

- DE ANGELIS, M. (2007), *The Beginning of History: Value Struggles and Global Capital*, Londres, Pluto Press.
- HARVEY, D. (2010), *El enigma del capital y las crisis del capitalismo*, Madrid, Akal, 2012.
- INGHAM, G. (2008), *Capitalism*, Cambridge, Polity.
- LATOUCHE, S. (2012), «Can the Left Escape Economism?», *Capitalism, Nature, Socialism*, 23(1), pp. 74-8.
- O'CONNOR, J. (1991), «On the Two Contradictions of Capitalism», *Capitalism, Nature, Socialism*, 2 (3), pp. 107-9.
- WATTS, M. (2009) «Capitalism», en D. Gregory, R. Johnston, G. Pratt, M. Watts y S. Whatmore (eds.), *The Dictionary of Human Geography* (5.^a ed.), Oxford, Wiley-Blackwell, pp. 59-63.



11. CÉNIT O PICO DEL PETRÓLEO

Christian Kerschner*

Collin Campbell y Aleklett Kjell desarrollaron el concepto de «pico (o cénit) del petróleo» cuando fundaron la ASPO (Association for the Study of Peak Oil) en 2002. Con demasiada frecuencia, los observadores malinterpretan el cénit del petróleo como el agotamiento absoluto del petróleo y, por lo tanto, relacionan este término con los debates en torno a los límites (de recursos) biofísicos de las décadas de 1970 y 1980. Pero este debate ignoraba el hecho de que los recursos no renovables no son los únicos con limitados stocks (la cantidad física económicamente extraíble de los depósitos) sino que, como los recursos renovables, también tienen flujos (tasas) limitados. De aquí que el concepto pueda ser aplicado igualmente a los recursos renovables, como ya viene aconteciendo en la bibliografía sobre, por ejemplo, el cénit del agua, el cénit de tierras fértiles, etc.

Un «flujo de recursos» es la cantidad física que puede ser extraída por unidad de tiempo (habitualmente por día) considerando las restricciones externas, que pueden ser geológicas, económicas, ambientales o sociales. El cénit, por lo tanto, podría definirse como «la máxima tasa posible de flujo de un recurso (es decir, producción y consumo) considerando las restricciones externas». Según la bibliografía sobre el cénit del petróleo, dicha tasa es de cerca de 85 millones de barriles diarios (mb/d), en el caso del petróleo. Los picos son el momento crucial en términos de escasez de recursos y su consecuente impacto en la sociedad. En cambio, el tan frecuentemente citado tiempo restante hasta que un recurso se agote (calculado dividiendo la cantidad de reservas estimadas por los actuales flujos de consumo por año) no deja de ser bastante engañoso.

* IRI Thesys, Humboldt-Universität de Berlín y Facultad de Estudios Ambientales, Universidad Masaryk, República Checa.

British Petroleum, por ejemplo, calcula que estas cifras estarían en torno a los 40 años para el petróleo, 60 años para el gas y 120 años para el carbón. Semejantes cifras crean la equivocada impresión de que aún tenemos mucho tiempo disponible para actuar en respuesta a tales limitaciones de los recursos.

Por tal razón, el primero mensaje clave del cénit del petróleo es que las limitaciones en el suministro están mucho más próximas en el tiempo de lo que habitualmente se supone. Cuándo acontecerá tal cosa es el tema central de la bibliografía sobre el cénit del petróleo «bajo tierra», dominada por los geólogos cuya principal preocupación gira en torno a la dimensión cuantitativa del fenómeno, es decir, posibles tasas de flujo y stocks recuperables. El geólogo del petróleo King Hubbert desarrolló una metodología de ajuste de curvas que confronta la producción con la tendencia a hallar nuevos yacimientos, con la finalidad de determinar la producción final de crudo. Logró así predecir casi con total exactitud el cénit del petróleo para Estados Unidos (Hubbert predijo un pico para 1971, el pico real se dio en el otoño de 1970) y calculó un pico en la producción mundial de petróleo para el año 2000). Campbell y Laherrere (1998) actualizaron el trabajo de Hubbert; establecieron que el pico se daría en 2006. Esta predicción fue nuevamente actualizada para el primer comunicado de prensa de la ASPO en 2002, que predecía el cénit para el 2010 con una tasa de flujo de 85 mb/d. Por el momento, tal predicción parece mantenerse, pues la producción actual se ha estabilizado aproximadamente a ese nivel. Hasta ahora, los meta análisis más exhaustivos sobre el cénit del petróleo «bajo tierra» han concluido que un pico de la producción de petróleo convencional por razones geológicas era probable antes de 2030, con un significativo riesgo de que esto ocurra antes de 2020 (Sorrell et al., 2010).

Los URR (recursos finalmente recuperables, por su sigla en inglés) centran el debate sobre cómo determinar el momento del cénit del petróleo. Esta es la cantidad total estimada (histórica y futura) de un determinado recurso a ser producida a lo largo del tiempo. La ASPO utiliza 1.900 Gigabarriles (Gb) de petróleo convencional y 525 Gb de tipo no convencional (es decir, del fondo marino, y petróleos pesados como arenas y esquistos bituminosos, aceite de pizarra y petróleo polar) para sus cálculos. Teniendo en cuenta el consumo histórico de petróleo hasta la fecha de aproximadamente 1.160 Gb, esto significa que llevamos consumida la mitad del recurso. Los cálculos de URR de quienes niegan la inminencia de un pico de la producción mundial de petróleo son mucho más elevados. La AIE (Agencia Internacional de la Energía) elabora sus pronósticos sobre la base de 1.300 Gb para el petróleo convencional

y 2.700 Gb para los tipos no convencionales. Los recientes avances en la tecnología del fracking para extraer petróleo y gas de esquistos han aportado más «combustible» a tan optimistas previsiones. Sin embargo, una parte significativa de las cifras de la AIE se basan en petróleo «aún por encontrar», sin definir dónde podría estar localizado dicho petróleo; además, según muchos analistas el «bombo publicitario» sobre los esquistos es una burbuja que puede estallar en cualquier momento.

Cuando se discuten las cifras de URR, los negacionistas del cénit del petróleo con frecuencia omiten referirse a la posible tasa de flujo del depósito en cuestión, que es la variable determinante en este asunto. Sorrell, Miller et al. (2010) han descubierto que, a partir de las actuales tendencias de declive de las tasas de los yacimientos de petróleo convencional existentes (4 por ciento anual), el mundo tendría que descubrir cada tres años capacidades de producción diaria equiparables a las de Arabia Saudí con la finalidad de abastecer la demanda actual. Arabia Saudí alberga aproximadamente 264,2 Gb, razón por la cual las arenas bituminosas de Canadá, con 170,4 Gb, son vistas a menudo como un posible sucesor. No obstante, los yacimientos saudíes aportan cerca de 10,85 mb/d a los mercados mundiales, mientras que las arenas de Alberta no consiguen aumentar su actual nivel de producción de 1,32 mb/d.

Además de por la geología, la tasa posible de flujo de petróleo está condicionada por muchas otras limitaciones. Por ejemplo, muchos países productores de petróleo han reducido sustancialmente sus exportaciones debido a los incrementos de la (con frecuencia subsidiada) demanda interna. La geopolítica puede ser otra de dichas limitaciones. Pero lo más importante, sin embargo, es que la dimensión cualitativa del cénit del petróleo, que pertenece a la bibliografía acerca del cénit del petróleo «sobre la tierra», puede determinar las tasas de flujo.

El segundo mensaje clave del cénit del petróleo es que el fenómeno demostrará ser significativamente perjudicial para el actual sistema socioeconómico. Esto se debe principalmente al hecho de que el petróleo de mayor calidad ha sido el primero en ser extraído (principio de primero lo mejor). El petróleo de menor calidad no solo equivale a mayores costes económicos por unidad de recurso obtenido, sino que también acarrea costes sociales y ambientales. Podemos diferenciar los atributos del recurso mismo y los de su ubicación. En términos de recursos, actualmente estamos dependiendo cada vez más de los petróleos pesados (por ejemplo, arenas bituminosas) o de petróleo con elevados niveles de contaminantes (principalmente azufre). En términos de ubicación, cada vez afrontamos condiciones más difíciles, de orden geológico (por ejemplo, profundidades marinas, rocas impreg-

nadas, capas de sal líquida, yacimientos dispersos/esquistos), geopolítico (regímenes hostiles, inestabilidad política) y geográfico (petróleo polar, climatología extrema, mar abierto, etc.). Nos hallamos ante una expansión de las **fronteras de las mercancías**, en este caso, del petróleo.

Estos costes de exploración, extracción y producción cada vez mayores reducen inevitablemente nuestro rendimiento de la inversión en energía (EROI, por sus siglas en inglés), que desde hace años viene disminuyendo en la mayoría de los recursos energéticos. El EROI es la energía neta que queda después de restar la cantidad necesaria para explorar, extraer y refinar un recurso energético. En la década de 1970, este acostumbraba a ser de aproximadamente 30:1 para el petróleo extraído en EE UU. En 2005 había bajado a casi la mitad de aquella cifra. En comparación, las arenas bituminosas se sitúan entre 2 y 4:1 (Murphy y Hall, 2010). Todavía es prematuro conocer con exactitud el EROI del petróleo y gas de esquistos obtenido mediante fractura hidráulica (fracking). Los expertos señalan ya el hecho de que la explotación de los esquistos es cara y tiende a alcanzar su cénit rápidamente (por no mencionar sus impactos sísmicos y ambientales). La mayoría de sistemas energéticos renovables (con la excepción de la energía hidráulica) tienen también EROI muy bajos.

Según los analistas en energía, el cambio en la calidad de nuestro principal recurso energético tendrá importantes consecuencias para las economías. Quienes adhieren la «teoría Olduvai»* incluso llegan a predecir un inminente colapso social. Algunos analistas argumentan que la crisis económica de 2008 se debió principalmente a los elevados precios del petróleo provocados por la escasez y que sin duda el cénit del petróleo está detrás de la actual crisis económica mundial. En cambio, los economistas ortodoxos continúan negando tal relación, a la vez que creen que con la ayuda de la innovación tecnológica cualquier recurso puede ser sustituido. Un problema con esta creencia es que, además del EROI más bajo de la mayoría de los sustitutos, la misma dinámica descrita anteriormente en relación al petróleo es aplicable a los demás recursos. La calidad cada vez más baja de los minerales provoca el aumento de su precio (por ejemplo, el cénit del fósforo) y también en el caso de los metales (cénit del cobre), algunos de los cuales son desesperadamente

* *Nota del Ed.:* La teoría Olduvai de Richard C. Duncan establece que la civilización industrial actual tendría una duración máxima de cien años, contados a partir de 1930; y a partir 2030 la humanidad iría poco a poco regresando a niveles de civilización comparables a otros anteriormente vividos, culminando dentro de unos mil años en una cultura basada en la caza.

necesarios para las tecnologías requeridas por las energías renovables, especialmente los llamados minerales de tierras raras (por ejemplo, el terbio, el itrio y el neodimio).

En otras palabras, los picos de los recursos confirman el hecho de que la sociedad humana ha alcanzado importantes límites biofísicos. Desde esta perspectiva, el decrecimiento económico ya no es una opción, sino una realidad. El desafío para el movimiento por el decrecimiento es contribuir a diseñar un itinerario hacia una sociedad postcarbono que sea socialmente sostenible. Algunos analistas argumentan que un descenso controlado o próspero no es posible porque el sistema económico es demasiado complejo y especializado y, por lo tanto, muy difícil de cambiar de manera suave. Para ellos, cambiar el rumbo probablemente cause más daño que beneficio. Por esta razón es importante analizar las vulnerabilidades del cénit del petróleo con el fin de diseñar cuidadosamente las necesarias políticas de adaptación (por ejemplo, Kerschner et al., 2013). Un punto de partida sería un distanciamiento voluntario de los límites biofísicos mediante los topes de recursos, con la intención de reducir la curva descendente y ganar más tiempo para la adaptación. Sin embargo, la meta del movimiento por el decrecimiento no debería ser exclusivamente «sobrevivir» al cénit del petróleo con el menor coste social, sino aprovechar esta crisis para estimular la creación de un mundo más equitativo y sostenible, que cuestione las actuales modalidades de organización socioeconómica y a esta civilización basada en la negligente sobreexplotación de los recursos no renovables.

Referencias

- CAMPBELL, C. y LAHERRERE, J. (1998), «The end of cheap oil», *Scientific American*, 278(3), pp. 78–84.
- KERSCHNER, C., PRELL, C., FENG, K. y HUBACEK, K. (2013), «Economic vulnerability to Peak Oil», *Global Environmental Change*, 23, pp- 6, 1, 424-1, 423.
- MURPHY, D. J. y HALL, C. A. S. (2010), «Year in review: EROI or energy return on (energy) invested», *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1185 (Ecological Economics Reviews), 102-18.
- SORRELL, S., MILLER, R. BENTLEY, R. y SPEIRS, J. (2010), «Oil futures: A comparison of global supply forecasts», *Energy Policy*, 38(9), pp. 4.990-5.003.

12. CONVIVENCIALIDAD

Marco Deriu*

Ivan Illich toma su idea de convivencialidad de la *Physiologie du goût ou méditations de gastronomie transcendante*, un texto de 1825 escrito por Jean Anthelme Brillat-Savarin. La reflexión de Illich, sin embargo, se despliega con mayor complejidad y va mucho más allá de ser un recordatorio de la importancia del lazo social. Para Illich, la palabra «convivencialidad» no significa placer o desenfado; se refiere a una sociedad en la que las modernas herramientas son utilizadas por todos de una manera integrada y compartida, sin depender de un cuerpo de especialistas que controlan dichos instrumentos.

Las reflexiones de Illich sobre la convivencialidad se originan en una toma de conciencia de que el **crecimiento** industrial nos obliga a realizar: que existen ciertos «umbrales» de bienestar que no pueden ser atravesados. Cuando las instituciones relacionadas con la medicina, la educación o la economía crecen más allá de un cierto punto, los fines para los que fueron diseñadas cambian. Las instituciones se convierten en una amenaza para la sociedad misma.

Para Illich, la convivencialidad es lo «opuesto a la productividad industrial». En realidad, la aparente libertad que el incremento de los artefactos industrialmente producidos garantiza empobrece a la humanidad y pone límites a la posibilidad. De hecho, las herramientas industriales con frecuencia favorecen lo que Illich denomina un «monopolio radical». Monopolio no hace referencia aquí a alternativas dentro de una categoría específica, sino al hecho de que el suministro de mercancías o servicios,

* Facultad de Artes, Literatura, Historia y Estudios Sociales, Universidad de Parma.

producidos industrialmente, acaba privando a la gente de la libertad para producir bienes por sí misma, o intercambiar y compartir fuera del mercado aquello que necesita.

A medida que nuestras necesidades son transformadas en mercancías, nuevas mercancías crean nuevas necesidades (ver **mercantilización**). Por lo tanto, la medida del bienestar no es equivalente a un aumento desproporcionado de la producción, sino a un equilibrio razonable entre bienes y mercancías, permitiendo así una sinergia entre el valor de uso y el valor de cambio. Esta línea de razonamiento distingue las contribuciones de Illich del pensamiento ecologista tradicional, que principalmente se centra en los efectos ambientales de la producción. Aun con productos más ecoeficientes, Señala Illich, una sociedad rica favorece, a través del monopolio radical, la parálisis de sus gentes y les arrebató su **autonomía**. «Este monopolio radical seguiría acompañando al tráfico de alta velocidad, aun cuando los motores fuesen impulsados por la luz del sol y los vehículos fuesen tejidos con aire» (Illich, 1978).

Es por lo tanto en un sentido social —y no solo ambiental— que los instrumentos que la sociedad ha creado demuestran ser inadecuados para garantizar la sostenibilidad de nuestra sociedad. La industrialización sin ninguna restricción produce herramientas que aparentemente son indispensables, pero que, esencialmente, devalúan la autonomía individual y obligan a la gente a volverse cada vez más dependiente de mercancías por las que tendrá que trabajar cada vez más. El resultado, argumenta Illich, es que la tasa de crecimiento de la frustración excede la tasa de la producción, dando como resultado una forma de «modernización de la pobreza». Las herramientas convivenciales son para Illich una condición para la materialización de la **autonomía**, entendida como el poder de controlar el uso de los recursos para satisfacer nuestras propias necesidades.

Se detecta aquí una conexión con el tema de la alienación en Marx. Pero la alienación que Illich describe no depende de la propiedad de los medios de producción. No es una cuestión de propiedad o de redistribución, sino de la lógica inherente insertada en el instrumento. Ciertas herramientas son inherentemente destructivas, sostiene Illich, sin importar quién las posee o las usa. Según Illich, algunas herramientas están diseñadas para generar nuevas demandas y nuevas formas de esclavitud, y así hacer indispensable una sociedad industrial con una economía de mercado intensiva.

En contraste, la herramienta es convivencial si puede ser usada y adaptada con facilidad y con un propósito decidido por el individuo, y si da como resultado el despliegue de la libertad, la **autonomía** y la

creatividad humana. Illich menciona las redes de autopistas, los aviones, las minas a cielo abierto y la escuela como ejemplos de herramientas no convivenciales; para él, la bicicleta, la máquina de coser, el teléfono y la radio serían herramientas convivenciales. Pero el carácter convivencial de otros artefactos es más complicado de establecer. Consideremos, por ejemplo, el ordenador e Internet ¿deberían ser considerados convivenciales según Illich?

En su libro *La convivencialidad* (1973), Illich ve al ordenador, a las tecnologías de la información y, más generalmente, a aquello que podríamos llamar la civilización digital y la cibernética como un tema controvertido. En otros ensayos, también, el autor se pregunta si el ordenador favorece un pensamiento «desencarnado». Illich enfatiza su temor a que los humanos puedan tornarse cada vez más dependientes del ordenador para hablar y pensar; del mismo modo en que nos hemos vuelto dependientes del coche. En su libro *La sociedad desescolarizada* (1973), Illich identifica a las redes informáticas y a la capacidad de crear conexiones entre grupos de pares con intereses similares en la misma ciudad, o aun en tierras lejanas, como un medio alternativo de encuentro, creación y práctica de las relaciones sociales y del aprendizaje, cuando se las compara con las formas tradicionales de educación estandarizada (Illich, 1971). Por esta razón, Michael Slattery (<http://convivialtools.org>; consultado el 3 de noviembre de 2013), que gestiona el sitio *Convivial Tools* (Herramientas Convivenciales), sostiene que Illich fue un precursor de la revolución digital. Nos recuerda que el ingeniero informático Lee Felsenstein, uno de los diseñadores de Osborne 1, el primer ordenador portátil producido industrialmente, había leído a Illich y consideraba a su ordenador una herramienta convivencial. Se podría contraargumentar que las consideraciones críticas sobre el cambio de percepción en la velocidad, el tiempo y la imagen, y el valor de las relaciones cara a cara no necesariamente convierten a la postura de Illich en un equivalente de la sostenida por los entusiastas de la llamada sociedad-red.

En cualquier caso, el debate revela que la definición de Illich de lo convivencial no deja de tener un punto de incertidumbre y ambigüedad. Cierto es que Illich se refiere expresamente a la estructura del instrumento y no a la estructura del carácter del individuo o de la comunidad; además, una separación tan rígida entre herramientas convivenciales y no convivenciales puede llevarnos a perder de vista dos aspectos cruciales de su argumento.

El primero es que las herramientas técnicas no existen en el vacío, sino que, al contrario, están inmersas en redes de relaciones sociales y

de género. Illich parece anteponer la estructura del objeto, o situarla por sobre la estructura de las relaciones. Desde cierto punto de vista, es una determinada estructura de relaciones la que llevó a la invención de las primeras armas de fuego, el automóvil, el avión o la bomba atómica. Pero por otra parte, en la estructura de una relación no convivencial, el uso de cualquier instrumento, aun uno aparentemente convivencial, actuará en contra de la **autonomía** y la libertad de elección de hombres, mujeres y niños. Por lo tanto, cualquier herramienta se integra en el ámbito de las relaciones sociales y de género y, hasta cierto punto, pone de manifiesto la estructura de estas relaciones. De tal modo, la estructura de las relaciones sociales y la estructura del instrumento están codeterminadas y se desenvuelven de manera circular y no unidireccional.

A partir de aquí, llegamos a la segunda consideración. Algunas herramientas —Internet probablemente entre ellas— parecen caer en una zona gris y demostrar cierto grado de maleabilidad y dinamismo y, dependiendo del contexto, pueden inclinarse más hacia su valor de uso o hacia su valor de cambio. Hasta cierto punto, si la estructura de las relaciones sociales puede cambiar, de igual modo puede hacerlo el carácter convivencial o no convivencial de un instrumento. Vale la pena destacar que Valentina Borremans (1974: 4) ha señalado la necesidad de una nueva disciplina que investigue los instrumentos convivenciales y las condiciones culturales, sociales y políticas que podrían resguardar su valor de uso.

En diversas ocasiones Illich señala que no hay razón para que en una sociedad convivencial se prohíba cualquier herramienta poderosa o cualquier forma de producción centralizada. Lo importante es que la sociedad asegure un equilibrio entre los instrumentos que produce para satisfacer las demandas para las que fueron concebidos, y las herramientas que favorecen la invención y la realización personal. «La reconstrucción convivencial exige la interrupción del actual monopolio de la industria, pero no la abolición de toda producción industrial» (Illich, 1975). La sociedad convivencial no está inmóvil ni congelada. «Una sociedad que no cambie sería tan intolerable para la gente como la actual sociedad del cambio permanente. La reconstrucción convivencial requiere límites en el ritmo de los cambios» (Illich, 1975).

La transición a una sociedad postindustrial es una potencial apertura hacia un modelo de sociedad en el que las formas y los medios de producción estén diversificados y favorezcan la iniciativa personal. Mientras que la producción industrial está estandarizada a largo plazo, la producción convivencial fomenta la creatividad personal y la innovación colaborativa. La transición de la productividad a la convivencialidad es, en cierto

sentido, la transición de la escasez económica a la espontaneidad y la extravagancia de una economía del don.

Sin lugar a duda, la contribución de Ivan Illich sobre la «convivencialidad» ha sido una de las principales fuentes de inspiración para los teóricos del decrecimiento, comenzando por Serge Latouche (2010). Desde la perspectiva decrecentista, la convivencialidad constituye uno de sus constructos antropológicos esenciales; representa la fe en la posibilidad de un espacio para las relaciones, el reconocimiento, el placer y vivir básicamente bien, reduciendo de este modo la dependencia de un sistema industrial y consumista.

Sin embargo, Illich no utilizó el término «decrecimiento». Creía que lo contrario de una pobreza progresivamente modernizada era una forma de «existencia moderna», que él llamó «austeridad convivencial». Este sería un proceso de elección política, «salvaguardar la libertad y usar herramientas convivenciales», bastante afín con lo que hoy propone el decrecimiento voluntario:

Podríamos decir que la subsistencia moderna es el estilo de vida que prevalece en una economía postindustrial en la que la gente ha logrado reducir su dependencia del mercado, y que lo ha logrado protegiendo —por medios políticos— una infraestructura social en la que las técnicas y las herramientas son utilizadas principalmente para generar valores de uso que no están contemplados y que los fabricantes profesionales de necesidades no pueden medir. (Illich, 1978)

Referencias

- BORREMANS, V. (1979), «Guide to Convivial Tools», *Library Journal Special Report*, 13, Preface by Ivan Illich, Nueva York, R.R. Bowker Company.
- BRILLAT-SAVARIN, J. A. (1825), *Physiologie du goût ou méditations de gastronomie transcendante*, París, A. Sautelet.
- ILLICH, I. (1971), *La sociedad desescolarizada*, Madrid, Brulot, 2011.
- (1973), *La convivencialidad*, Barcelona, Virus, 2012.
- (1978), *Desempleo creador*. En Obras reunidas, Vol. I, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- (1978), *Toward a History of Needs*, Nueva York, Pantheon.
- LATOUCHE, S. (2010), *Salir de la sociedad de consumo: voces y vías del decrecimiento*. Barcelona, Octaedro.

13. CRECIMIENTO

Peter A. Victor*

El crecimiento económico es habitualmente definido como un aumento de los bienes y servicios producidos por una economía en un período de tiempo dado, generalmente un año. La esencia del crecimiento económico, según se entiende habitualmente, es el aumento del Producto Interior Bruto (PIB) de un país. Esto puede sonar simple, pero hay muchos interrogantes que surgen cuando se trata de medir el crecimiento económico. Por ejemplo, ¿qué bienes y servicios deben incluirse? ¿Qué sucede si su calidad varía con el tiempo? ¿Cómo deben ser calculados los muy diversos tipos de bienes y servicios, desde plátanos a cortes de pelo, para lograr un total del que pueda decirse si crece o no?

Desde la década de 1940, la Organización de Naciones Unidas ha encabezado un esfuerzo internacional para establecer procedimientos para la medición del PIB que todos los países son alentados a adoptar. Los procedimientos de la ONU tienen respuestas a estas y otras preguntas sobre el alcance y los métodos para calcular el PIB y sobre los cambios que este experimenta a lo largo del tiempo. Un principio fundamental, cuando se mide el crecimiento económico, es distinguir entre aumentos del PIB, que son el resultado de aumentos en la cantidad de bienes y servicios producidos (es decir, incrementos del PIB «real»), y los aumentos del PIB que simplemente son el resultado de un incremento de los precios (es decir, incrementos del PIB «nominal»). En la práctica, tanto las cantidades como los precios varían con el tiempo, y nuevos productos y servicios reemplazan a los antiguos, todo lo cual dificulta la medición del crecimiento económico real.

* Facultad de Estudios Ambientales, Universidad de York.

La historia de la economía está llena de intentos de explicar el crecimiento económico. Los economistas clásicos, especialmente Adam Smith y David Ricardo, pusieron énfasis en la contribución de la especialización, de la división del trabajo y del alcance de los mercados y del comercio exterior, basado en la ventaja comparativa, como factores esenciales para el crecimiento económico. A fines del siglo XIX y comienzos del XX, hubo varios intentos de clasificar el crecimiento de acuerdo a los «estadios» a través de los cuales, supuestamente, toda economía debía pasar a medida que se expandía, aunque con muy diversos resultados. Donde Karl Marx (1887) vio que el crecimiento económico en su fase capitalista contenía las semillas de su propia destrucción, en el otro extremo del espectro ideológico W. W. Rostow (1960) vio el «despegue», la «madurez» y el «elevado consumo de masas» como peldaños en un proceso de crecimiento económico autosuficiente. En algún lugar entre estas dos perspectivas se sitúan las percepciones de Joseph Schumpeter. Él popularizó la expresión «destrucción creativa» para describir el proceso a partir del cual las innovaciones destruyen a las tecnologías más antiguas y a los negocios que dependen de ellas, para ser sustituidas por otras nuevas y más rentables.

En su *Teoría general del empleo, el interés y el dinero* (1936) John Maynard Keynes explicaba que el desempleo era causado por un gasto insuficiente. Enfatizaba el papel de la inversión en nuevos edificios, equipamientos e infraestructuras, que fluctúa más que otros componentes de los gastos de una nación (por ejemplo, consumo y gobierno), pero prestó poca atención al papel que la inversión tiene en la expansión de la capacidad productiva de la economía a lo largo del tiempo. En las décadas de 1950 y 1960, este aspecto de la inversión se convirtió en el foco de atención de los economistas neoclásicos, que elaboraron modelos matemáticos de crecimiento económico en los que la acumulación de capital y el cambio tecnológico juegan un papel fundamental al aumentar la productividad de la mano de obra. Una mayor productividad de la mano de obra (es decir, PIB/mano de obra empleada), combinada con una fuerza de trabajo en aumento, producen crecimiento económico. No obstante, aunque estos economistas, siendo Robert Solow el ejemplo más conocido, reconocían la importancia del cambio tecnológico para el crecimiento económico, sus modelos no explicaban cómo se alcanzaba. Esto fue posteriormente abordado por la teoría del crecimiento «endógeno» en la década de 1980, que, partiendo de suposiciones adecuadas sobre inversión e innovación, sugería que el crecimiento económico podía continuar eternamente.

Una alternativa a la teoría del crecimiento endógeno fue aportada por quienes veían al crecimiento económico como un proceso físico a la vez que económico. Las explicaciones del crecimiento económico, afirmaban, deben basarse en principios de las ciencias naturales y no solo económicos. Robert Ayres (2008) argumentó que la exergía (es decir, el trabajo útil obtenido de la energía), y no el cambio tecnológico, es la variable omitida en la teoría neoclásica del crecimiento de Robert Solow. Al analizar la historia de cien años de crecimiento económico en Japón y Estados Unidos, Ayres halló que ya no es necesario apelar al cambio tecnológico para justificar esa parte del crecimiento económico que no es atribuible a incrementos del capital y de la mano de obra. De tal modo, llegó a la conclusión de que

[...] podemos estar bastante seguros de que la exergía... es sin duda un tercer factor de la producción... y que el crecimiento económico futuro dependerá esencialmente de descensos continuados en el coste de la exergía primaria y/o en el continuo aumento en el rendimiento del trabajo útil resultante de una menor aportación de exergía. (Ayres, 2008: 307)

Las críticas al crecimiento económico tienen una historia casi tan larga como el mismo crecimiento económico. Malthus, un contemporáneo de Smith y de Ricardo, argumentó que el aumento de la población inevitablemente superaría a los incrementos en la producción de alimentos, haciendo imposible el aumento sostenido de los niveles de vida. La mayoría de los economistas repudió a Malthus, pero la atención que él prestó a la capacidad de los sistemas naturales para sustentar economías en permanente expansión sigue siendo hasta el día de hoy un elemento crucial en la crítica del crecimiento económico. Más recientemente, estos límites han sido definidos como «fronteras planetarias», tales como el cambio climático, la pérdida de biodiversidad, la acidificación de los océanos y la interferencia con los ciclos biofísicos, además de la preocupación por las menguantes fuentes de combustibles fósiles baratos, de los que el crecimiento económico ha dependido durante los pasados dos siglos. Por lo tanto, aunque el crecimiento económico continúe siendo deseable, puede que no sea posible. La tendencia descendente de la tasa de crecimiento económico en muchos países avanzados desde la década de 1960 sugiere que su final puede estar más cerca de lo que muchos calculan.

Pero, ¿sigue siendo tan importante el crecimiento económico en los países ricos? Ya en 1848, John Stuart Mill lamentaba «esa refriega en

la que todos pisan, se dan codazos y se aplastan, típica de la sociedad actual» (Mill, 1848) y continuaba describiendo muchos de los aspectos negativos del crecimiento económico que hoy nos resultan tan familiares. El libro de Ezra Mishan *Los costes del desarrollo económico* (1967) desató un intenso debate, potenciado por el celebrado *Los límites del crecimiento* (Meadows et al., 1972), que describía escenarios de expansión y colapso que tienen un inquietante paralelismo con los datos de los últimos 40 años (Turner, 2012).

Otros han cuestionado la comúnmente implícita suposición de que el crecimiento económico en las economías avanzadas incrementa el bienestar. En lugar de asumir que ingresos más altos hacen más felices a la gente, los investigadores han analizado esta supuesta conexión y han hallado que es difícil de demostrar (Layard, 2005). Todo indica que más allá de niveles de ingresos que muchos han sobrepasado en las economías avanzadas, incrementos mayores influyen muy poco en los niveles autoproclamados de **felicidad**.

Luego está la línea crítica que afirma que los aumentos del PIB, tomados como sinónimo del crecimiento económico, son un indicador bastante imperfecto de todo aquello verdaderamente importante. El PIB puede aumentar debido a numerosas razones no vinculadas con el bienestar. Si aquellas actividades que normalmente se desarrollan sin una transacción financiera pasan a ser motivo de comercialización, el PIB aumentará. Esto puede explicar parcialmente las tasas inusualmente altas de crecimiento económico en los países en desarrollo. Más que debido a incrementos reales en la producción, el PIB aumenta porque la comercialización y la **mercantilización** sustituyen a prácticas más tradicionales. De modo similar, los aumentos del PIB pueden darse a expensas del agotamiento de los recursos y de la contaminación ambiental, aspectos que no son considerados en las mediciones convencionales del crecimiento económico. Como tampoco lo son los aumentos de las desigualdades. Aunque según ciertos indicadores la desigualdad total mundial ha decrecido en las pasadas dos décadas, la mayoría de la población del planeta vive en países que han experimentado desigualdades de ingresos cada vez mayores. Por otra parte, las académicas feministas han llamado la atención sobre las disparidades entre las circunstancias económicas de los hombres y de las mujeres, para las que el PIB es ciego, como una evidencia más de su poca utilidad como medida del bienestar (ver **economía feminista**).

Hay dos razones principales por las que estas críticas al crecimiento económico son importantes. Primero, porque en su búsqueda del crecimiento económico como objetivo político principal, las economías

pueden estar fracasando en satisfacer otros objetivos que contribuirían más directamente al bienestar y a la prosperidad, como por ejemplo el pleno empleo, más tiempo de ocio, vidas sociales más ricas, mayor participación democrática y un medio ambiente resiliente. Segundo, porque en un mundo con más limitaciones ecológicas y de recursos, la persecución del crecimiento económico en los países ricos probablemente será a expensas del crecimiento económico de los países en desarrollo, donde sus beneficios son más evidentes.

Por todas estas razones, es hora de que aquellos que viven en economías avanzadas consideren la posibilidad de apañárselas sin crecimiento, y hasta con decrecimiento.

Referencias

- AYRES, R. U. (2008), «Sustainability Economics: Where do we Stand?», *Ecological Economics*, 67(2), pp. 281-310.
- KEYNES, J. M. (1936), *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, Madrid, FCE.
- LAYARD, R. (2005), *Happiness: Lessons from a New Science*, Londres, Penguin.
- MILL, J. S. (1848), *Principios de economía política*, Libro IV, Capítulo VI. Madrid, Síntesis, 2008.
- ROSTOW, W. W. (1960), *Las etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista*, Madrid, MESS, 1993.
- SCHUMPETER, J. (1942), *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Orbis.
- TURNER, G. (2012), «On the Cusp of Global Collapse? Updated Comparison of The Limits to Growth with Historical Data», *GAIA – Ecological Perspectives for Science and Society*, 2, pp. 116–23.
- VICTOR, P. A. (2008), *Managing without Growth*, Cheltenham, RU, Edward Elgar.

14. CUIDADO

Giacomo D'Alisa*, Marco Deriu** y Federico Demaria*

El cuidado es la acción diaria desarrollada por los seres humanos para su propio bienestar y para el bienestar de su comunidad. Aquí, comunidad hace referencia al conjunto de personas del ámbito próximo y con las que cada ser humano convive, como la familia, los amigos o los vecinos. En estos campos de relaciones, así como en la sociedad en su totalidad, se destina una gran cantidad de trabajo al mantenimiento, la reproducción y el disfrute de las relaciones humanas. Trabajo no remunerado es el término utilizado por la **economía feminista** para definir el trabajo gratuito destinado a tales tareas. Durante años, las feministas han denunciado la infravaloración del trabajo relativo a la atención corporal y personal, y la correspondiente subestimación de las personas encargadas de llevarlo a cabo, es decir, las mujeres (Jochimsen y Knobloch, 1997). Las feministas continúan resaltando el papel esencial que tiene el cuidado para el bienestar de los seres humanos. Esto no es solo porque este trabajo no remunerado supera la cantidad total del trabajo remunerado que se realiza en el ámbito del mercado (Picchio, 2003), sino sobre todo porque el cuidado es fundamental para mantener la integridad mental, física y relacional de todas y cada uno de los seres humanos.

Sin embargo, las tendencias dominantes dentro del pensamiento político y económico ocultan este flujo de horas y energías dedicadas al sustento, la reproducción y las relaciones, porque no son objetivos determinantes para

* Recerca i Decreciment e ICTA (Institut de Ciència i Tecnologia Ambientals), Universitat de Barcelona.

** Facultad de Artes, Literatura, Historia y Estudios Sociales, Universidad de Parma.

la productividad; la única variable que, en teoría, las sociedades capitalistas tienen en cuenta para la remuneración del trabajo.

Históricamente ha habido sólidas conexiones entre la distribución del trabajo de cuidado y la distribución del poder a través de las jerarquías de género, clase y etnicidad. Las ecofeministas han demostrado estas conexiones y la magnitud del tiempo de cuidado que necesita un hombre para vender cada día su trabajo productivo en el mercado. Las feministas critican la fuerza de trabajo viril masculina, que las invisibiliza y transfiere los costes de producción a las mujeres y a la naturaleza.

Las jerarquías, los conflictos y las formas de dominación se vuelven visibles cuando yuxtaponemos el tiempo de producción (por «hombres productivos») con el tiempo de reproducción biológica asignado a las mujeres. El imaginario económico contemporáneo define al tiempo como un recurso escaso que debe ser asignado eficientemente, teniendo en cuenta los costes y las oportunidades. En cambio, en los ámbitos de la economía doméstica y del cuidado, el uso del tiempo no está centrado en la eficiencia, sino que se atiene al ritmo de vida. La crítica feminista considera el tiempo cronológico de producción como algo desligado del tiempo ecológico de las estaciones y de la regeneración de los ecosistemas, así como del tiempo biológico de la reproducción (ver **bioeconomía**). El tiempo de apoyo emocional y de cuidado está fuertemente condicionado por las necesidades de nutrición y arraigado en el espacio de proximidad (Mellor, 1997).

Bajo el **capitalismo**, donde los mercados están sujetos al imperativo del **crecimiento** constante, parece quedar poco tiempo para dedicar a uno mismo, la familia, los amigos o las actividades cívicas y políticas. Aun así, las relaciones son fundamentales para una vida buena, como enseñaba Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*. Por cierto, Martha Nussbaum (1986) nos recuerda que, según Aristóteles, hay tres relaciones benéficas para el yo: el amor, la amistad y el compromiso político. Estas esferas de la vida constituyen fines en sí mismos y no pueden ser instrumentales; solo pueden ser disfrutadas mediante la reciprocidad. Esta característica las hace especialmente frágiles; una fragilidad que es puesta a prueba por la lógica del beneficio exigida por el mercado. Por ejemplo, el amor como tal solo existe cuando es mutuo; al comprar sexo, únicamente se puede disfrutar de un sustituto del apoyo físico, psicológico y emocional, pero sin duda no de amor. Encargarnos de nuestros propios hijos implica una enorme cantidad de horas; en cambio, pagar la ayuda de una canguro es un sustituto de la crianza de los padres.

El **crecimiento** económico es incapaz de favorecer la **felicidad** que promete a través del aumento de ingresos. La paradoja de Easterlin de-

muestra que a medida que las sociedades se hacen más ricas, los individuos no necesariamente se sienten más felices. La producción y el mercado se expanden constantemente, ocupando los espacios del cuidado, la vida social y la reciprocidad, y conduciendo inevitablemente a la desintegración de las relaciones, a la vez que engendran consecuencias negativas para el bienestar. El cuidado es externalizado fuera de la esfera familiar y dejado en manos del Estado o del mercado (por ejemplo, el cuidado de los niños o de los mayores), corrompiendo su esencia, que es la reciprocidad. Los análisis sobre la felicidad sostienen que una asignación de tiempo que favorezca la vida familiar y la salud (y por ende el cuidado) incrementa el bienestar subjetivo.

En su enérgica defensa de la justicia ambiental y social, los decrecentistas no pueden ignorar la reivindicación feminista de una distribución más justa del trabajo de cuidado; la imposibilidad de suprimir un trabajo tan necesario debe llevarnos a afrontar su redistribución en los ámbitos del género y las clases. En su compromiso por combatir la productividad —la obsesión de la modernidad— los decrecentistas deben tener en cuenta el continuo resurgir de las actividades reproductivas; la atención a los demás es un paso hacia la emancipación de los excesos individuales del ser humano contemporáneo que vive en una sociedad industrializada. Si estos supuestos son ciertos, el interrogante ineludible es ¿cómo sería posible restaurar la dignidad del cuidado en una sociedad de decrecimiento?

Situar al concepto de cuidado en el eje de una sociedad de decrecimiento requiere, primero, una radical reconsideración de las relaciones humanas y de las formas en que estas pueden ajustarse a las necesidades humanas y superar las oposiciones, los dualismos y las jerarquías. Joan Tronto (1993) ha apuntado que el proceso de cuidado consta de cuatro fases:

1. *preocuparse por*: implica la percepción de una necesidad y el reconocimiento, tanto personal como social, de la necesidad de cuidados;
2. *cuidar de*: considerar asumir alguna responsabilidad en relación a la necesidad identificada y encontrar una opción para responder a ella;
3. *brindar cuidados*: implica un compromiso y una tarea concreta para satisfacer las necesidades de atención, y generalmente requiere de una relación directa entre la persona que brinda los cuidados y quien los recibe;
4. *recibir atención*: representa el último movimiento en el que el receptor puede responder demostrando que la atención es sin duda benéfica

para él o ella, o por el contrario, demostrar que el cuidado que se le ofrece le resulta ineficaz o inadecuado.

Tronto muestra que la expresión «hacerse cargo de» a menudo es asociada con los roles masculinos y públicos, y que cuando los hombres «se preocupan por» esto se refiere casi universalmente a cuestiones públicas. Por el contrario, las expresiones «brindar atención» y «recibir atención» son asociadas con las mujeres; y cuando la protagonista es una mujer, la expresión «se preocupa por» hace referencia a personas reales de carne y hueso, en el espacio íntimo y privado. Sin duda esta distinción se basa en el enfoque dualista respecto al cuidado, que es habitual en nuestra sociedad patriarcal. El hombre ocupa la esfera pública con su interés centrado en las cuestiones importantes que la sociedad debe afrontar. La mujer ocupa la esfera privada con sus responsabilidades enfocadas en las necesidades cotidianas de la familia. Dos esferas separadas, predeterminadas jerárquicamente, instauran y refuerzan el poder asimétrico entre el hombre y la mujer. Superar este cisma es una de las grandes responsabilidades en una sociedad de decrecimiento. Esto permitiría a las mujeres manifestar su pasión por el mundo, participando así en la definición pública de aquello por lo que la sociedad debería preocuparse y brindar atención. La superación de este cisma permitiría a los hombres saber qué significa realmente preocuparse por las personas, en términos concretos de inversión de tiempo y carga emocional. De tal modo, los decrecentistas podrían devolver su importancia a la vulnerabilidad de las necesidades físicas y de las personas, situando a estas en el núcleo de la política y de la economía.

Es fácil imaginar por qué el hecho de centrar a la sociedad en torno al cuidado allanaría el camino al decrecimiento. Primero, porque responde a la idea de equidad de género al compartir el trabajo de atención dentro de la esfera de la comunidad, así como de la sociedad en su conjunto. Segundo, porque restablece la importancia que el cuidado tiene en el bienestar del individuo, la familia, el vecindario y la sociedad en general; persuadiría a la gente a trabajar menos y a dedicar menos tiempo a la esfera económica. Como consecuencia de esto, la desigual carga del trabajo de cuidado por parte de inmigrantes (normalmente mujeres) podría también disminuir. Tercero, porque debido a que habría menos horas de trabajo disponibles para el mercado, esto promovería el **reparto del trabajo**, permitiendo que más gente hallase un trabajo remunerado. Por último, aunque no menos importante, trabajar para atenuar la vulnerabilidad de los demás permitiría que todo el mundo experimente su propia vulnerabilidad y reflexione sobre sus características. Sería este un



importante primer paso tendiente a dejar atrás las afirmaciones narcisistas del individuo como guardián ante la debilidad propia o, en otras palabras, abandonar la esencia antropológica que sustenta a la sociedad de crecimiento.

Referencias

- JOCHIMSEN, M. y KNOBLOCH, U. (1997), «Making the Hidden Visible: the Importance of Caring Activities and their Principles for an Economy», *Ecological Economics*, 20, pp. 107-12.
- MELLOR, M. (1997), «Women, Nature and the Social Construction of «Economic Man», *Ecological Economics*, 20(2), 129-40.
- NUSSBAUM, M. (1986), *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, A. Machado Libros (1995).
- PICCHIO A. (ed.) (2003), *Unpaid Work and the Economy. A Gender Analysis of the Standards of Living*, Londres y Nueva York, Routledge.
- TRONTO, Joan (1993), *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, Nueva York, Routledge.





15. DÉPENSE

Onofrio Romano*

El consumo de energía consiste de dos partes. La primera es necesaria para la conservación y la reproducción de la vida. La segunda es utilizada para gastos no productivos: lujo, duelo, guerra, religión, espectáculos, las artes, actividades sexuales perversas. En total, todas estas actividades —definidas como dépense— son fines en sí mismos. Toda sociedad tiene un exceso de energía, definida precisamente como toda aquella energía que no es necesaria para la simple reproducción de la vida.

En un sentido más amplio, que incluye a la naturaleza, dépense indica esa cuota de energía que no puede ser empleada por los organismos vivos, debido a sus propios límites fisiológicos. Esta porción continúa circulando sin un propósito por el medio ambiente hasta que se extingue.

Geoge Bataille introduce esta definición de exceso de energía en su ensayo «La idea de gasto», que apareció por primera vez en *La critique sociale* (1/1933). Como con todos los constructos teóricos de Bataille, los contenidos y contornos de la dépense son flexibles y nunca están definidos en categorías axiomáticas. Existen siete versiones diferentes de este mismo ensayo. Finalmente, Bataille intentó construir un proyecto teórico para una «economía general» partiendo de la noción de dépense. Las primeras versiones fragmentarias de ella aparecieron en los ensayos *L'Économie à la mesure de l'univers* (1946) y *La limite de l'utile* (publicado póstumamente en sus obras completas, 1976). El proyecto vio la luz en el libro *La parte maldita* (1949). Una segunda parte de esta obra apareció con el título *Historia del erotismo* (1957) y

*Facultad de Ciencias Políticas, Universidad de Bari A. Moro.



luego una tercera parte titulada *La souveraineté* (Bataille 1976). Pueden hallarse resonancias con la dépense en los conceptos freudianos de *Vergänglichkeit* (transitoriedad) y el impulso de muerte (Freud, 1990), pero especialmente en el análisis que Marcel Mauss hace del potlach en el *Ensayo sobre el don* (1925). Todas estas obras tratan de una tendencia perturbadora de los seres humanos y las sociedades hacia la pérdida, revirtiendo su supuesta vocación «natural» a autopromoverse.

Desde un marco de referencia antropológico, la energía podría ser redefinida como el combustible de la acción, el combustible que nos impulsa a actuar. A esa porción de energía que un ser viviente emplea para su sustento o para el crecimiento biológico, Bataille la define como «servil». De hecho, el mero sustento biológico puede lograrse destinando solo una porción minúscula del total de energía disponible. El problema básico está relacionado con la energía residual que excede la cuota destinada a ese uso servil. La energía excedente requiere un uso «soberano»; es necesario escoger un destino para el combustible de acción en base al propósito filosófico desde una perspectiva política (Romano, 2014). Es el uso soberano de la energía excedente lo que nos define como «humanos». Los diferentes patrones de uso de la energía excedente caracterizan y distinguen a diferentes tipos de sociedades a través del espacio y del tiempo. El exceso puede ser gastado en sacrificios o festivales, en la guerra o en la paz. La sociedad tibetana, por ejemplo, emplea casi completamente la energía excedente para mantener a una clase específica de monjes.

El encuentro de los humanos con la energía excedente es un momento crucial. En este sentido, la energía excedente es una «parte maldita»: obliga a los seres humanos a poner en cuestión el sentido de la vida y su función en el mundo. El no uso de la energía excedente indicaría la incapacidad de los seres humanos para ejercer su propia libertad. Por esta razón, todas las sociedades humanas han creado formas rituales para la dépense, es decir, formas de destrucción de esa energía que está más allá de la servil.

Estas formas de ritual tienen diferentes grados de sofisticación y responden a funciones diferentes:

- Sirven para humanizar el desperdicio excesivo, sacándolo del dominio de los procesos naturales incontrolados y trayéndolo al ámbito de la cultura y de lo simbólico.
- Liberan energía de la dimensión utilitaria (lo biológico-funcional) para acceder a lo sagrado; de hecho, la destrucción de los objetos tiene como fin destruir su condición servil como cosas útiles, para así reubicarlos en la esfera de lo sagrado (este es el verdadero signifi-

cado del sacrificio: producir cosas sagradas mediante su destrucción ritual).

- Eliminan físicamente la estresante presencia del exceso y, por lo tanto, el llamamiento a ser y a actuar.

El concepto de *dépense* ayuda a identificar un hueco fundamental en la «sociedad del **crecimiento**». ¿Cómo debemos actuar para eliminar el problema de la energía y del exceso? La adoración del momento servil está, de hecho, en los fundamentos de esta sociedad. La modernidad surgió en un contexto de emergencia existencial y de temor por la supervivencia de las especies, desencadenado por una explosión demográfica inesperada (y por lo tanto un aumento de las necesidades sociales) que era incompatible con las capacidades productivas de las comunidades de la época. Este desequilibrio dio como resultado la deconstrucción de las comunidades tradicionales, cuyos códigos simbólicos no les permitían afrontar los nuevos retos. Con el fin de satisfacer sus necesidades no realizadas, los individuos trataron de romper los lazos con sus comunidades y adoptar autónomamente cursos de acción nuevos y más efectivos, orientados al **crecimiento**. Para Europa, Riesman (1950) sitúa este crucial cambio demográfico, y sus consecuencias sociales, en el siglo XVII.

El proceso de individualización privó a las comunidades de su habilidad para gestionar la energía. Esto incluyó a los rituales de *dépense* que quemaban la energía excedente. Todavía marcada por aquella «emergencia original» de supervivencia, la sociedad moderna continúa imparabile con su énfasis por el **crecimiento**. Al convertir en permanente la situación de emergencia original, se elimina el problema de exceso de energía, y así evitamos afrontar el «significado» de la acción. En perpetua búsqueda de la supervivencia (que requiere del crecimiento continuo), nos liberamos del estado de parálisis cuando debemos enfrentarnos a la necesidad de «ser», que surge de la emergencia de energía excedente. En otras palabras, seguir siendo animales nos libera de la fatiga de convertirnos en humanos. Al mismo tiempo, suprimimos a la *dépense* del foro público «oficial». Esta, en cambio, es «privatizada» y ocultada con vergüenza (dado que cualquier actividad «despilfarradora» se vuelve moralmente incompatible con el supuestamente perpetuo estado de emergencia).

A partir de la individualización de la sociedad, los individuos asumen la carga de lo desechado mediante pequeñas compensaciones: desde la sexualidad perversa al alcoholismo, los juegos de azar o el consumo ostentoso; lo que Bataille denominó el «vulgar eructo» de la pequeña burguesía. En la era del crecimiento ya no hay *dépense* suntuosa y colectiva, solo su



disolución privada informalmente consumida. De ahí que las sociedades modernas traten de resolver los problemas de energía con una doble estrategia: primero expanden hasta un nivel sin precedentes su uso servil (por ejemplo, la obsesión por el **crecimiento**), y segundo, privatizan la dépense. Pero esta estrategia resulta inadecuada para la crucial tarea de poner a trabajar la energía disponible. Una gran cantidad de energía permanece sin uso; continúa circulando y estresando a los seres humanos. Al carecer de herramientas para la deliberada y simbólica catástrofe (por ejemplo, la dépense ritual colectiva), los habitantes de las sociedades de **crecimiento** comienzan a soñar y a desear una catástrofe natural «real».

Por lo tanto, la dépense es un concepto clave para teorizar una salida de la sociedad del **crecimiento**. Pese a ello, paradójicamente, no figura entre los pilares epistemológicos de las teorías convencionales sobre el decrecimiento, ni es una fuente de inspiración para el movimiento de los objetores del crecimiento. Esto quizá se deba a que aceptar verdaderamente la dépense implicaría dismantelar un marco cognitivo de la catástrofe y de la escasez, que está en la base del paradigma del decrecimiento. A la luz de la dépense, la amenaza de catástrofe que acecha a las sociedades occidentales es solo un síntoma de la fallida eliminación del excedente de energía. Para los defensores del decrecimiento este es un riesgo «real». El pensamiento decrecentista está, por lo tanto, implícitamente subordinado a la cultura dominante, que justifica la reestructuración neoliberal capitalista. Denuncia una escasez de los recursos necesarios para mantener los actuales estilos de vida y, por cierto, actúa como una mera inversión del problema fundamental de la sociedad de crecimiento. Según Bataille:

Como regla, la existencia *particular* siempre corre el riesgo de sucumbir por falta de recursos. Esto contrasta con la existencia *general*, cuyos recursos son excesivos y para la cual la muerte no tiene significado. Desde el punto de vista *particular*, los problemas se plantean *en primera instancia* por una deficiencia de recursos; pero si uno parte del punto de vista *general*, se plantean *en primera instancia* por un exceso de recursos. (1988: 39)

El ser individualizado está atado por la precaria naturaleza de su existencia y, por lo tanto, obsesionado con el problema de su supervivencia. Al estar aislado, asume una postura fundamentalmente servil y regresa al estado animal, en el que obtener recursos es esencial. El reto del exceso de energía solo se vuelve visible cuando somos capaces de reubicar nuestro punto de vista en un nivel sistémico. Los defensores del decrecimiento no hacen



sino transferir la postura servil típica del sujeto individualizado al sistema general; la complejidad de la humanidad pasa a estar sujeta a «la regla de las necesidades», apuntalada por una lógica utilitaria de la supervivencia. El punto de vista individual, que enfatiza la insuficiencia de recursos, pasa a ser aplicado al colectivo general.

Como resultado, la teoría del decrecimiento corre el riesgo de reanimar y dar un nuevo impulso al precepto básico de la economía, es decir, el principio de escasez. Corre el riesgo de imitar el mito del crecimiento al utilizar el mismo imaginario desde un punto de vista opuesto, un imaginario que implica la utilización de toda la energía en circulación para la preservación de la existencia, esta vez en torno a estilos de vida «virtuosos» y técnicas eficientes. El proyecto del decrecimiento podría ganar un mayor aliento y resultar más atractivo si enfatizase su interés a favor de la construcción colectiva de significado en la vida y la recuperación de la soberanía política. Esta es la única forma en que nosotros, modernos, podemos afrontar el reto de la energía excedente.

Referencias

- BATAILLE, G. (1933), «La notion de dépense», *La Critique Sociale*, 1, p. 7.
- (1946), «L'Économie à la mesure de l'univers», en *Œuvres complètes* (1976), vol. 7, París, Gallimard.
- (1949), «La Part maudite», en *Œuvres complètes* (1976), vol. 7. París, Gallimard.
- (1957), «Histoire de l'érotisme», en *Œuvres complètes* (1976), vol. 8, París, Gallimard. [Versión en castellano: *La parte maldita*, Barcelona, Icaria.]
- (1976), *Oeuvres complètes*, Tome VIII, París, Gallimard.
- (1988,) *The accursed share. An essay on general economy vol. I Consumption*, Nueva York, Zone Books.
- FREUD, S. (1990), *Beyond the pleasure principle*, Nueva York, W. W. Norton & Company.
- RIESMAN, D. (1950), *The lonely crowd*, New Haven, Yale University Press.
- ROMANO, O. (2014,) *The sociology of knowledge in a time of crises. Challenging the phantom of liberty*, Londres & Nueva York, Routledge.

16. DESASTRE, PEDAGOGÍA DEL

Serge Latouche*

Denis de Rougemont, uno de los pioneros del ecologismo, escribió en 1977:

Siento que están llegando una serie de desastres creados gracias a nuestros diligentes aunque inconscientes esfuerzos. Sí son lo suficientemente grandes para despertar al mundo, pero no lo suficiente para destruirlo todo, los llamaría experiencias de aprendizaje, las únicas capaces de superar nuestra inercia. (Rougemont citado en Partant, 1979)

La idea de Partant expresada en esta cita, basada en el popular concepto de que la experiencia aporta lecciones, es tan asombrosamente radical como fatalista. Al mismo tiempo, deberíamos dudar de su efectividad. No obstante, con la publicación del libro de Jean-Pierre Dupuy, *Por un catastrofismo ilustrado* (2002), ha experimentado un renacimiento.

Los diccionarios definen los desastres como un infortunio repentino y funesto que le acontece a una persona o a la gente. Un ejemplo de desastre podría ser un accidente que causa la muerte de muchas personas: un desastre ferroviario o aéreo. Literalmente esto podría ser «un acontecimiento decisivo que genera una tragedia». Las catástrofes o desastres que aquí nos conciernen son las del Antropoceno, es decir, aquellas generadas por la dinámica de un sistema complejo, la biosfera, en coevolución con la actividad humana y alterado por ella: Chernobil o Fukushima, pero también el cambio climático o el colapso de la biodiversidad. Para lograr la descolonización del **imaginario** que se necesita para alterar este rum-

* Facultad de Derecho, Economía y Gestión Jean Monnet, Université Paris-Sud

bo fatal en el que nos hallamos, difícilmente podremos ayudarnos con tales «lecciones de desastre». Sin embargo, François Partant, gurú de las alternativas en Francia y precursor del decrecimiento, contaba con tales amenazas como un «empuje» para salir de la locura de la sociedad productivista. No es casual que titulase uno de sus libros, provocativamente, *¡Que la crisis se agrave!* En este libro de 1978 Partant argumentaba que una crisis profunda sería la única manera de evitar la autodestrucción de la humanidad.

¿Es esta una visión catastrofista? Los adoradores del progreso inmediatamente acusan de pesimista a cualquiera que reflexione sobre los peligros que amenazan a nuestra civilización. Ciertamente es que la pedagogía del desastre surgió en el transcurso de los debates sobre el apocalipsis nuclear, después de la experiencia de las primeras bombas atómicas. Pienso aquí especialmente en los libros de Karl Jaspers o Gunther Anders. También tiene relación con la tesis del colapso, un tema popularizado por Jared Diamond (2005), pero ya desarrollada veinte años antes por Joseph Tainter (1988). Según Diamond, una civilización desaparece cuando destruye su medio ambiente sin ser capaz de adaptarse a la nueva situación. Para Tainter, las sociedades complejas tienden a colapsar porque sus estrategias para obtener energía están sujetas a la ley de los rendimientos decrecientes.

La pedagogía del desastre está en línea con la «heurística del temor» del filósofo Hans Jonas, según la cual «es mejor prestar oídos a la profecía del infortunio que a la de la felicidad» (1990: 54). Jonas no pretende masoquistamente experimentar el apocalipsis, sino repelerlo. La suya es una alternativa al optimismo suicida de «la política del avestruz». Es este dichoso (y pasivo) optimismo el que nos conducirá con mayor certeza al desastre que cualquier otra actitud ante una catástrofe en ciernes.

En esto, la pedagogía del desastre está más cerca de los recientes análisis del filósofo Jean-Pierre Dupuy. ¿Acaso no participa él en una pedagogía del desastre? Dupuy se refiere a Hans Jonas otorgándole a su catastrofismo una función educativa. No obstante, según su concepción, no es la catástrofe lo que enseña, es su anticipación. Dupuy propone un *método* de gobernanza para los tecnócratas, una experiencia de pensamiento sugiriendo precaución ante los grandes riesgos tecnológicos, especialmente el riesgo nuclear. Esta pedagogía del desastre pretende evitar lo irreparable y, en particular, prevenir un colapso o la catástrofe final. Ninguno de estos enfoques manifiesta un deseo de lo peor. Ambos intentan evitarlo. El primero está basado en la experiencia y en el shock experimentado como crisis de advertencia, mientras que el segundo quiere obviarlas.

Es natural preguntarse si las lecciones de una experiencia trágica, como lo ocurrido en Fukushima, son verdaderamente útiles. Naomi Klein, en su famoso libro *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre* (2007) sostiene una postura radicalmente opuesta a la del desastre benéfico. Según ella, la oligarquía neoliberal y neoconservadora saca ventaja de los desastres, o los provoca, para imponer sus soluciones, que son desastrosas para las clases bajas pero beneficiosas, a corto plazo, para las multinacionales. Su libro comienza con la devastación de Luisiana por el huracán Katrina y la calamitosa gestión del desastre por parte de la administración Bush: destrucción del sistema de escuelas públicas, exclusión urbana de los pobres, especulación desenfrenada en la reconstrucción. Muchos otros ejemplos, desde el 11-S hasta la guerra en Iraq, son analizados en su libro y refuerzan un argumento muy convincente.

De hecho, las dos tesis, la pedagogía del desastre y la explotación de los desastres para lograr beneficios, no se excluyen mutuamente. La razón no es que la humanidad necesite volverse más sabia. El punto es que la oligarquía capitalista debe ser desarmada y neutralizada. Dependiendo del contexto, en algunos casos los lobbies prevalecerán ante los desastres; en otros, la presión de la gente puede lograr imponer soluciones que protejan la vida y cambios contrarios a los deseos de dichos lobbies.

Referencias

- DIAMOND, Jared (2005), *Colapso: por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*, Barcelona, Debate.
- DUPUY, J-P. (2002), *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, París, Seuil.
- JONAS, H. (1990), *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995.
- KLEIN, N. (2007) *La doctrina del shock: el auge del capitalismo del desastre*, Barcelona, Paidós.
- PARTANT, F. (1978), *Que la crise s'aggrave!*, París, Parangon.
- TAINTER, J. (1988), *The Collapse of Complex Societies*, Cambridge, Cambridge University Press.

17. DESMATERIALIZACIÓN

Sylvia Lorek*

El término «desmaterialización» hace referencia a una reducción (de hecho, a una tremenda reducción) de la cantidad de materiales utilizados para satisfacer las necesidades de producción y consumo de nuestro planeta. La desmaterialización indica cuánto debe decrecer nuestro **metabolismo** social. La desmaterialización es una estrategia orientada a los insumos que, contrariamente a las tradicionales medidas de «final del proceso», pretende afrontar los problemas ambientales en su origen. El concepto de desmaterialización sostiene que los actuales problemas ambientales (tales como el cambio climático y la pérdida de biodiversidad) están estrechamente vinculados al volumen de materiales y energía utilizados para la producción de bienes y servicios: si los insumos decrecen, también decrecerá el impacto ambiental general.

La desmaterialización está también planteada como una respuesta al hecho de que la disponibilidad de recursos no renovables está llegando a su fin y que algunos recursos renovables importantes, como la pesca y la madera, muestran tasas de consumo superiores a la tasa de reproducción. Veamos algunos datos indicativos:

- La extracción de petróleo crudo «convencional» alcanzó su cénit en 2006; la mayoría de los principales yacimientos fueron descubiertos en la década de 1960 y su rendimiento está disminuyendo entre 4 y 6 por ciento cada año (y el «nuevo» petróleo no podrá sustituirlo) (ver **cénit del petróleo**).

* Sustainable Europe Research Institute.

- Ya en 2008 se constató que 63 de los 89 recursos no renovables que permiten la existencia de nuestra sociedad industrial de alta tecnología habían comenzado a escasear a escala mundial.
- El 82 por ciento de las poblaciones controladas de peces estaban siendo plenamente explotadas o sobreexplotadas en 2008 (un 32 por ciento era sobreexplotado, en comparación con el 10 por ciento en la década de 1970).
- El 30 por ciento de las tierras arables del planeta se han vuelto improductivas; la erosión del suelo/degradación continúan a un ritmo entre 10 y 40 veces mayor que el de la reposición natural.

La desmaterialización es utilizada con frecuencia en relación al término desacoplamiento y se la confunde con él. El desacoplamiento de recursos significa reducir la tasa de uso de un recurso por unidad de actividad económica medida por el PIB. Generalmente, el desacoplamiento se refiere a la economía y sus actividades, mientras que la desmaterialización toma como punto de referencia a las capacidades del planeta y sus limitaciones. Existe una distinción general entre desacoplamiento relativo y absoluto. El desacoplamiento relativo se consigue cuando el uso de recursos crece menos que el PIB. El desacoplamiento absoluto significa que la economía crece pero el uso de recursos se mantiene estable o decrece. La desmaterialización, como aquí la definimos, equivaldría a un desacoplamiento absoluto, por ejemplo, una reducción absoluta en el uso de materiales y carbono. La posibilidad de un desacoplamiento absoluto es mencionada con frecuencia, por ejemplo, en los cálculos de un declive de «Factor 4» o de «Factor 10» en la intensidad de materiales y carbono de una economía.

Semejantes declives en el uso de recursos son los que sus defensores esperan lograr mediante un aumento significativo de la productividad, que compensaría cualquier aumento en el consumo de recursos debido al **crecimiento** económico. Las estrategias para lograr un desacoplamiento absoluto incluyen una variedad de enfoques, como el desarrollo de nuevos materiales y tecnologías, estándares en la productividad de recursos en la construcción, mayor durabilidad y reciclaje de bienes, y nuevos «estilos de vida extensivos en recursos». Tales avances requieren medidas políticas específicas, como el fomento de la investigación y del desarrollo, promover las compras públicas ecoeficientes y un apoyo activo al establecimiento de mercados de productos y servicios desmaterializados. Otras propuestas habituales entre los defensores del desacoplamiento son la internalización de los costes ambientales externos, especialmente mediante instrumentos

basados en el mercado tales como los impuestos sobre la energía o sobre las materias primas.

Algunas naciones, como Alemania o Estados Unidos, proclaman haber alcanzado un desacoplamiento absoluto de sus economías (por ejemplo, estabilizando el uso de recursos a pesar del crecimiento del PIB) como resultado de sus programas de eficiencia de los recursos. En realidad, el consumo de materiales y de carbono en estos países ha aumentado; solo que dicho consumo tiene lugar en los países de los cuales importan cada vez más bienes materiales.

La impresión de un desacoplamiento absoluto es resultado de la forma en que el flujo de materiales es contabilizado. Actualmente se está produciendo una transformación a escala mundial, por medio de la cual las economías desarrolladas sustituyen la extracción y el procesamiento de materiales nacionales, así como los procesos de producción, mediante la importación de recursos materiales incorporados provenientes de países en desarrollo y emergentes (Peters et al., 2011). Esto plantea la cuestión de la **justicia ambiental**. En lo concerniente al equilibrio del comercio físico entre regiones, Europa es el principal beneficiario de este desplazamiento, mientras que Australia y América Latina son los grandes receptores de la carga ambiental. Es debido a este cambio que en Europa se ha creado la impresión de un desacoplamiento absoluto.

Para enriquecer su información sobre el uso de materias primas, la Agencia Europea del Medio Ambiente ha desarrollado programas que calculan el uso de materiales de una economía no en base a la producción, sino al consumo. Esto significa contabilizar el total de material requerido (TMR) en todos los productos finales consumidos a lo largo de toda la cadena de producción, incluyendo las inversiones en maquinaria y también en infraestructuras (Agencia Europea del Medio Ambiente 2013).

La mayoría de países, sin embargo, muestran un desacoplamiento relativo, que implica que el consumo material continúa creciendo pero a un ritmo más lento que el rendimiento económico. A escala mundial, la productividad material aumentó un 37 por ciento entre 1980 y 2008. El PIB creció el 147 por ciento, mientras que el consumo de materias primas «solo» aumentó el 79 por ciento. Tal desacoplamiento relativo, no obstante, implicó una tremenda materialización de la economía mundial. Por ejemplo, durante ese mismo período, el uso global de biomasa aumentó el 35 por ciento, la extracción de minerales el 133 por ciento, los combustibles fósiles el 60 por ciento y los metales el 89 por ciento. Las emisiones de gases de efecto invernadero aumentaron el 42 por ciento (Dittrich et al., 2012).

Las soluciones tecnológicas y basadas en el mercado, reivindicadas por los promotores del desacoplamiento, continúan estando muy lejos de lo adecuado ante la magnitud de los retos futuros si la población y los ingresos continúan aumentando. La escala de acción que implica un crecimiento continuado resulta abrumadora. En un mundo con 9.000 millones de habitantes, todos ellos aspirando al estilo de vida occidental, la intensidad de carbono de cada dólar de producción debería ser al menos 130 veces menor en 2050 de lo que actualmente es, si es que pretendemos no pasar de las 350 ppm (partes por millón) de carbono que los científicos dan como límite necesario para evitar cambios climáticos extremos. A finales de siglo, la actividad económica necesitará estar absorbiendo carbono de la atmósfera, no emitiéndolo. Esto se torna más difícil todavía si se considera la **Paradoja de Jevons** y la posibilidad de que el dinero ahorrado mediante la eficiencia se gaste en otros bienes intensivos en materias primas o energía. Los beneficios de la eficiencia podrían conducir a un mayor, en lugar de menor, uso de los recursos.

En este contexto, mecanismos más apropiados para la desmaterialización absoluta sería poner límites de carbono y de recursos, puesto que estos reducen la posibilidad de «filtraciones» y rebotes (ver coalición para limitar el uso de recursos, la Resource Cap Coalition). La intención de los acuerdos sobre límites es concretar una reducción absoluta en el uso de recursos mediante asignaciones de recursos que vayan disminuyendo progresivamente con los años. Esto podría transformar constantemente los patrones de producción y consumo, y demostrar su validez para incentivar las innovaciones en pos de productos y servicios con bajos insumos de materiales. Un límite al uso de recursos bien planificado podría también contribuir a relocalizar la economía con ciclos económicos más cortos y una mayor autosuficiencia, favoreciendo así iniciativas mencionadas en este libro, tales como las **nowtopías**, los **huertos urbanos** o el **neorruralismo**.

Ajustes leves dentro del sistema no serán suficientes para promover las radicales reducciones en el uso de materias primas y carbono que son necesarias, según el principio de precaución, para permanecer dentro de los límites de estabilidad del planeta. La desmaterialización es poco probable en una economía que continúa creciendo. En su lugar, es necesario un decrecimiento sustancial para reducir nuestro **metabolismo** social hasta un nivel sostenible en **estado estacionario**. Los límites al uso de recursos son una vía políticamente aprobada para favorecer tal decrecimiento.

Referencias

- CLUGSTON, C. (2012), *Scarcity – humanity's final chapter?*, Port Charlotte, Booklocker.
- DITTRICH, M., GILJUM, S., LUTTER, S. y POLZIN, C. (2012), *Green economies around the world? – Implications for resource use for development and the environment*, Viena, SERI.
- AGENCIA EUROPEA DEL MEDIO AMBIENTE (2013), «Environmental pressures from European consumption and production», *EEA Technical Report No 2/2013*, Copenhagen.
- PETERS, G. P., MINX, J. C. WEBER, C. L. y EDENHOFER, O. (2011), «Growth in emission transfers via international trade from 1990 to 2008», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 108(21), pp. 8903-8.

18. DESPOLITIZACIÓN («LO POLÍTICO»)

Erik Swyngedouw*

«Lo político» es el disputado terreno público donde compiten diferentes reflexiones de posibles órdenes socioecológicos sobre la institucionalización simbólica y material de tales visiones. De hecho, el terreno de la lucha por futuros político-ecológicos, un ámbito que permite visibilizar y percibir las heterogéneas perspectivas y deseos que atraviesan el cuerpo social, y cómo alcanzarlos, es precisamente lo que constituye la esfera de «lo político». Por lo tanto, lo político hace referencia a un espacio público ampliamente compartido, a una idea de vivida en común, y que indica la ausencia de un punto fundacional o esencial (en la naturaleza, lo social, la ciencia, lo cultural o en la filosofía política) sobre la que sustentar un sistema de gobierno o una sociedad. Lo político es un dominio inmanente de práctica agonística.

Una política transformadora orientada al decrecimiento, por lo tanto, requiere formas específicas de politización adecuadas a la situación en que hoy se encuentra el mundo.

Sin embargo, mientras la visión normativa de la necesidad del «decrecimiento» fundamenta sus demandas en el análisis de los desequilibrios energéticos entrópicos de los metabolismos de la naturaleza típicos del capitalismo, y en las desigualdades y conflictos socioecológicos inherentes a estos procesos, la transición de un «crecimiento» a un «decrecimiento» basado en configuraciones socioecológicas deberá ampliar su interés por los argumentos «científicos» y sociales para incluir también a lo político.

* Facultad de Geografía, Escuela de Medio Ambiente, Educación y Desarrollo, Universidad de Manchester.

Considero que la política y el diseño de políticas, contrariamente a lo político, hacen referencia a los juegos de poder entre actores políticos y las cotidianas coreografías de negociar, formular e implementar reglas y prácticas dentro de una determinada configuración institucional y procedimental en la que los individuos y grupos persiguen sus intereses. La política, entonces, mediante las instituciones y tecnologías de gobierno, y mediante las tácticas, estrategias y relaciones de poder vinculadas a la intermediación en los conflictos y a la promoción de los intereses partidistas, instituye la sociedad y le concede alguna forma (inestable) y una coherencia temporal.

La política como gestión pública contrasta con lo político como esfera de disputas y luchas agonísticas por los ambientes en los que deseamos habitar y por cómo generarlos. Hay una tendencia por parte de la primera de suturar, y en última instancia rechazar o excluir a lo político. Este proceso está caracterizado por una colonización de lo político por la política o la sublimación de lo político reemplazándolo con la «comunidad» (como una imaginada unidad total), un imaginario sociológico particular de «el pueblo» (como nación, grupo étnico u otra categoría social), «organización», «gestión», o «buena gobernanza». En el actual clima neoliberal despolitizador, la gestión pública de las cosas y las personas está hegemonícamente articulada en torno a la aceptación de la necesidad del **crecimiento económico** —la incontestable movilización de relaciones y fuerzas del mercado como el único modo posible de acceder, transformar y distribuir a la naturaleza (transformada)— y del **capitalismo** como la única forma razonable y posible de organización del metabolismo socio-natural. Esta exclusión de lo político en términos de reconocer al menos la legitimidad de las voces y posiciones disidentes constituye un proceso de despolitización. En otras palabras, la despolitización toma la forma de un dominio cada vez mayor por parte de una serie de estructuras de gobernanza, gerenciales y técnicas, interrelacionadas y tendientes a mantener y favorecer el crecimiento, entendido este como la acumulación ininterrumpida de riqueza económica (ver Swyngedouw, 2011). Por ejemplo, la preocupación ecológica hoy dominante es aquella por la cual el desarrollo sostenible se centra fundamentalmente en la movilización de configuraciones técnicas e institucionales, como el protocolo de Kioto para mitigar el cambio climático, cuya finalidad es compatibilizar los intereses ecológicos con una economía capitalista basada en el crecimiento «de modo que nada tenga realmente que cambiar» (Swyngedouw, 2010: 222). El marco general del **crecimiento** neoliberal es, en sí mismo, incuestionable. Consideremos, por ejemplo, cómo la

crisis post 2008 fue gestionada coordinadamente por las élites nacionales e internacionales de forma que permitiese la supervivencia, y en última instancia el fortalecimiento, del proceso de acumulación y la recuperación del **crecimiento económico**. Es precisamente esta condición que rechaza, o más bien impide, la aparición agonística de voces disidentes o de visiones alternativas, que muchos han llegado a identificar como formas postdemocráticas para la gestión del orden existente. Es este un proceso marcado por el doble imperativo de la despolitización de la economía (por ejemplo, el **capitalismo** neoliberal no puede ser cuestionado dentro de los actuales parámetros de la política dominante) y de la economización de la política (por ejemplo, condicionar todos los dominios de interés público a las reglas del mercado y al cálculo económico).

Por lo tanto, el desafío para una politización del decrecimiento consiste en pensar y llevar a la práctica un resurgimiento de lo político en una época de despolitización postdemocrática. Lo político no puede ser suprimido indefinidamente. Regresa invariablemente como una práctica inmanente que gira en torno a los tropos de la emergencia, la insurrección, la igualdad y la escenificación de un ser-en-común igualitario. El resurgimiento de lo político se desarrolla mediante un procedimiento de interrupción en el estado de la situación: un disturbio, una rebelión, una insurgencia, o la escenificación politizada de nuevas prácticas de ser-en-común. Siempre es algo específico, concreto, particular, pero se presenta como una condensación metafórica de lo universal. Este procedimiento implica la producción de nuevo material igualitario y de espacialidades socioecológicas discursivas dentro y a través de las espacialidades existentes en el orden actual. Reivindica al disenso como la base de la política, y opera mediante la (re)apropiación del espacio y la producción de nuevas cualidades y relaciones socioecológicas (Wilson y Swyngedouw, 2014).

Pueden encontrarse ejemplos de tales formas emergentes de repolitización embrionaria en el multicolor activismo insurgente y en las múltiples manifestaciones de descontento radical, como los **Indignados** en España, el movimiento **Occupy!** y toda la gama de variadas insurgencias, así como en el incipiente movimiento por el decrecimiento y otras diversas movilizaciones de activistas articuladas en torno a sensibilidades más equitativas, socialmente inclusivas y ecológicamente más adecuadas. Lo que caracteriza a estos vacilantes regresos de «lo político» es precisamente que estos movimientos operan fuera de las coordenadas de la política (democrática o cualquier otra) realmente existente. En otras palabras, la politización opera, como sostiene Miguel Abensour, a una distancia del Estado. Más aún, las reivindicaciones y demandas expresadas por estos nuevos agentes

políticos representan una defensa de la igualdad en un contexto en el que predominan las condiciones socioecológicas desiguales.

En tal contexto de despolitización neoliberal, una repolitización de los asuntos socioecológicos requiere ideas urgentes y estratégicas. Primero, en lugar de adherirse a la obsesión postmoderna con la política identitaria y celebrar la diversidad de posibles modos de ser, o celebrar la micropolítica de las resistencias dispersas y de las prácticas alternativas individualizadas, es importante poner en primer plano la división y la exclusión, y enfatizar «el acto político» y la fidelidad a un procedimiento de veracidad política, que exige tomar partido al mismo tiempo que se aspira a la universalización. Esto último hace referencia a un proceso de politización al cual todo el mundo esté invitado (por más que no todos aceptarán la invitación). Las actuaciones insurgentes igualitarias, para ser efectivas, han de transgredir el tipo de actos que reivindican la «resistencia» como medida positiva. El acto de resistencia («Tengo que resistirme al proceso de, digamos, el crecimiento ilimitado, la neoliberalización, la globalización o el **capitalismo**, porque de otro modo la ciudad, el mundo, el medio ambiente o los pobres sufrirán») solo responde al llamamiento del poder con su disfraz postdemocrático. En realidad se nos invita a actuar de modo resistente, pero el orden policial permanece intacto. La política entendida meramente como rituales de resistencia está condenada a fracasar políticamente. La resistencia y la promoción del conflicto, como horizonte último de muchos movimientos sociales, se han convertido en un subterfugio que oculta lo que verdaderamente está en juego, es decir, el inicio de un orden socioecológico y postcapitalista diferente.

Por lo tanto, como segunda estrategia, es necesario volver la atención a las modalidades de repolitización. La repolitización, como una intervención en el estado de la situación que transforma y transgrede los órdenes simbólicos de la condición existente, señala un cambio de la antigua a una nueva situación, una que ya no puede ser pensada en los términos de los viejos encuadres simbólicos. La politización, entonces, implica adoptar prácticas que estén más allá del orden simbólico del contexto postdemocrático actual y, por lo tanto, requerirá la transformación del orden existente para permitir que la simbolización acontezca. Las fases politizadoras más prometedoras del movimiento por el decrecimiento consisten precisamente en apuntalar y favorecer tales tácticas.

Tercero, la respuesta adecuada al requerimiento (de las élites) de pasar a la acción, diseñar lo nuevo, ser creativos (en un sentido neoliberal), o ser diferentes, es negarse a actuar. Cada tanto, la población es invitada a

actuar de determinadas maneras, ya sea reciclando los desechos o reduciendo la huella ecológica, alimentando así el mito de que tales prácticas individualizadas de los consumidores impulsarán al orden socioecológico en una dirección más equitativa y ecológicamente sensible, mientras que en realidad de este modo se consigue que nada cambie. La mencionada negación a actuar es también una invitación a pensar o, mejor dicho, volver a pensar. Queda la urgente tarea que requiere crear nuevos **imaginarios** y fantasías igualitarias, y la resurrección del ideario emancipatorio que ha sido censurado, borrado, interrumpido.

Todo esto se centra en repensar políticamente la igualdad, es decir, pensar la igualdad no como un concepto o procedimiento sociológicamente verificable que permite abrir una escena política que solucionará las desigualdades observadas (utópica/normativa/moral) en algún momento de un utópico futuro, sino como la condición axiomáticamente dada y presupuesta, además de contingente, de lo político democrático; la igualdad aparece en su escenificación performativa. Se debería insistir en la igualdad de todos y cada uno en cuanto a su capacidad para tomar parte activa en la producción de vida-en-común de un modo igualitario y libre. Lograr tal cosa exige, principalmente, la radical politización de los modos en que organizamos el acceso, la transformación y la distribución de los bienes y servicios socioecológicos. Sin duda, trascender las fantasías consensuales de las élites requiere del coraje intelectual y político para imaginar radicalmente la producción colectiva de espacialidades socioecológicas comunes y equitativas. También exige la inauguración de nuevas trayectorias políticas para vivir la vida-en-común y, más importante aún, el valor para elegir, tomar partido, declarar fidelidad a las prácticas *igualitarias* ya prefiguradas en algunos de los lugares-momentos, que caracterizan a los panoramas políticos emergentes, de los cuales el movimiento por el decrecimiento es parte integral. En este sentido, debemos recuperar las prácticas *igualitarias* como algo extremadamente necesario en el momento actual. Sin lugar a dudas, el decrecimiento y la democratización igualitaria están, por necesidad, interconectados.

Referencias

- ABENSOUR, M. (1998), *La democracia contra el estado*, Buenos Aires, Colihue.
- BADIOU, A. (2012), *El despertar de la historia*, Madrid/Buenos Aires, Clave intelectual.



ERIK SWYNGEDOUW

- RANCIÈRE, J. (1996), *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- SWYNGEDOUW, E. (2010), «Trouble with Nature: Ecology as the New Opium for the People», en Hillier, J. y P. Healey (eds.), *Conceptual Challenges for Planning Theory*, Farnham, Aldershot.
- SWYNGEDOUW, E. (2011), «Interrogating Post-Democracy: Reclaiming Egalitarian Political Spaces», *Political Geography*, 30, 370-80.
- WILSON, J. y E. SWYNGEDOUW (2014), *The Post-Political and its Discontents: Spaces of Depoliticization, Specters of Radical Politics*, Edimburgo, Edinburgh University Press.



19. EMERGÍA

Sergio Ulgiati*

La emergía, definida como la cantidad total de energía (habitualmente de tipo solar) que es invertida directa e indirectamente por el medio ambiente en un determinado proceso, fue sugerida como una medida científica de la función de la biosfera como sustentadora de los procesos vitales en la Tierra (Odum, 1988, 1996). Dentro de la perspectiva «del lado del dominante», el «valor» de un recurso depende del esfuerzo que es desplegado por la naturaleza para su generación, y su procesamiento por la sociedad, durante un proceso evolutivo de «prueba y error» que asegura la optimización de un ciclo de recursos. Las teorías económicas ortodoxas abordan el concepto de valor en términos monetarios (predisposición a pagar, es decir, un valor del lado del usuario), mientras que el valor basado en la emergía está relacionado con la cantidad de recursos primarios (energía solar, calor geotermal, etc.) invertidos por la naturaleza en su generación y en ciclos sostenibles (la generación de petróleo y la absorción de las emisiones de dióxido de carbono requieren la misma actividad fotosintética, independientemente de cuánto estemos dispuestos a pagar por un barril de petróleo: valor del lado del suministro). El método de cálculo de la emergía es, por lo tanto, una técnica de evaluación cuantitativa que determina el valor medioambiental de recursos, servicios, mercancías y almacenes —sean o no comercializados— en unidades comunes de energía solar acumulativa (*sej*, julios solares equivalentes) requeridas para hacer un producto o servicio determinado.

* Departamento de ciencias para el medioambiente, Universidad Parthenope de Nápoles, Italia.

La radiación solar, la energía potencial gravitacional y el calor de las profundidades de la Tierra son las fuerzas impulsoras que permiten a la biosfera desarrollarse y funcionar, alimentando los ciclos de materia e información. Es mediante tales ciclos que los sistemas logran mantenerse más allá del equilibrio termodinámico, flexible y vital (por ejemplo, el ciclo del carbono: los árboles generan hojas a partir del dióxido de carbono mediante la fotosíntesis; las hojas muertas se degradan en la tierra y crean materia orgánica superficial, que a su vez es metabolizada por los microorganismos y vuelve a convertirse en CO_2). Tales ciclos son aplicables al agua, al nitrógeno, al fósforo y a todos los componentes de los ecosistemas, en todas las escalas y plazos de retorno). La emergía no es energía; utiliza las energías impulsoras como una medida del apoyo medioambiental a los procesos; la contabilidad de la emergía incluye energía y recursos minerales, tiempo, y servicios de los ecosistemas. Al concentrar minerales en la corteza de la tierra, y mediante la circulación del aire, el agua y los nutrientes, los flujos medioambientales de radiación solar, el potencial gravitacional y el calor de las profundidades generan y mantienen en funcionamiento los sistemas que soportan la vida, dentro de los cuales los organismos, las especies, las poblaciones y las comunidades interactúan y se desarrollan a lo largo del tiempo. Los ecosistemas sostenidos por estas fuerzas impulsoras medioambientales proporcionan servicios directos a todas las especies, además de contribuir a la gestación de almacenes de recursos para su uso futuro: a) almacenes de renovación— lenta como los de aguas subterráneas, el mantillo de los suelos, la biomasa permanente y la biodiversidad; b) almacenes no renovables como los de combustibles fósiles y minerales (los términos «renovación lenta» y «no renovable» están en relación al período de vida de las sociedades humanas).

El procedimiento de la emergía contabiliza las entradas de recursos, les asigna factores de calidad de suministro (denominados *transformidades* o Valores en Unidades de Emergía, UEV) basados en su función y los costes dentro de la dinámica medioambiental, y genera indicadores que vinculan el desempeño económico, la disponibilidad del recurso, la integridad medioambiental y los productos finales. Un conjunto de índices y coeficientes de desempeño puede ser introducido adecuadamente para contabilizar las diferentes características en la evolución de un proceso o sistema: recursos locales *versus* recursos externos, renovables *versus* no renovables, eficiente *versus* ineficiente, disperso *versus* concentrado, balanza comercial basada en recursos *versus* basada en dinero, estático *versus* dinámico, entre muchas otras. Por ejemplo, el método de la emergía contabiliza el comercio de recursos en términos de su coste ambiental



incorporado, no en términos de su valor monetario (como es el caso con los términos económicos del comercio): aun cuando la balanza económica esté aproximadamente equilibrada, la balanza ambiental puede no estarlo; los países en desarrollo que exportan materias primas a cambio de dinero pierden riqueza ecológica y potencial de trabajo, que podrían haber sido utilizados en el país para apuntalar sus economías. Habitualmente tales pérdidas no son compensadas por la emergía equivalente al dinero recibido (por ejemplo, el valor de emergía de la pequeña cantidad de productos manufacturados adquiridos en los mercados internacionales utilizando ese dinero).

Las actividades económicas liberan nuevos flujos y crean nuevos almacenes. El petróleo es convertido en electricidad y servicios de transporte; los minerales son convertidos en infraestructuras, maquinaria y ciudades; a su vez, la electricidad, la maquinaria y las infraestructuras son convertidas en servicios educativos, sanitarios y recreativos. En el proceso, se generan nuevos almacenes de información (universidades, bibliotecas, museos, conocimientos y, en períodos más extensos, culturas enteras, religiones, lenguajes) que a su vez sirven de fundamento para un mayor desarrollo del sistema social y, simultáneamente, retroalimentan a los niveles jerárquicos inferiores para ampliar o estabilizar la base de recursos.

Al señalar que las sociedades humanas se nutren de la extracción de capital natural y utilizan diversos tipos de servicios de los ecosistemas, Odum (1988, 1996) identificó al capital natural y a los servicios de los ecosistemas como las verdaderas fuentes de riqueza, como alternativa y/o complemento a la creencia común de que solo la mano de obra y el capital económico pueden cumplir tal función. Los análisis económicos o energéticos tradicionales habitualmente no tienen en cuenta a los insumos que no pueden evaluar sobre bases económicas o energéticas. Solo los valores monetarios son reconocidos por el mercado, pero las economías dependen de grandes insumos aportados por el medio ambiente: si estos insumos no son considerados ni se les otorga un valor adecuado, la consecuencia puede ser el abuso de los recursos y la imposibilidad de deducir las perspectivas del sistema. Aunque resulta imposible medir la mayoría de estos flujos dominados por los humanos de un modo que capte su complejo valor, es mucho más sencillo evaluar su «coste de producción» y crear una jerarquía de valor en los procesos de la biosfera mediante el concepto de emergía. La emergía propone un concepto de valor diferente, basado en el coste de la producción de recursos por parte de la naturaleza: el «esfuerzo» invertido por la naturaleza para generar recursos a favor de



un muy vasto conjunto de usuarios, todas las especies de la Tierra, y no solo para los humanos en el ámbito del mercado. La maximización del valor de mercado según criterios humanos compromete los patrones de supervivencia de las demás especies. La emergencia exige optimización —no maximización— y opciones políticas que aborden los derechos de todas las especies y la calidad de los recursos en términos de lo que se requiere (energía, tiempo, materiales) para hacerlos, aun cuando esto no sea reconocido por las evaluaciones de valor típicas del mercado.

Los procesos naturales han sido seleccionados a lo largo de prolongados períodos biológicos y han adecuado su ritmo de uso de acuerdo al flujo de recursos disponibles. Desafortunadamente, después del descubrimiento de las energías fósiles, las sociedades humanas han aprendido a explotar los recursos a un ritmo mayor del que necesitan para renovarse; esto plantea el problema de su sostenibilidad en relación a la capacidad de carga de la biosfera y los depósitos disponibles.

El funcionamiento y **crecimiento** económicos se ven cada día más afectados por los problemas y las restricciones ambientales (cambio climático, escasez de suministro energético, pérdida de biodiversidad, falta de agua potable) que no pueden ser adecuadamente abordados en simples términos monetarios. La emergencia total que impulsa un proceso se convierte en la medida de la actividad autoorganizativa del planeta. Tal medida indica el nivel máximo permitido para el crecimiento del sistema, es decir, representa el límite superior de la capacidad de carga de la biosfera.

Las restricciones ambientales y los principios de los sistemas generales fuerzan a todo tipo de sistemas a pasar por ciclos de crecimiento, clímax, descenso y restauración (paradigma de las pulsaciones). En concordancia, Odum y Odum (2001) han diseñado modelos para un «descenso» próspero (o lo que según este libro definiríamos como «decrecimiento») para la actual civilización, remarcando que la sostenibilidad es la capacidad de adaptarse a las oscilaciones en los recursos, no alcanzar un **estado estacionario** que se mantendría eternamente. Un ejemplo de esto serían los ecosistemas forestales, con ciclos de pulsaciones cortos, con árboles que florecen y crecen en primavera, producen frutos y semillas (información almacenada) en verano, pierden las hojas en otoño (que serán recicladas por los microorganismos del suelo), y se recuperan durante el invierno, cuando los recursos disponibles (energía solar) se reducen. Modelos muy similares de dependencia de los recursos son característicos en todos los demás sistemas y especies vivientes del planeta, incluyendo a los humanos. Como señalaron Odum y Odum (2001), nos resulta difícil reconocer los



ciclos societales de los que somos parte, caracterizados por pulsaciones más largas de «longitud de onda»; en cambio, identificamos con facilidad los ciclos de pulsaciones cortas de los ecosistemas. El decrecimiento y la optimización de los recursos están adecuadamente abordados por el método de la emergencia, debido a que se centra en el tiempo y la calidad incorporados.

Referencias

- BROWN, M. T. y ULGIATI, S. (2011), «Understanding the Global Economic crisis: A Biophysical Perspective», *Ecological Modelling*, 223(1), pp. 4-13.
- ODUM, H. T. (1988), «Self Organization, Transformity and Information», *Science*, 242, pp. 1.132-9.
- (1996), *Environmental Accounting. Emergy and Environmental Decision Making*, Nueva York, NY, Wiley.
- ODUM, H. T. y ODUM, E. C. (2001), *A Prosperous Way Down: Principles and Policies*, Boulder, University Press of Colorado.



20. ENTROPIA

Sergio Ulgiati*

La entropía, una medida de la degradación de la energía y de los recursos, es uno de los conceptos básicos de la termodinámica. Su definición requiere de un análisis más detallado del concepto de energía, habitualmente definido como la capacidad para hacer trabajo mecánico o, en un sentido más amplio, la «capacidad para impulsar la transformación de un sistema», algo que incluye todo tipo de transformaciones físicas, químicas y biológicas. Al impulsar un proceso de transformación, la energía pierde su capacidad para hacerlo nuevamente, es decir, la energía es conservada (en forma de calor) pero algunas de las características que hicieron posible que alimentase tal proceso se pierden irreversiblemente (por ejemplo, los gradientes de concentración, temperatura, presión, altura, información). Una definición y comportamiento similares se aplican también a los recursos materiales, no solo energéticos, que son capaces de mantener procesos gracias a la disipación de sus gradientes en relación al entorno natural. Durante un proceso real el gradiente se pierde, no la materia ni el calor que, en cambio, se conservan. Esta decreciente capacidad de realizar un trabajo es lo que por lo general se define como «entropía». La conservación de la energía puede ser replanteada como «conservación del calor» (Primera Ley de la Termodinámica), mientras que la pérdida de la capacidad para respaldar procesos atañe al concepto de entropía y la imposibilidad de convertir al cien por ciento el calor en trabajo, sustentando el concepto de «energía disponible», es decir la cantidad de energía que verdaderamente puede ser convertida.

* Departamento de ciencias para el medioambiente, Universidad Parthenope de Nápoles, Italia.

El concepto de entropía se originó durante la Revolución Industrial en Inglaterra (desde comienzos del siglo XVIII hasta la segunda mitad del XIX). El desarrollo de máquinas impulsadas por vapor (para bombear el agua de las minas de carbón y para convertir en trabajo el calor de la combustión del carbón) fue el punto de partida de grandes investigaciones tecnológicas y científicas. Estos estudios contribuyeron a definir un marco general para los procesos de conversión de la energía, conocido como Leyes de la Termodinámica, que describen los principios esenciales que están en la base de cualquier transformación de la energía. Carnot, en 1824, fue el primero en comprender y establecer las limitaciones de la conversión del calor en trabajo, que posteriormente derivaría en un enunciado matemático de Clausius en 1850 y Thomson (también conocido como Lord Kelvin) en 1851. La entropía fue también relacionada con la probabilidad de un estado (Boltzmann, 1872) y la natural evolución de estados menos probables (más organizados, mayor concentración, calidad superior) a estados más probables (menos organizados, más diluidos, inferior calidad), evolución esta que solo puede ser contrarrestada aportando energía disponible fuera del sistema. Posteriormente, el término «entropía» fue utilizado también en economía para referirse a la degradación de los recursos, concretamente a una pérdida de la concentración, la estructura y el contenido de información de los materiales y la imposibilidad de su completa recuperación (Georgescu-Roegen, 1971).

El estado de un sistema, llamado A, está siempre caracterizado por un valor de entropía S_A , en referencia a un estado estándar S_0 . Cuando acontece una conversión de energía, el sistema se desplaza a un nuevo estado, B, caracterizado por un valor de entropía diferente, S_B . El nuevo valor depende del intercambio de calor con el entorno circundante y con la temperatura de dicho intercambio. Dependiendo de la dirección de la transferencia de calor, la entropía del sistema puede disminuir o aumentar, mientras que la entropía del entorno circundante tendría el comportamiento opuesto. Las variaciones de entropía en una transformación irreversible entre dos estados, A y B, es siempre más alta que en las reversibles (en la naturaleza, los procesos reales son siempre irreversibles). Si un sistema es aislado, es decir, no tiene intercambio de energía (o de materia) con el entorno circundante, surge la llamada ley de la entropía: «Si un sistema aislado experimenta una transformación de un estado inicial A a un estado final B, la entropía del estado final nunca es menor que la entropía del estado inicial», lo que significa que la entropía siempre aumenta. Este es el caso de un organismo muerto, incapaz de utilizar energía externa para combatir la degradación entrópica. Un edificio tendrá

el mismo comportamiento y requerirá una aportación externa de energía (mantenimiento) para evitar que su entropía aumente. La fotosíntesis es un caso típico: las plantas reciben energía del sol y la usan para producir polímeros, es decir, disminuir su entropía a expensas del aumento de entropía del entorno exterior.

Pero ¿qué sucede cuando la entropía aumenta? ¿qué significa en términos prácticos? Desde un punto de vista estrictamente termodinámico, el aumento de la entropía de un sistema mide la cantidad de energía (o recursos materiales) ya no disponibles para sustentar nuevos procesos de evolución. Cuando toda la energía de un sistema se vuelve inutilizable, no son posibles más transformaciones del sistema. Como consecuencia, la palabra «entropía» es a menudo utilizada con significados menos restringidos y más imprecisos que en la comunidad científica, siendo habitualmente asociada con desorden, falta de organización, imprecisión, degradación física y social, inferior calidad, y menor utilidad. Sustenta conceptos tales como la disponibilidad decreciente de recursos de alta calidad, el aumento de la contaminación provocada por desechos, sustancias químicas o la liberación de calor al medio ambiente, el incremento de los desórdenes sociales provocados por la degradación de las condiciones de vida en las megaciudades de todo el mundo, los colapsos económicos y los llamamientos a favor de un uso más apropiado de los recursos y la prevención de la degradación de los entornos naturales y humanos (por ejemplo, la pérdida de la información almacenada).

El economista Nicholas Georgescu-Roegen (1971) destacó la aplicabilidad del concepto de entropía a la degradación de la materia, identificada como Cuarto principio de la termodinámica (ver **bioeconomía**). La materia es valiosa para la producción y el consumo porque está concentrada y organizada. Los procesos de uso degradan lentamente la materia mediante la disminución de estas dos propiedades: la materia se diluye en el medio ambiente y pierde estructura. Recuperar la materia diluida (por ejemplo, átomos de metal perdidos al acuñar monedas) requeriría enormes (infinitas) cantidades de energía, lo que hace casi imposible la recuperación. El Cuarto principio originó un acalorado debate sobre su aplicabilidad y sus fundamentos (por ejemplo, Khalil, 1990) y quizá sería mejor reconocerlo como un caso especial del Segundo principio (Bianciardi et al., 1993). Con todo, su lógica subyacente sentó las bases de una cultura termodinámica sobre los límites del **crecimiento** y favoreció el desarrollo de la **bioeconomía** en oposición a la economía neoclásica.

La degradación de la materia y de la energía está contrarrestada por una constante entrada de energía solar, así como de otras fuentes renovables

de calor de las profundidades y de la fuerza de las mareas. Estas poderosas fuerzas impulsoras, que son un fundamento para el concepto de **energía** de Odum, contribuyen a la autoorganización de la biosfera, a partir de materiales desordenados, solo condicionada por la disponibilidad de fuentes y sumideros. Durante el proceso de autoorganización, la entropía es generada y liberada hacia el espacio exterior como calor degradado. Este punto de vista, menos aterrador que la perspectiva de colapso total, requiere una adaptación al estilo de la naturaleza, reconociendo la existencia de oscilaciones (crecimiento y decrecimiento) y de restricciones en el uso de recursos (límites al crecimiento), dentro del cual siguen siendo posibles diversas opciones y modelos. En consecuencia, desmereceríamos el concepto de entropía, si limitamos su importancia al concepto de desorden y degradación. Siempre que las limitaciones de la biosfera sean respetadas, los procesos vitales (como la fotosíntesis) fomentan la organización, crean nuevas estructuras, concentran materiales, mejoran la energía, y crean nueva información a la vez que degradan los recursos de entrada. Estos vuelven a estar disponibles para nuevos ciclos vitales, impulsados (y limitados) en última instancia por la degradación entrópica de la energía solar.

Referencias

- BIANCIARDI, C., TIEZZI, E., y ULGIATI, S. (1993), «Complete recycling of matter in the framework of physics, biology and ecological economics», *Ecological Economics*, 8, pp. 1-5.
- BOLTZMANN, L. (1872), «Further studies on the thermal equilibrium of gas molecules» («Weitere Studien über das Wärmegleichgewicht unter Gasmolekülen»), en *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften, Mathematische-Naturwissenschaftliche Klasse* (pp. 275–370), Bd. 66, Dritte Heft, Zweite Abteilung, Viena, Gerold.
- GEORGESCU-ROEGEN, N. (1971), *La Ley de la Entropía y el proceso económico*, Madrid, Fund. Argentaria/Visor, 1996.
- KHALIL, E. L. (1990), «Entropy Law and exhaustion of natural resources: is Georgescu-Roegen's paradigm defensible?», *Ecol. Econ.*, 2, pp. 163-78.
- THOMSON, W. (1851), «On the dynamical theory of heat; with numerical results deduced from Mr. Joule's equivalent of a thermal unit and M. Regnault's observations on steam», *Math. and Phys. Papers* 1, pp. 175-83.

21. FELICIDAD

Filka Sekulova*

La felicidad es un componente del bienestar subjetivo y un constructo que de algún modo se solapa con la satisfacción de vida, dados los altos niveles de correlación entre las declaraciones de satisfacción de vida y de felicidad. La noción de felicidad varía según las corrientes filosóficas. La felicidad hedonista representa los efectos positivos asociados con la obtención de objetos materiales o experiencias placenteras. Empíricamente se halla cerca de la satisfacción de vida y es identificada mediante escalas numéricas donde el dígito más bajo corresponde a la completa insatisfacción con la vida y el más alto con la completa satisfacción vital. La felicidad eudemónica, en cambio, implica vivir coherentemente con los propios potenciales y propósitos de vida. Se la evalúa utilizando cuestionarios que miden el funcionamiento psicológico positivo. Aunque algunas actividades producen tanto felicidad eudemónica como hedonista, no todas las formas de disfrute hedonista conducen a la felicidad eudemónica.

El primer aspecto relevante de la bibliografía sobre la felicidad es el tratamiento del bienestar subjetivo como un constructo compuesto que incluye tanto componentes tangibles como intangibles. Se ha demostrado que las esferas no monetarias (tales como la salud, el capital social, los bienes relacionales, el estado marital y el temperamento) tienden a tener un mayor peso sobre la felicidad que los factores pecuniarios (como las condiciones materiales o el nivel de ingresos disponibles) (Easterlin, 2003). Las alteraciones en los dominios no monetarios de la felicidad

* Recerca y Decrement e ICTA (Institut de Ciències y Tecnologia Ambientals), Universitat Autònoma de Barcelona.

tienden a causar rupturas más profundas y permanentes en el bienestar que las pérdidas en el ámbito pecuniario. Estos hallazgos son coherentes con la teoría del decrecimiento y la idea de desplazar la importancia de los componentes económicos de la vida hacia aquellos basados en las relaciones humanas, la conectividad social y la **convivencialidad**.

El segundo aspecto relevante tiene que ver con la teoría económica de la utilidad. Si la satisfacción de vida pudiese ser tomada como una representante imperfecta de la utilidad, los estudios sobre la felicidad indican que la satisfacción que un consumidor obtiene del aumento del consumo dejaría contribuir positivamente a la utilidad con el tiempo. Por lo tanto, los estudios sobre la felicidad indican que aun dentro de un marco económico puramente utilitarista, el crecimiento finalmente no lograría cumplir con su objetivo inicial.

El tercer hallazgo está relacionado con la paradoja de Easterlin. Esta se refiere a la falta de relación entre el aumento de los ingresos y el bienestar declarado dentro de países a lo largo del tiempo. Semejante disociación sucede principalmente por dos razones. Una es la influencia de la comparación social sobre la felicidad, o el proceso de extraer conclusiones sobre en qué consiste una vida buena a partir de un grupo específico de referencia o de un entorno determinado (ver también **límites sociales del crecimiento**). La otra es la adaptación de las expectativas materiales, o las llamadas aspiraciones en continuo aumento, que neutraliza el impacto positivo del aumento de los ingresos sobre el bienestar a lo largo del tiempo.

Pero ¿cómo se relacionan estos tres aspectos con las ideas específicas del decrecimiento? Una respuesta intuitiva es que si el decrecimiento se traduce en un amplio y equitativo descenso del consumo, esto no tendría necesariamente un efecto negativo sobre el bienestar. Primero, debido a la adaptación. La gente tiende a acostumbrarse a las mejoras en sus condiciones materiales. Los ganadores de la lotería, por ejemplo, no son más felices que las personas en un grupo de control con similares características a lo largo del tiempo. Del mismo modo, la adaptación a un menor consumo material no haría mella permanente sobre la felicidad, si se tiene en cuenta el estatus social. Esto se vincula con la segunda razón, concretamente, la comparación social. Un descenso del consumo que afectase a todo el mundo haría bajar también los estándares de ingresos de referencia, y por lo tanto neutralizaría los efectos sociales y psicológicos adversos. Sin embargo, si el decrecimiento se traduce en un descenso del consumo para una pequeña fracción de la población, rodeada por una sociedad caracterizada por la abundante riqueza material, como sucede en épocas de crisis, el bienestar descendería.

Más allá de la interpretación del decrecimiento como una transformación multidimensional que involucra acciones, políticas y estrategias complementarias, se podría intentar analizar la repercusión de ciertas propuestas emblemáticas del decrecimiento sobre la felicidad. Una de estas podría ser mayormente definida como una reducción de las horas de trabajo formales y una introducción al **reparto del trabajo**. Hay algunas evidencias en los estudios sobre la felicidad que indican que el trabajo a tiempo parcial está asociado a niveles más altos de satisfacción de vida. Una vez más, si el aumento de los ingresos de todos no incrementa la felicidad de todos, un descenso de los ingresos de todos (resultante de la reducción de horas de trabajo formales), no es probable que reduzca la felicidad de todos. De acuerdo a la teoría de las perspectivas, se podría argumentar que las pérdidas monetarias son más dañinas que las ganancias monetarias de la misma medida. No obstante, el veredicto empírico sobre la existencia y la persistencia a largo plazo de tal asimetría es contradictorio.

La propuesta sobre el reparto del trabajo planteada por el decrecimiento está acompañada por un incremento del tiempo libre y de los momentos dedicados a actividades no remuneradas, recíprocas y comunales, muchas de las cuales pueden ser definidas como reproductivas. Dado que se ha demostrado que la calidad de las interacciones sociales y familiares (ver **cuidado**) es un determinante positivo del bienestar, aumentar la cuota de trabajo comunitario probablemente no haría disminuir la felicidad. Además, se ha demostrado que la libertad, entendida como tener control sobre tu tiempo y vida, puede tener más impacto sobre el bienestar que mejoras en la salud, el empleo, los ingresos, el matrimonio, entre países y dentro de ellos. De tal manera, el aumento de la cuota de tiempo dedicada a actividades que uno considera significativas puede aumentar la satisfacción de vida. El voluntariado, por ejemplo, contribuye positivamente a la felicidad al favorecer las emociones empáticas y crear cambios en las aspiraciones.

Por otra parte, en el movimiento por el decrecimiento hablamos a menudo de una relación democráticamente establecida entre los niveles mínimos y máximos de remuneración salarial (ver **renta básica y máxima**). La desigualdad de ingresos ha demostrado tener un efecto sumamente negativo sobre la satisfacción de vida. La salud y la felicidad de las personas que viven en zonas de grandes desigualdades tienden a ser peor que los demás. Por lo tanto, si la brecha de ingresos entre individuos y países se reduce como resultado del decrecimiento, el bienestar subjetivo aumentaría debido al correspondiente descenso de las rivalidades.

Otro concepto emblemático del decrecimiento está relacionado con reducir la dependencia del automóvil, junto con las modalidades de transporte rápido y las infraestructuras contaminantes en general. Siempre y cuando tal transformación permita el aumento del espacio para la naturaleza (silvestre) en los entornos urbanos y rurales sin por ello favorecer los perjuicios sociales, es probable que tenga un efecto positivo sobre el bienestar. Otros estudios indican que pasar muchas horas en un vehículo motorizado ejerce un efecto negativo permanente sobre la felicidad. Más aun, cada vez hay más datos que confirman que la degradación ambiental trastorna al bienestar. Diversos estudios indican que una pobre calidad del aire, por ejemplo, se asocia con niveles de felicidad más bajos. Esto acontece tanto en Londres como en las grandes ciudades de China, donde la congestión del tráfico es percibida como una amenaza al bienestar. En términos de uso del automóvil, si la mayoría de las personas en una ciudad determinada cambia el coche privado por el transporte público, o escoge lugares de trabajo en base al principio de proximidad, es poco probable que sufrirán un descenso del bienestar. En cambio, en una sociedad que funcione basada en utilizar el coche privado, resultará perturbador prescindir del vehículo propio.

Una propuesta que surge con frecuencia en los debates públicos sobre el decrecimiento es la introducción de prohibiciones a la publicidad en los espacios públicos. La bibliografía sobre el tema sugiere que los individuos que tienen una orientación más materialista y que enfatizan la seguridad financiera tienden a estar menos satisfechos con sus vidas (Kasser, 2002). Por lo tanto, si tal medida hace disminuir las aspiraciones materiales, favorecería en cambio el bienestar. En igual sentido, los datos demuestran que mirar la televisión perjudica las actividades relacionales, que son un factor importante de la felicidad.

Una propuesta más abstracta, aunque clásica, del decrecimiento tiene que ver con el cuestionamiento del imaginario dominante sobre el **crecimiento** y su enaltecimiento del prestigio social a partir de las posesiones materiales y la acumulación. Los pocos estudios que analizan la relación entre los valores no materialistas y el bienestar indican que los primeros son frecuentemente asociados con niveles más altos de satisfacción de vida. Los valores intrínsecos (como el altruismo, por ejemplo) son generalmente asociados con niveles más altos de bienestar y con pocas exigencias de recursos materiales para satisfacer las necesidades básicas. Además, considerando el impacto negativo sobre la felicidad del consumo basado en la rivalidad, podría suponerse que el fomento de un imaginario social que no esté dominado por los fac-

tores materiales, tanto a nivel individual como social, tendría efectos positivos sobre la felicidad.

El presente análisis de las implicaciones de algunas propuestas de referencia del decrecimiento en relación con la felicidad no pretende en absoluto ser exhaustivo. Sería ingenuo creer que el decrecimiento es y será «feliz» por defecto, o que la felicidad debería ser el único objetivo de la sociedad. Lo que aquí más bien sugerimos es que la satisfacción de vida difícilmente vaya a disminuir con el decrecimiento, especialmente si se mantiene lo siguiente: cualquier reducción de ingresos o de trabajo remunerado es compartida por todos, y así también todo incremento del tiempo libre y de la autonomía personal; el aumento del tiempo destinado a trabajos de reciprocidad y comunitarios es compensado por una mejora de los bienes relacionales; la reducción de las modalidades de transporte rápido sea acompañada a un incremento del tiempo disponible para trasladarse; la reducción del consumo de bienes suntuarios y de los niveles de confort sea mediada por la costumbre de compartir bienes y practicar la **convivencialidad**. En otras palabras, si el decrecimiento implica una trayectoria de múltiples acciones y políticas que compensan sus respectivos (posibles) efectos negativos, tal cosa no afectaría a la felicidad en una manera negativa. Si el decrecimiento favorece una mejoría de los factores determinantes de la felicidad, a los que tal adaptación se limita, como la distribución del tiempo libre, el estado del medio ambiente urbano y natural, la salud, la libertad personal y la calidad de las relaciones sociales, el correspondiente efecto sobre el bienestar subjetivo muy probablemente será duradero y positivo.

Referencias

- DIENER, E. y BISWAS-DIENER, R. (2002), «Will Money Increase Subjective Well-Being? A Literature Review and Guide to Needed Research», *Social Indicators Research*, Vol. 57 (2), pp. 119-69.
- DI TELLA, R., HAIKEN-DE NEW, J. y MACCULLOCH, R. (2010), «Happiness Adaptation to Income and to Status in an Individual Panel», *Journal of Economic Behavior and Organization*, 76(3), pp. 834-52.
- Easterlin, R. A. (2003), *Building a Better Theory of Well-Being*, IZA Discussion Paper No. 742.
- Kasser, T. (2002), *The High Price of Materialism*, Cambridge, MA, MIT Press.
- Porta, P. L. y Bruni, L. (eds.) (2005), *Economics and Happiness*, Oxford, Oxford University Press.



22. FRONTERAS DE LAS MERCANCÍAS

Marta Conde y Mariana Walter*

En la Escuela de Economía Ecológica y Ecología Política de Barcelona, entendemos y analizamos las «fronteras de las mercancías» como el ámbito en el que la extracción se expande geográficamente, colonizando nuevas tierras en búsqueda de materias primas (petróleo, minerales, biomasa, etc.). Esto hace posible el suministro a la ascendente demanda asociada con el crecimiento del metabolismo social de las economías industrializadas (Martínez-Alier et al., 2010). La expansión de las fronteras de las mercancías promueve las condiciones para la degradación y los conflictos sociales y ambientales.

El término «frontera de las mercancías» se vincula con la teoría propuesta originalmente por Jason W. Moore (2000) para describir cómo el capitalismo inició su expansión con el complejo azucarero en el siglo XV. Este autor sostiene que ir más allá de las fronteras existentes es la principal estrategia para ampliar el alcance y la escala del proceso de mercantilización. Es posible mantener la expansión mientras existan tierras, productos y relaciones no mercantilizadas. En este caso, el término tierra debe entenderse como equivalente al espacio donde cultivar alimentos o extraer minerales, o al mar donde explorar los yacimientos de petróleo o gas.

La definición de Moore (2002, 2003) de fronteras de las mercancías combina la teoría del sistema-mundo de Immanuel Wallerstein con el concepto marxista de ruptura del intercambio metabólico (*metabolic rift*,

* Recerca i Decrement e ICTA (Institut de Ciència i Tecnologia Ambientals), Universitat Autònoma de Barcelona.



en inglés). En la teoría del sistema-mundo, el concepto de «cadena de mercancías» analiza los procesos de trabajo y producción que resultan en una mercancía acabada. El marco analítico de la frontera de las mercancías no se centra en el producto acabado, sino que hace un seguimiento de la expansión de dicha frontera observando las diferentes materias primas que componen el producto. El concepto de ruptura del intercambio metabólico hace referencia a la ruptura social y ecológica ocasionada por el desarrollo del capitalismo. Con el desplazamiento de la agricultura en pequeña escala y la industrialización, los campesinos perdieron sus formas tradicionales de subsistencia. Desconectados de la tierra, de su metabolismo social y de su producción, se vieron alienados de su entorno natural. Al mismo tiempo, el flujo de productos (y de nutrientes) fue desplazado del campo a las ciudades, provocando degradación en los lugares de extracción y contaminación en los puntos de consumo (Moore, 2003). El surgimiento del trabajo asalariado a través de la mercantilización de la tierra y de la mano de obra está en el núcleo de esta ruptura. La desposesión de las tierras comunales padecida por los agricultores de subsistencia y por los pastores dio como resultado la proletarianización de las poblaciones rurales, que emigraron a los centros urbanos en busca de trabajo (Marx, 1976). Según Moore (2003), quienes aún poseían tierras, en general acabaron altamente endeudados, favoreciendo la inestabilidad y la sobreexplotación por parte de los capitalistas. Tal proceso condujo a un declive de la productividad, ampliando así la frontera en pos de nuevos suministros de mano de obra y tierra.

La expansión del complejo azucarero desde Madeira a fines del siglo XV, en Brasil durante el siglo XVI y en el Caribe en el siglo XVII, muestran un modelo de industrialización que transformó profundamente la tierra y la mano de obra en esos países. La industria azucarera requería enormes cantidades de madera, no solo para su producción, sino también para la construcción de infraestructuras y de barcos para el transporte, lo que provocó deforestación masiva y erosión de los suelos. La devastación ecológica en el lugar de producción y la consecuente destrucción del medio ambiente impulsaron la expansión capitalista hacia otras tierras mediante un proceso de fluctuaciones cíclicas. A medida que las tierras quedaban agotadas, se iban ocupando nuevas tierras. Moore sostiene que los ecosistemas locales, que si se hubiera actuado de otro modo podrían haberse regenerado, sufrieron una desestabilización que provocó la caída de la productividad y de la rentabilidad. Esto llevaba a reanudar la búsqueda de nuevas tierras, con frecuencia disponibles fuera de los límites de la economía-mundo capitalista (Moore, 2000). Desde el punto de vista social, la producción azucarera

no fue exitosa en la transformación de la mano de obra. La mano de obra indígena disponible en un principio en el Caribe se extinguió rápidamente, por lo que comenzaron a importarse esclavos africanos para trabajar en las islas azucareras (Moore, 2003).

Una implicación importante de las fronteras de las mercancías es que ponen en movimiento un vasto complejo de actividades económicas que favorecen la expansión hacia nuevas fronteras. Por ejemplo, consideremos la actual minería de oro; esta actividad requiere de insumos tales como reactivos químicos, maquinaria, combustible, materiales de construcción y comida para los trabajadores, que necesitan ser extraídos y procesados, de modo que impulsan la expansión hacia nuevas fronteras.

Lo que ocurrió con el azúcar en América volvió a suceder (y continúa sucediendo) con los minerales, los combustibles fósiles, la madera y los cultivos (por ejemplo, algodón, soja, agrocombustibles). En estas actividades extractivas, la mano de obra se organiza con frecuencia de manera que excluye a las poblaciones locales de las oportunidades y beneficios del trabajo cualificado. Las consecuencias ecológicas son enormes: el manto vegetal es eliminado, favoreciendo así la deforestación y la pérdida de biodiversidad, que es empujada y encerrada en pequeñas zonas. Se producen fertilizantes y plaguicidas para alimentar la expansión de los cultivos industrializados, contaminándose así tierras, aguas y cuerpos. El agua es extraída y utilizada en grandes cantidades, compitiendo con los usos locales y afectando tanto su disponibilidad como su calidad. La extracción de minerales genera cambios irreversibles en las estructuras hidrogeológicas. La justicia ambiental y la economía ecológica han analizado las inconmensurables consecuencias para las poblaciones locales que habitan en las fronteras de las mercancías. Comunidades indígenas y campesinas, cuyos medios de subsistencia y cultura están ligados a sus territorios, han visto cómo sus tierras eran cercadas, arrebatadas o contaminadas (Martínez-Alier et al., 2010).

Por cierto, una de las características de la década de 2000 ha sido el significativo aumento de los conflictos socioambientales que involucran a comunidades opuestas a las actividades extractivas o de elevado impacto ambiental en sus territorios (Martínez-Alier et al., 2010). En América Latina, estas disputas han favorecido propuestas basadas en visiones alternativas de lo que debe entenderse por desarrollo, que cuestionan al crecimiento como finalidad social y reexaminan el significado de bienestar y de naturaleza. En África ha habido un llamamiento para recuperar el Ubuntu, un marco sociocultural de referencia basado en valores como la solidaridad, el consenso y la autonomía. Martínez-Alier (2012) sugiere que se presenta una

oportunidad de establecer alianzas entre los movimientos que promueven el buen vivir en el Sur y el decrecimiento en el Norte.

No obstante, el avance de las fronteras de las mercancías y su impacto no son motivo de preocupación solo en el Sur. La crisis y los consiguientes ajustes estructurales que recientemente han afectado a Europa han provocado la devaluación de los costes del trabajo y la eliminación de regulaciones en los ámbitos de la salud y del medio ambiente. Proyectos extractivos que no fueron posibles en el pasado son ahora cada vez más factibles. La minería de carbón y de oro están volviendo a Europa, provocando violentos conflictos como el de Chalkidiki en el norte de Grecia. Esta tendencia se ve acentuada por la llegada de nuevas tecnologías como el fracking del gas, que se ha expandido rápidamente en Estados Unidos y ahora en Europa, y las prospecciones en zonas marinas profundas y no tan profundas.

A medida que las fronteras físicas se saturan, aparecen nuevas modalidades de expansión del capital. Los procesos de mercantilización del conocimiento indígena, los servicios ambientales y las emisiones de CO₂ (mediante los mercados de carbono) son ejemplos de las nuevas fronteras de la acumulación.

Las fronteras de las mercancías y el decrecimiento se relacionan de cuatro maneras.

Primera, la existencia de fronteras de las mercancías está vinculada a la inherente e incesante tendencia a la expansión del capitalismo.

Segunda, las fronteras de las mercancías nos recuerdan que el crecimiento tiene un alto coste para las personas que viven lejos de los lugares donde este tiene lugar. Las mercancías que abastecen a nuestra creciente economía global proceden de lugares específicos, donde viven personas cuyas vidas se ven transformadas de formas muy diversas y bajo un alto coste social y ecológico. La intención del decrecimiento debería ser no solo reducir el consumo humano en el lugar de destino, sino también cuestionar las estructuras de producción en el lugar de extracción. Un cuestionamiento exitoso del imperativo de crecimiento económico ilimitado puede tener impactos directos y positivos sobre las vidas de las comunidades que habitan en dichas fronteras.

Tercera, los impactos sociales y ambientales de la extracción de recursos aumentan a medida que la calidad y disponibilidad de tales recursos disminuyen. En el caso de la minería, actualmente se generan más desechos y contaminación para obtener la misma cantidad de minerales que hace diez años. La cuestión ya no es si hay recursos disponibles, sino cuáles son los costes sociales y ambientales si se continúa extrayéndolos.

Cuarta, en Europa y en las Américas, economías que en un pasado muy reciente eran principalmente importadoras de materias primas están ahora promoviendo la extracción dentro de sus propias fronteras, fomentando nuevas industrias, dinámicas y conflictos. Así, la expansión de las fronteras de las mercancías se está desplazando desde el Sur hacia el Norte, hacia el mismo núcleo de las sociedades capitalistas.

Finalmente, pueden surgir oportunidades para establecer alianzas entre el movimiento por el decrecimiento y movimientos opuestos al extractivismo que diseñan alternativas innovadoras a las fórmulas de desarrollo que potencian el crecimiento.

Referencias

- MARTÍNEZ-ALIER, J. (2012), «Environmental Justice and Economic De-growth: An Alliance between Two Movements», *Capitalism Nature Socialism*, 23(1), pp. 51-73.
- KALLIS, G., VEUTHEY, S., WALTER, M. y TEMPER, L. (2010), «Social metabolism, ecological distribution conflicts and valuation languages», *Ecological Economics*, 70, pp. 153-8.
- MARX, K. (1976), *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. 1, Londres, Penguin Classics.
- MOORE, J. W. (2000), «Sugar and the Expansion of the Early Modern World-Economy: Commodity Frontiers, Ecological Transformation, and Industrialization», *Review: A Journal of the Fernand Braudel Center*, 23(3), pp. 409-33.
- MOORE, J. W. (2003), «The Modern World-Systems Environmental History? Ecology and the Rise of Capitalism», *Theory and Society*, 32(3), pp. 307-77.

23. IMAGINARIO, DESCOLONIZACIÓN DEL

Serge Latouche*

La idea y el proyecto de descolonizar el imaginario tiene dos orígenes principales: por una parte, la filosofía de Cornélius Castoriadis, y por la otra, la crítica antropológica del imperialismo. Conjuntamente con la crítica ecológica, estas dos fuentes son los fundamentos intelectuales del decrecimiento. En Castoriadis, el foco de atención es el imaginario, mientras que entre los antropólogos el foco es la descolonización. Si analizamos estas dos fuentes podremos ilustrar el significado exacto del término.

En la obra de Castoriadis, la frase performativa, «descolonizar el imaginario», es obvia, aunque por lo que sé, nunca la utilizó de esta forma. Para Castoriadis, autor de *La institución imaginaria de la sociedad*, la realidad social es la puesta en práctica de «significaciones imaginarias», es decir, representaciones que movilizan sentimientos. Si el crecimiento y el desarrollo son creencias, y por lo tanto, significaciones imaginarias al igual que el «progreso» y todas las demás categorías fundadoras de la economía, entonces salir de ellas, abolirlas y trascenderlas (la famosa *Aufhebung* hegeliana), implica descolonizar nuestro imaginario; cambiar realmente el mundo antes de que el cambio del mundo nos condene. Tal es la aplicación estricta de la lección de Castoriadis. He aquí su argumento:

[...] Lo que se requiere es una nueva creación imaginaria de una importancia inexistente en el pasado, una creación que ubicara en el centro de la vida humana otras significaciones que no sean la expansión de la producción y del consumo, que plantearan objetivos de vida diferentes, que pudieran ser reconocidos por los seres humanos

* Facultad de Derecho, Economía y Gestión Jean Monnet, Universidad Paris-Sud.

como algo que vale la pena... Esta es la inmensa dificultad con la que debemos enfrentarnos. Deberíamos querer una sociedad en la que los valores económicos dejaran de ser centrales (o únicos), en la que la economía fuese ubicada en su lugar como simple medio de la vida humana y no como fin último y en la cual, en consecuencia, renunciaríamos a esta carrera loca hacia un consumo cada vez mayor. Esto no solamente es necesario para evitar la destrucción definitiva del medio ambiente planetario, sino también, y sobre todo, para salir de la miseria psíquica y moral de los humanos contemporáneos. (Castoriadis, 1996)

En otras palabras, la necesaria salida de la ultramoderna sociedad del consumo y el espectáculo es también eminentemente deseable. No obstante, Castoriadis agrega:

[...] Pero este tipo de revolución requeriría profundos cambios en la estructura psicosocial de la gente del mundo occidental, en su actitud hacia la vida, es decir, en su imaginario. La idea de que la única meta en la vida es producir y consumir más es una idea absurda y humillante que debe ser abandonada. El imaginario capitalista del pseudo-dominio pseudo-racional, y de expansión ilimitada, debe ser abandonado. Solo los hombres y las mujeres pueden hacer tal cosa. Un solo individuo, o una organización, únicamente pueden preparar, criticar, alentar y bosquejar posibles orientaciones, a lo sumo. (Castoriadis, 2010)

Sin embargo, para intentar pensar una salida del imaginario dominante, primero debemos retroceder hasta el punto en que entramos en él, es decir, al proceso de economización de las mentes asociado a la **mercantilización** del mundo. Para Castoriadis, la economía es una invención. Las páginas finales de *La institución imaginaria de la sociedad* tratan precisamente sobre este tema. Son las semillas que he tratado de desarrollar en mi libro *La invención de la economía*, que pretende ser un análisis de cómo la economía es instituida en el imaginario occidental moderno (Latouche, 2005).

En Castoriadis, **desarrollo** y **crecimiento** no son motivo de análisis extensivo. Su referencia a ellos se limita a unas pocas afiladas frases, sea en el transcurso de una discusión o durante reflexiones centradas en otros temas. Al hablar de la crisis del **desarrollo**, la analiza como una crisis de las correspondientes significaciones imaginarias y, en particular, del progreso.

La increíble resiliencia ideológica del **desarrollo** se basa en la no menos asombrosa resiliencia del progreso. Como admirablemente afirma:

[...] Ya nadie cree realmente en el progreso. Todo el mundo quiere tener un poco más el año próximo, pero nadie piensa que la felicidad reside en un aumento del tres por ciento anual del consumo. Definitivamente, el imaginario del crecimiento continúa existiendo: es el único imaginario que aún subsiste en el mundo occidental. El hombre occidental no cree en nada, excepto en el hecho de que pronto estará en condiciones de comprar un aparato de televisión de alta definición. (Castoriadis, 2010)

Una forma de arrancar de raíz una creencia ha sido convenientemente formulada mediante la metáfora de la descolonización en el análisis de las relaciones Norte-Sur. El término «colonización», como es habitualmente utilizado por los antropólogos antiimperialistas en relación a las mentalidades, puede hallarse en el título de diversos libros. La obra de Octave Manonni sobre la psicología del colonizado, es uno de los primeros. Más explícitamente, Gérard Althabe, un discípulo de Balandier, tituló su estudio de 1969 sobre Madagascar, *Opresión y liberación dentro del imaginario*. En 1988, Serge Gruzinski publicó *La colonización del imaginario*, cuyo subtítulo hace referencia al proceso de occidentalización. Sin embargo, cuando Gruzinski habla de la colonización del imaginario, esta sigue siendo una continuación del proceso colonial en su estricto sentido y la conversión de los nativos por parte de los misioneros. Este cambio de religión fue tanto una desculturación de las mentes como una aculturación a la cristiandad y a la civilización occidental por el proyecto imperialista. Es esta una verdadera opresión al imaginario, llevada a cabo por medios que no son solo simbólicos: pensemos en las piras crematorias ampliamente utilizadas en el Nuevo Mundo por los conquistadores españoles durante la Inquisición.

Con el **crecimiento** y el **desarrollo**, estamos tratando con un proceso de conversión de las mentalidades, un proceso de naturaleza ideológica y cuasi religiosa, que intenta establecer el imaginario del progreso y la economía. No obstante, «La violación del imaginario», para usar la hermosa expresión de Aminata Traoré (2002), continúa siendo simbólica. En Occidente, cuando hablamos de colonización del imaginario nos referimos a una invasión mental de la que somos las víctimas y los agentes. Es en gran medida una autocolonización, una servidumbre parcialmente voluntaria.

Así, el término «descolonización del imaginario» establece un giro semántico. La originalidad yace en el énfasis de la forma específica del proceso inverso al analizado por los antropólogos. Es un cambio de «software» o de paradigma, una «verdadera revolución del imaginario», como la define Edouard Glissant. Es, antes que nada, una revolución cultural. Pero esto no es todo. Se refiere también a salir de la economía, cambiar los valores y, por lo tanto, desoccidentalizarse. Este es precisamente el programa asumido por los «partisanos» del decrecimiento dentro del proyecto sobre el postdesarrollo.

La cuestión de salir del imaginario dominante o colonial, tanto para Castoriadis como para los antropólogos antiimperialistas, es un tema central pero complicado, porque no podemos decidir cambiar nuestro imaginario y mucho menos el de los demás, especialmente si son «adictos» al crecimiento. Solo nos queda pensar primero en la educación, la paideia, que para Castoriadis tiene un papel esencial.

[...] ¿Qué significa, por ejemplo, la libertad o la oportunidad de los ciudadanos para participar —se pregunta— si en la sociedad de la que hablamos no hay algo —que desaparece en los debates contemporáneos...— que es la paideia, la educación del ciudadano? Eso no significa enseñarle aritmética, significa enseñarle a ser un ciudadano. Nadie nace ciudadano. ¿Que cómo convertirse en uno? Aprendiendo a serlo. Lo aprendemos, primero, observando la ciudad en la que vivimos. Pero, seguramente, no mirando la televisión actual. (Castoriadis, 2010)

Esta desintoxicación, no obstante, no es completamente posible si una sociedad de decrecimiento no ha sido previamente establecida. Primero deberíamos haber escapado de la sociedad de consumo y su sistema de «estupidificación cívica», que nos encierra en un círculo que debemos romper. Denunciar la agresión de la publicidad, un vehículo de la ideología actual, es, sin duda, el punto de partida de la contraofensiva ante lo que Castoriadis llamaba el «onanismo consumista y televisivo». El hecho de que el periódico *La décroissance* surja de la asociación «Casseurs de pub» (destructores de publicidad o *ad-busters*) no es una coincidencia. La publicidad es el principal impulsor de la sociedad de **crecimiento**. El movimiento de los decrecentistas y objetores del crecimiento está amplia y naturalmente vinculado a una resistencia contra la agresión de la publicidad.

Referencias

- CASTORIADIS, C. (1987), *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets.
- (1996), *El ascenso de la insignificancia*. Madrid, Cátedra.
- (2007) *Democracia y relativismo: debate con el MAUSS*. Madrid: Trotta.
- CASTORIADIS, C., ESCOBAR, E. y GONDICAS, M. (eds.) (2005), *Una sociedad a la deriva: entrevista y debates (1974-1997)*, Madrid, Katz.
- LATOUCHE, S. (2005), *L'invention de l'économie*, París, Albin Michel.
- (2007), *Sobrevivir al desarrollo. De la descolonización del imaginario económico a la construcción de una sociedad alternativa*, Barcelona, Icaria.
- TRAORÉ, A. (2002), *La violación del imaginario*, Madrid, Sirius.

24. LÍMITES SOCIALES DEL CRECIMIENTO

Giorgos Kallis*

Por encima de un cierto nivel de **crecimiento** económico, el que satisface las necesidades materiales básicas, una proporción cada vez mayor de los ingresos se destina a los llamados «bienes posicionales» (Hirsch, 1976). Una casa exclusiva, un coche caro, un cuadro excepcional, un título de una de las mejores universidades privadas; todos estos son bienes posicionales. La posibilidad de acceso a tales bienes demuestra la posición de una persona y está en función del ingreso relativo. A diferencia de los bienes normales, cuantos más de nuestros pares tengan un cierto bien posicional, menos satisfacciones obtendremos de él. Los bienes posicionales son intrínsecamente escasos, pues la escasez es su esencia; por definición, no todo el mundo puede ser el líder, poseer *la mejor casa* o *el más caro* de los coches. El **crecimiento** económico no puede satisfacer siempre el deseo de bienes posicionales. Peor aún, el **crecimiento** hace menos accesibles los bienes posicionales. A medida que el componente material de la economía se vuelve más productivo, el consumo posicional, intrínsecamente limitado como es, se torna más caro. Ejemplos de esto serían el precio cada vez más alto de una casa con buenas vistas o el coste que implica a lo largo de toda la vida una titulación de una universidad de élite. Los bienes posicionales, por lo tanto, son un indicador del límite social *del* crecimiento, es decir, un límite de lo que el crecimiento puede ofrecer, en comparación con los límites *al* crecimiento, es decir, los límites a la continuidad del crecimiento.

* Recerca i Decreixement, ICREA e ICTA (Institut de Ciències i Tecnologia Ambientals), Universitat Autònoma de Barcelona.

Sin embargo, aquello que sustenta el deseo de **crecimiento** en las economías ricas es precisamente el sueño de acceder a bienes posicionales. Consideremos, por ejemplo, al Daniel Ben-Ami, que en un libro contra el decrecimiento defiende el sueño de «Ferraris para todos». Por un momento, sigamos su argumentación y supongamos que no debemos preocuparnos por el **cénit del petróleo** ni por el cambio climático, pues —*en teoría*— el progreso tecnológico logrará superar tales límites. Ignoremos también la congestión de tráfico que habría si todos tuviésemos un Ferrari, algo que convertiría a estos coches en un vehículo más lento que una bicicleta. *En teoría* por lo menos, las ciudades y las autopistas podrían ser readaptadas para acomodar 7.000 millones de Ferraris desplazándose a toda velocidad. Pero sobre todo, el límite fundamental del sueño de Ben-Ami es que si todo el mundo tuviese un Ferrari, entonces un Ferrari ya no sería un «Ferrari». Sería el equivalente a un Seat 500, un coche para las masas. Las aspiraciones pasarían a centrarse en otro coche, más rápido y que sugiriese más riqueza y posición. Quienes no tuviesen acceso al nuevo modelo se sentirían tan frustrados como aquellos que hoy no tienen un Ferrari. La búsqueda de bienes posicionales es un juego de suma cero (Frank, 2000).

Pero es este un juego de suma cero con un considerable coste social (imaginaos los recursos desperdiciados en reconfigurar territorios o limpiar el aire de los gases emitidos por 7.000 millones de Ferraris). Los recursos personales y públicos desperdiciados en semejantes juegos posicionales de suma cero podrían ser utilizados de manera mucho más beneficiosa en otros ámbitos (Frank, 2000). De hecho, en las sociedades ricas una proporción cada vez mayor es dilapidada en consumo privado y posicional, mientras que los bienes públicos que mejorarían la calidad de vida de todos se van dejando deteriorar (Galbraith, 1958). El consumo posicional incrementa también el coste del tiempo libre, haciendo menos atractivo el ocio, socavando la sociabilidad y reduciendo el tiempo dedicado a la familia, los amigos, la comunidad o la política (Hirsch, 1976). El tiempo pasa a ser parte de los presupuestos, cotizándosele cada vez más en términos de dinero; como consecuencia de esto, las relaciones sociales se van mercantilizando paulatinamente. La **mercantilización** es también resultado de los encerramientos fomentados para mantener el acceso privilegiado a los bienes posicionales (por ejemplo, una playa privada o una matrícula para la universidad, Hirsch, 1976). En un círculo vicioso, a medida que más y más bienes y servicios van cayendo bajo la égida del dinero y la competición posicional, se potencia todavía más el amor por el dinero y continúan socavándose las relaciones sociales y las costumbres (Hirsch, 1976; Skidelsky y Skidelsky, 2012).

La tesis de los límites sociales es fundamental para el decrecimiento. No es solo que el **crecimiento** no podrá prolongarse eternamente o que se esté volviendo antieconómico debido a sus costes sociales y ambientales. Lo que sucede es que el crecimiento es «insensato», una meta sin ninguna razón, la persecución de un sueño escurridizo (Skidelsky y Skidelsky, 2012: 7). En los países ricos hay lo suficiente como para satisfacer las necesidades materiales básicas de todos; las desigualdades posicionales son un problema de distribución, no de crecimiento agregado (Hirsch, 1976). Si el aumento de la productividad y el crecimiento encarecen los bienes posicionales, luego el decrecimiento los abarataría, favoreciendo así el bienestar y liberando los recursos colectivos del innecesario consumo posicional. Una trayectoria hacia el decrecimiento podría de este modo conducir a un mejoramiento —y no como a menudo se afirma, a un deterioro— de los bienes básicos como la educación, la sanidad o las infraestructuras públicas.

Continúa habiendo, sin embargo, algunas cuestiones sin analizar en este relato. Primero, en gran parte de la bibliografía sobre el decrecimiento, especialmente en la relacionada con la **simplicidad** voluntaria, la abstención del consumo posicional y ostentoso es presentada como una cuestión moral e individual. Esto es erróneo: el consumo posicional no es un vicio personal. Es un fenómeno social estructural en el que los individuos aceptan seguir siendo parte de la corriente principal. Escapar de la «carrera de ratas» y disminuir el consumo implica riesgos para quienes dan el primer paso, como un descenso de la respetabilidad, menores oportunidades de trabajo y pérdida de ingresos (Frank, 2000). Comprensiblemente, las personas con antecedentes menos privilegiados y que afrontan la inseguridad económica, estarán menos predispuestas a correr tales riesgos. Hay también una saludable dosis de ética cívica en el deseo de adecuarse al estilo de vida medio y no diferenciarse demasiado. De hecho, bajo el **capitalismo** tardío, es el deseo de diferenciarse el que permanentemente crea nuevos bienes posicionales y fomenta la acumulación. Paradójicamente, los estilos de vida frugales y «simples» se han convertido en indicadores de distinción y posición, puesto que primero son adoptados por miembros de las élites educadas o artísticas que pueden apreciarlos y permitírseles (Heeth y Potter, 2004). Pensemos en los tejanos, usados primero por los neorrurales en la década de 1960, o en el aumento del valor de la propiedad en zonas rurales remotas «descubiertas» por la contracultura y preferidas por las **ecocomunidades**. De un modo casi trágico, quienes buscan escapar del consumo posicional acaban siendo los pioneros de nuevos bienes posicionales.

Si el problema es estructural, luego las soluciones deberán también ser estructurales. Algunos economistas quieren que los gobiernos promuevan el encarecimiento de los bienes posicionales. Las propuestas incluyen impuestos mayores para los bienes suntuarios o desplazar los impuestos de los ingresos al consumo, básicamente restando ahorros de los ingresos imposables (con tasas muy progresivas, teniendo en cuenta que los ricos ahorran más [Frank, 2000]). Otros van más allá. Una propuesta es favorecer una redistribución radical, puesto que si todo el mundo tuviese niveles de riqueza similares, ninguno podría pujar más alto por bienes posicionales. Otra propuesta es retirar del sector comercial los bienes posicionales (desmercantilización) poniéndolos al alcance del público a través de una distribución pública y no mercantil (Hirsch, 1976).

Una segunda cuestión, relacionada también, es si la competición posicional puede ser contenida mediante impuestos y regulaciones dentro del capitalismo, o si su superación depende de una transición más allá del **capitalismo**. Las desigualdades son esenciales, más que incidentales, en la dinámica del capitalismo, como ya lo señaló Joseph Schumpeter. El acceso desigual a los bienes posicionales favorece una insaciabilidad generalizada, que es esencial si el capitalismo debe extraer constantemente energía social de cada uno, aun cuando las necesidades materiales ya han sido satisfechas. Viceversa, aunque los bienes posicionales y la competencia por el dinero hayan existido en todas las sociedades humanas, es únicamente el capitalismo el que los ha «liberado de los lazos de la costumbre y de la religión que anteriormente los tenían confinados» (Skidelsky y Skidelsky, 2012: 40). La insaciabilidad puede tener orígenes psicológicos, pero ha sido el capitalismo quien la convirtió en la base psicológica de una civilización. Una sociedad que se considerase a sí misma satisfecha de tener «suficiente», no tendría razones para la acumulación y ya no sería capitalista (Skidelsky y Skidelsky, 2012).

Las economías socialistas suprimieron los bienes posicionales por decreto, mediante la redistribución y con colectivizaciones forzadas. Pero la competencia posicional reapareció dentro de la competencia por las posiciones en la burocracia y por los bienes provenientes de Occidente. Algunas sociedades antiguas canalizaron la competición hacia eventos deportivos simbólicos, la ceremonia del potlatch y el intercambio de regalos. Los antropólogos han documentado también cómo en las sociedades igualitarias primitivas existían posiciones sociales, aunque no tenían gran importancia, ya fuese porque eran rotativas o porque estaban socialmente controladas o reprimidas, asegurándose así que ningún individuo o grupo acumulase demasiado poder. Suponiendo que hoy cualquier

colectivo (nación, comunidad, etc.) decidiese adoptar una dirección igualitaria en el actual mundo de las comunicaciones y los estados de referencia globalizados, el interrogante que se plantean sería por qué sus miembros no habrían de compararse con los individuos de vecindarios menos igualitarios para acabar así envidiándoles. Esto puede ser en parte lo que sucedió en los países socialistas. Aunque la competición por bienes posicionales es un problema estructural, su solución nunca puede ser impuesta exclusivamente desde arriba. Tiene que ser parte integrante de un proyecto ético-político de autolimitación, **simplicidad** e igualdad al que se adhieran autónomamente los miembros de un colectivo.

Referencias

- FRANK, R. (2000), *Luxury fever: Weighing the cost of excess*, Nueva York, The Free Press.
- GALBRAITH, J. K. (1958), *La sociedad opulenta*, Barcelona, Ariel, 2004.
- HEETH, J. y A. POTTER (2004), *Nation of rebels. How counter-culture became consumer culture*, Nueva York, Harper Collins.
- HIRSCH, F. (1976), *Los límites sociales al crecimiento*, México, Fondo de Cultura Económica.
- SKIDELSKY, R. y SKIDELSKY, E. (2012), *How much is enough? Money and the good life*, Londres, Penguin.

25. MERCANTILIZACIÓN

Erik Gómez-Baggethun*

La penetración de los mercados en ámbitos de la vida tradicionalmente regidos por valores y normas no mercantiles es uno de los acontecimientos más significativos de nuestro tiempo. La noción de mercantilización describe este fenómeno y puede ser definida como los cambios simbólicos, discursivos e institucionales mediante los cuales un bien o un servicio, que anteriormente no estaba destinado a ser vendido, pasa a formar parte de la esfera del dinero y de los intercambios mercantiles.

Con frecuencia se ha criticado a la mercantilización partiendo de que ciertas cosas no deberían estar a la venta ni estar regidas por la lógica del mercado. Gran parte de la controversia surge de la constatación, históricamente fundamentada, de que la mercantilización altera los valores que rigen las relaciones entre las personas y entre estas y la naturaleza cuando tales relaciones adoptan la forma de transacciones mercantiles. Un observador temprano de los efectos sociales de la mercantilización fue Marx, que utilizó el concepto de *fetichismo de la mercancía* para señalar cómo, en el ámbito del mercado, los productores y los consumidores se perciben unos a otros a través del dinero y los bienes que intercambian. Mauss (1954), un pensador de referencia para el decrecimiento que en Francia inspiró al movimiento del **antiutilitarismo**, observó que, a medida que el intercambio de mercancías se extiende, los lazos simbólicos y la lógica de reciprocidad que tradicionalmente acompañaban a las transacciones económicas tienden a erosionarse y acaban desapareciendo. La tesis de Mauss fue retomada por Polanyi (1957), que afirmó que la mercantili-

* Norwegian Institute for Nature Research (NINA), Recerca i Decreciment e ICTA (Institut de Ciència i Tecnologia Ambientals), Universitat Autònoma de Barcelona.

zación en las sociedades de mercado tenía una tendencia a diluir todas las relaciones sociales en un único intercambio monetario. Con sentido crítico, Polanyi analizó la mercantilización de la tierra, la mano de obra y el dinero durante el ascenso del liberalismo, señalando que, a diferencia de las mercancías tradicionales, estas *mercancías ficticias* no estaban hechas por los humanos ni concebidas para su venta en el mercado.

Históricamente, la mercantilización ha sido parte del cercamiento de la propiedad comunal. Los análisis pioneros de Proudhon (1840) y de Marx (1842) sobre los cercamientos describieron la apropiación privada de los procomunes como un robo. En *El capital*, Marx sugería que los cercamientos de tierras comunales en Europa, en los primeros tiempos de la modernidad, dieron origen a la llamada «acumulación primitiva» que permitió el desarrollo de las relaciones capitalistas. Pensadores como Federici (2004) y Harvey (2003) ampliaron esta tesis, destacando que los cercamientos de los procomunes han continuado hasta nuestros días, mediante la acumulación de riqueza conseguida desposeyendo a la gente de sus tierras y de sus recursos. Los cercamientos contemporáneos incluyen el acaparamiento de tierras en África y la mercantilización de la naturaleza mediante compensaciones por biodiversidad y esquemas de comercio de carbono.

El decrecimiento es tanto una crítica del crecimiento como una crítica de la expansión colonizadora de los valores, la lógica y el lenguaje del mercado hacia nuevas esferas sociales y ecológicas. Por lo tanto, persigue la desmercantilización de las relaciones sociales y de las relaciones seres humanos-naturaleza, a la vez que cuestiona el «nuevo pragmatismo ambiental» que percibe a los instrumentos basados en el mercado como la solución para lograr la protección medioambiental. Los ambientalistas (ver **ecologismo**) son a la vez víctimas y villanos de la mercantilización de la naturaleza. Decepcionados ante el fracaso para revertir la crisis ecológica, muchos de ellos se están posicionando a favor de la valoración monetaria y los incentivos del mercado como una estrategia pragmática a corto plazo para comunicar y registrar el valor de la biodiversidad en un lenguaje que refleje los puntos de vista dominantes en política y economía. Dentro del marco institucional predominante en las sociedades de mercado, un énfasis en las valoraciones monetarias y los incentivos allana el camino, discursiva y a veces técnicamente, para la mercantilización de las relaciones entre humanos y naturaleza, y puede reducir las motivaciones intrínsecas para la conservación al promover una lógica del cálculo económico a corto plazo. Esta es la tragedia de la valoración bien intencionada.

La mercantilización —y el combate contra ella— es un componente teórico y práctico esencial en la lucha por la defensa y reapropiación de los **procomunes**. Esta lucha es una parte insoslayable de una lucha más amplia contra el capitalismo. Debido a la tendencia estructural a la disminución del margen de beneficio provocada por la competencia en los mercados, las economías capitalistas buscan constantemente desplazar las fronteras de la mercantilización sobre nuevos dominios sociales y ecológicos (Luxemburgo, 1951; Harvey, 2003). Los **procomunes** constituyen el campo de juego natural donde el capital busca espacio virgen para la acumulación. Pese a ello, su colonización siempre es incompleta. En su expansión, la mercantilización se topa con límites de naturaleza biofísica, institucional y social. Los límites biofísicos surgen del carácter no fungible de los procesos y componentes de los ecosistemas, es decir, del hecho que no pueden ser separados en unidades discretas y comercializables. Bakker (2007) sugiere que esta naturaleza no cooperativa de las mercancías ambientales explica el fracaso para lograr mayores niveles en la mercantilización del agua en el Reino Unido durante las últimas décadas. Los límites institucionales tienen su origen en el carácter de bien común (no rivales y no excluyentes) de muchos **procomunes** ecológicos, es decir, que su propia naturaleza dificulta que otros tengan acceso a ellos, siendo esta una precondition para el buen funcionamiento de los mercados. Tal cosa explica por qué todavía son relativamente escasos los mercados de servicios de los ecosistemas, pese a ser promovidos activamente por muchos economistas y organizaciones intergubernamentales. Finalmente, los límites sociales surgen de la oposición que la mercantilización puede provocar cuando afecta a bienes esenciales que cubren necesidades básicas. Por ejemplo, en el conflicto de 2000 conocido como la *Guerra del agua* en Cochabamba, Bolivia, cuando un intento de privatizar el agua desencadenó protestas que desembocaron en una insurrección.

Como estos casos ilustran, la mercantilización es un fenómeno combatido y transitorio, supeditado a las relaciones de poder que prevalecen en cada momento histórico entre poseedores y desposeídos. Contrariamente a lo que a menudo se supone, el proceso de mercantilización no es necesariamente unidireccional o irreversible. Los objetos ganan y pierden su condición de mercancías, y la historia muestra muchos casos de desmercantilización. Estos van desde la abolición de la práctica medieval de vender cartas de indulgencia hasta la abolición formal de la esclavitud en muchos países del mundo durante los siglos XIX y XX. Las indulgencias y los seres humanos fueron externalizados de los mercados y (re)regulados de acuerdo a valores no crematísticos como la espiritualidad

y los derechos humanos. Algunos ejemplos de instituciones que limitan la mercantilización de la naturaleza incluirían a la Convención sobre el Comercio Internacional de Especies Amenazadas de Fauna y Flora Silvestres (CITES) y las constituciones de países como Bolivia y Ecuador, que están impregnadas —aunque tímidamente— de valores y ontologías de sociedades indígenas no capitalistas. Estas constituciones reconocen formalmente los derechos de la naturaleza, y la segunda define los servicios de los ecosistemas como bienes públicos que no pueden ser objeto de la apropiación privada (ver **buen vivir**).

Para evitar ensuciarse las manos en los lodos de la política de la vida real, muchos movimientos sociales y pensadores críticos contemporáneos se refugian en posiciones distantes y moralmente seguras consistentes en rechazar cualquier forma de mercantilización. Pero a pesar de su carácter ubicuo dentro del capitalismo, la mercantilización es un fenómeno milenario y precapitalista, y los mercados se cuentan de hecho entre las instituciones más duraderas de la humanidad. Reubicados dentro de límites sociales y ecológicos adecuados, los mercados tendrán sin duda un papel a desempeñar como mecanismo coordinador en cualquier proyecto realista capaz de organizar el intercambio y el abastecimiento en nuestro cada vez más complejo y superpoblado planeta.

La cuestión crítica es, por lo tanto, definir dónde poner los límites a la mercantilización, un dilema insinuado por Emmanuel Kant en su famosa afirmación «En el reino de los fines, todo tiene un precio o una dignidad». Por lo tanto, si los aspectos técnicos tales como la factibilidad de producir sustitutos equivalentes, o el nivel de competencia y excluibilidad del bien en cuestión pueden ser criterios prácticos a considerar, el interrogante de dónde poner los límites a la mercantilización es fundamentalmente una cuestión de naturaleza ética y política. La sacralidad, la singularidad, la rareza, el valor intrínseco, los derechos humanos, la justicia ambiental, y las necesidades básicas son algunas de las nociones y criterios que pueden ayudarnos a determinar qué debería o no ser mercantizable. Tal caracterización debe ser abordada desde múltiples ángulos, que irían desde el establecimiento de acuerdos internacionales para la protección de los **procomunes** globales, pasando por constituciones nacionales que protejan los bienes y patrimonios públicos, hasta reglas, normas y tabúes locales que prohíban determinadas formas de mercantilización. Muchos de los componentes de este repertorio institucional pueden encontrarse en la actual diversidad institucional. Otros pueden ser recuperados del vasto laboratorio de acuerdos institucionales desarrollado durante milenios y que fueron barridos por la modernidad y la globalización capitalista. Muchas otras están por inventar y requerirán

nuevas formas de acción colectiva para asegurar una defensa efectiva de los **procomunes** globales en una época de interconexiones planetarias sin precedentes.

Solo cuando los límites de la esfera de los mercados y las mercancías hayan sido provisionalmente definidos estarán los ecologistas, los objetores del crecimiento y la sociedad en general en condiciones de decidir qué *externalidades* deben ser internalizadas en los mercados y qué *internalidades* deben ser externalizadas y gestionadas según normas y valores no mercantiles.

Referencias

- BAKKER, K. (2003), *An Uncooperative Commodity: Privatizing Water in England and Wales*, Oxford, Oxford University Press.
- FEDERICI, S. (2010), *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de sueños.
- HARVEY, D. (2004), *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal.
- LUXEMBURGO, R. (1985), *La acumulación de capital*, Barcelona, Orbis.
- MARX, K. (2007/1842), «Actas de la Sexta Asamblea de la Provincia Renana. Debates sobre la Ley de Robos de Madera», en Karl Marx, *Los debates de la Dieta Renana*, Barcelona, Gedisa.
- MAUSS, M. (2009), *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Madrid, Katz Editores.
- POLANYI, K. (2003), *La gran transformación: Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- PROUDHON, P-J. (1840), *¿Qué es la propiedad?*, Barcelona, Folio, 2003.
- SANDEL, M. (2013), *Lo que el dinero no puede comprar: los límites morales del mercado*, Barcelona, Debate.

26. NEOMALTHUSIANOS

Joan Martínez-Alier*

Los autores conocidos como «neomalthusianos», y entre ellos el profesor de ecología en Stanford, Paul Ehrlich, lanzaron en las décadas de 1960 y 1970 una estridente alarma sobre el crecimiento de la población. De hecho, la alarma estaba justificada, pues la población humana se incrementó durante el siglo XX de 1.500 a 6.000 millones de individuos. En la década de 2010 la población mundial llegó a los 7.000 millones, pero la fecundidad o fertilidad (la cantidad de hijos por mujer) está actualmente descendiendo rápidamente en numerosos países, y se mantiene persistentemente por debajo de dos en muchos otros. La población mundial probablemente alcanzará su máximo de entre 8.500 y 9.000 millones a mitad de este siglo y luego descenderá ligeramente. No solo tendrá lugar una despoblación rural, sino que en ciertos países habrá también una despoblación urbana.

Ehrlich, que en 1968 publicó *La bomba demográfica*, reconoció que la sobrepoblación era solo uno de los factores de la degradación ambiental. Introdujo una ecuación bien conocida, $I=f(P,A,T)$, indicando que el impacto ambiental (por ejemplo, el aumento de la generación de gases de efecto invernadero que alteran la composición de la atmósfera) dependía del tamaño de la población, de sus ingresos per cápita (*affluence* o riqueza) y de las tecnologías utilizadas. Sin duda, la población seguía siendo un factor importante.

El movimiento por el decrecimiento raramente ha debatido sobre el crecimiento demográfico. En general, aunque adopta una postura con-

* Recerca i Decrement e ICTA (Institut de Ciències i Tecnologia Ambientals), Universitat Autònoma de Barcelona.

traría al crecimiento de la población, pone más énfasis en la desigualdad social en el consumo per cápita. Esto es algo que comparte con otras corrientes de izquierda.

Los decrecentistas no están de acuerdo, en general, con las políticas demográficas de arriba hacia abajo y la restricción a la migración que los neomalthusianos, como Paul Ehrlich y más todavía Garrett Hardin, vienen pregonando desde las décadas de 1960 y 1970. Desaprueban las esterilizaciones forzadas y también la política china de un hijo por familia impuesta por el Estado. Pero los decrecentistas, al contrario que los marxistas, se preocupan o deberían preocuparse por la población. Bien es cierto que Malthus, en su *Ensayo sobre el principio de población*, de 1798, asumió una visión pesimista del crecimiento de la producción agrícola. Él creía en la existencia de rendimientos cada vez menores en relación a la aportación de mano de obra. El crecimiento demográfico permitiría disponer de más personas para trabajar en la agricultura, pero la producción aumentaría proporcionalmente menos. Por lo tanto, el desenlace sería una crisis por falta de alimentos. Los marxistas no estaban de acuerdo con Malthus porque este creía en los rendimientos decrecientes, y todavía más porque dio a entender que mejorar la situación económica de los pobres era inútil, puesto que cualquier mejoría daría como resultado un aumento de la fertilidad. Era sin lugar a dudas un reaccionario. Los marxistas también cuestionaban el énfasis de Malthus en las crisis de subsistencia, cuando Marx explicaba las crisis como el resultado de una inversión excesiva comparada con el poder de compra del proletariado explotado. Para los marxistas, el crecimiento demográfico está impulsado por la necesidad de mano de obra barata que tiene el **capitalismo** y, como apuntó Engels, en una estructura social no capitalista, el aumento de la población podría estar mucho mejor controlado.

Los decrecentistas conocen todos estos argumentos y aunque no están de acuerdo con las políticas reaccionarias de Malthus, consideran sin embargo que tenía razón y que la población no puede crecer descontroladamente. Los decrecentistas están en desacuerdo con los economistas optimistas que afirman que el crecimiento demográfico no es una amenaza importante para el medio ambiente natural. Tales economistas están a favor del aumento de la población, afirmando que la productividad por hectárea y más aún por hora trabajada podría incrementarse con el progreso tecnológico. Por cierto, Ester Boserup, en su libro de 1965 *Las condiciones del crecimiento agrícola* explicaba que el crecimiento demográfico conduce a un aumento de la producción (dándole la vuelta al argumento de Malthus) porque permite sistemas de producción más intensivos con

rotaciones más breves (de la agricultura itinerante a las dobles cosechas mediante irrigación). No obstante, esto podría ser aplicable a etapas remotas de la historia económica humana, pero desde mediados del siglo XIX en Europa, la agricultura ha dependido cada vez más de fertilizantes importados como el guano de Perú y el salitre de Chile y, posteriormente, de fertilizantes de producción industrial. El sistema alimentario moderno es muy intensivo en energía obtenida de combustibles fósiles. Podría muy bien argumentarse que, desde un punto de vista ecológico-económico, no hay un aumento de la productividad agrícola.

Los decrecentistas son los herederos no de Malthus sino de las neomalthusianas feministas radicales de comienzos del siglo XX (en Europa y Estados Unidos), que estaban a favor de la «procreación consciente» (Masjuan, 2000; Ronsin, 1980). Fue este un movimiento feminista y protoecologista. En cambio, el actual neomalthusianismo de los ricos considera la alta fertilidad de los pobres del mundo como una amenaza a su propio medio ambiente por causa de las migraciones. En el caso de Hardin, esto desembocó en una llamada «ética del bote salvavidas». De aquí la necesidad de políticas demográficas de arriba hacia abajo. En cambio, el neomalthusianismo de 1900 no era una doctrina que impusiera políticas demográficas desde arriba.

Los decrecentistas se sienten próximos a ese feminismo neomalthusiano «desde abajo» y no comparten las convicciones de los economistas optimistas sobre el crecimiento demográfico. Se burlan del argumento de que para pagar las pensiones de la gente mayor es necesario que haya cada vez más gente joven empleada, que a su vez se convertirán en pensionistas en una especie de pirámide de Ponzi demográfica.

Las neomalthusianas anarcofeministas predicaban la libertad de las mujeres para decidir el número de hijos que querían tener. El movimiento estaba explícitamente comprometido con los temas ecológicos, preguntándose cuánta gente podría la Tierra alimentar sosteniblemente. Este exitoso movimiento social internacional (con líderes como Emma Goldman y Margaret Sanger en Estados Unidos y Paul Robin en Francia) se autodenominaba deliberadamente neomalthusiano, pero contrariamente a Malthus, consideraban que el crecimiento demográfico podía ser detenido entre las clases pobres mediante decisiones voluntarias. Recomendaban el control de la natalidad, incluyendo las vasectomías voluntarias. El movimiento neomalthusiano no apelaba al Estado para que impusiese restricciones al crecimiento demográfico. Al contrario, se basaba en un activismo «desde abajo» a partir de la libertad de las mujeres, para evitar la presión descendente sobre los salarios provocada por el exceso

de población, y contra las amenazas al medio ambiente y la subsistencia humana. Se preveía un exceso de población, y esto condujo a ideas y conductas anticipatorias. En Francia y en otros sitios, los neomalthusianos desafiaron a las autoridades políticas y religiosas de la época a través de la idea de una «huelga de vientres» (*la grève des ventres*), y también a través del antimilitarismo y del anticapitalismo. El control demográfico voluntario fue una manera de negarse a proporcionar al **capitalismo** mano de obra barata del «ejército de reserva de trabajadores».

Fuera de Europa y Estados Unidos, el movimiento fue activo en Argentina, Uruguay y Cuba. En Brasil, en 1932, María Lacerda de Moura escribió un libro cuyo título podemos traducir como *Amaos más y no os multipliquéis tanto*. En la India del Sur, E.K. Ramaswami (Periyar) creó en 1926 el Movimiento por el Autorrespeto. Desarrolló una filosofía política contraria al sistema de castas y a favor de la libertad de las mujeres. Predicó el control de la natalidad, razonando contra las nociones religiosas hindúes de pureza de sangre y el consiguiente control sobre la sexualidad de las mujeres (Guha, 2010). Sesenta años después, al tratar de explicar la baja tasa de natalidad en Tamil Nadu, los demógrafos perciben que los niveles de educación de las mujeres son bajos (comparados con Kerala) y que la pobreza es alta, de ahí que tal vez la voluntad política y los movimientos de reforma social iniciados por Periyar hayan jugado un papel en la transición demográfica.

Cuando Françoise d'Eaubonne (1974) introdujo el término «ecofeminismo», ella era activista militante de esta corriente neomalthusiana radical, todavía luchando en esos momentos por el derecho al aborto y también por la libertad sexual, no solo para las mujeres (que ya habían logrado grandes avances) sino también para los homosexuales que hasta entonces continuaban siendo criminalizados en Europa.

Para concluir, cabe destacar que ha habido diferentes tipos de malthusianismo y de neomalthusianismo a lo largo de los últimos 200 años:

- Según Malthus, las poblaciones humanas crecerían exponencialmente a menos que fuesen controladas por las guerras y las plagas, o por las poco probables limitaciones derivadas de la castidad y los matrimonios tardíos. La producción de alimentos crecería menos que proporcionalmente al crecimiento de las aportaciones de mano de obra, debido a la vigencia del principio económico de los «rendimientos decrecientes». El resultado: crisis de subsistencia.
- Las neomalthusianas y los neomalthusianos de 1900 creían que las poblaciones humanas podían regular su propio crecimiento mediante

la anticoncepción. Para esto era necesaria la liberación de las mujeres, además de ser deseable por sí misma. La pobreza era atribuida a la desigualdad social. La «procreación consciente» era necesaria para evitar los bajos salarios y la presión sobre los recursos naturales. Fue este un exitoso movimiento «desde abajo», tanto en Europa como en América, contra los estados (que querían más soldados) y contra la Iglesia católica.

- Los neomalthusianos de las décadas de 1960 y 1970 surgieron debido a la demorada transición demográfica y a la falta de éxito a escala mundial del neomalthusianismo de 1900. Predican una doctrina y una práctica de arriba hacia abajo patrocinadas por organizaciones internacionales y algunos gobiernos. El crecimiento demográfico es percibido como la principal causa de la pobreza y de la degradación ambiental. Por tal razón, los estados deben introducir métodos anticonceptivos, a veces incluso sin el consentimiento previo de las poblaciones (de las mujeres, especialmente).

Para los decrecentistas, el primer y el tercer malthusianismos son detestables, pero el segundo les resulta muy próximo. La idea de una restricción voluntaria de la procreación, un acto colectivo de auto-limitación contra la máquina del **crecimiento demográfico**, continúa inspirando al movimiento del decrecimiento. Yves Cochet (un veterano miembro del Parlamento Europeo y partidario del decrecimiento) ha propuesto una *grève du troisième enfant* (huelga del tercer hijo) (Guichard, 2009).

Referencias

- BOSERUP, E. (1965), *The Conditions of Agricultural Growth: The Economics of Agrarian Change under Population Pressure*, Londres, Allen and Unwin.
- D'EAUBONNE, F. (1974), *Le féminisme ou la mort*, París, Pierre Horay Editeur.
- ERLICH, P. R. (1968), *The Population Bomb*, San Francisco, Sierra Club/Ballantine Books.
- GUICHARD, M. (2009), «Yves Cochet pour la 'grève du troisième ventre'», *Libération*, disponible en www.liberation.fr/societe/2009/04/06/yves-cochet-pour-la-greve-du-troisieme-ventre_551067 (consultado el 28 de enero de 2014).
- LACERDA DE MOURA, M. (1932), *Amai e não vos multipliqueis*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira Editora.



JOAN MARTÍNEZ-ALIER

- MALTHUS, T. R. (1798), *Ensayo sobre el principio de la población*, E-book.
- MASJUAN, E. (2000), *La ecología humana en el anarquismo ibérico. (Urbanismo «orgánico» o ecológico, neomalthusianismo y naturismo social)*, Barcelona/Madrid, Editorial Icaria y Fundación Anselmo Lorenzo.
- RONSin, F. (1980), *La grève des ventres. Propagande neo-malthusienne et baisse de la natalité en France 19-20 siècles*, París: Aubier-Montaigne.
- RAMASWAMI, E. V. «The Case for Contraception», en R. Guha (ed.) (2011), *Makers of Modern India*, Nueva Delhi, Penguin, pp. 258-9.



27. PARADOJA DE JEVONS (EFECTO REBOTE)

Blake Alcott*

En el apogeo de la Revolución Industrial, cuando Gran Bretaña temía quedarse sin carbón, William Stanley Jevons (Jevons, 1865; Alcott, 2005) sopesó dos fenómenos simultáneos: (1) la cantidad de carbón necesaria por unidad de hierro fundido o el trabajo realizado por las máquinas de vapor había estado disminuyendo desde hacía tiempo; y (2) el consumo total de carbón no había dejado de aumentar. Del mismo modo, la demanda de mano de obra necesaria había aumentado paralelamente al aumento de la productividad de dicha mano de obra. A partir de estas observaciones, llegó a la conclusión de que el cambio tecnológico que incrementa la eficiencia con que un recurso es utilizado acaba aumentando, en lugar de disminuir, la tasa de consumo de dicho recurso.

Esta afirmación fue posteriormente ejemplificada con la iluminación eléctrica, donde un descenso de cien veces en la cantidad de electricidad necesaria para producir un lumen (unidad de flujo luminoso) generaba un aumento de mil veces en la cantidad de electricidad utilizada por lúmenes para iluminar edificios y calles. Jevons llamó a esto una «paradoja», porque por razones psicológicas esperamos que un descenso *por unidad* en una tasa de insumo/producto provocará un descenso en el consumo *total* de dicho insumo. Tal insumo, por supuesto, podría ser de agua, fósforo, suelo cultivable u horas de trabajo, además de energía.

Primero, unas pocas definiciones. Supongamos que la tetera promedio se torna un 10 por ciento más eficiente en energía para hervir agua. Supongamos también que la cantidad de teteras y la cantidad de

* Economista ecológico retirado.

agua hervida por tetera no varía. Luego, la cantidad de energía utilizada para hervir agua disminuiría en un 10 por ciento. Este 10 por ciento de la cantidad total de energía previamente utilizada para hervir agua equivaldría a la cantidad absoluta de energía ahorrada, conocida con el término técnico de ahorros de ingeniería. Pero esta cantidad es solo teórica. En realidad, lo ahorrado es menos que eso porque, debido a los costes inferiores tanto de lo producido como de la energía aportada, esta energía momentáneamente ahorrada es usada por los consumidores para hacer otras cosas. A menos que los proveedores reduzcan el suministro, contrarrestando así la caída del precio, la demanda consumista latente agotará esta energía hasta entonces sin explotar. Esta nueva demanda es llamada consumo de rebote.

Jevons sostenía que el consumo de rebote es mayor que los ahorros de ingeniería. Es decir que, aunque la eficiencia se mantuviese, igualmente se consumiría *aún más* energía; de haberse mantenido la eficiencia de la máquina de vapor en los niveles de la época de James Watt, allá por el 1800, estaríamos consumiendo mucho menos carbón. Un segundo desenlace posible es que el rebote equivalga al cien por cien de los ahorros de ingeniería. Esto sucede cuando los incrementos de la eficiencia tecnológica no afectan al consumo de material entrante, que simplemente continúa con su tendencia ascendente. Un tercer desenlace sería cuando parte de la energía sin explotar continúa permanentemente sin demanda, en tal caso el rebote estaría entre el uno y el 99 por ciento. A medida que el rebote se acerca al cien por cien, las políticas tendientes a aumentar la eficiencia se tornan inefectivas en coste. Al llegar al cien por cien, son simplemente inefectivas; al superar el cien por cien —paradoja de Jevons— tienen un efecto inverso y resultan contraproducentes.

Pero ¿es entonces una estrategia razonable para el decrecimiento el favorecer o legislar una mayor eficiencia? No, si la demanda latente y el crecimiento demográfico sobrepasan los recursos temporalmente disponibles gracias a los aumentos de la eficiencia, y sin duda no si Jevons estaba en lo correcto. Los historiadores, antropólogos y psicólogos por lo general encuentran completamente plausible que no dejemos ninguna energía, teóricamente conservable, abandonada y sin uso. Más consumidores, nuevos hallazgos de energía, nuevos usos para ella y tecnología más eficiente para extraerla; todo esto afecta el nivel de combustión general. Pero los incrementos de la eficiencia también contribuyen. Amplían las posibilidades de producción de la sociedad, equivaliendo a un aumento del poder total de compra de dicha sociedad; fomentan el descubrimiento de nuevos usos para la energía; y contribuyen al aumento de la población,

al favorecer la producción de alimentos y proporcionar edificios saludables y climatizados.

Hay evidencias de que a escala mundial, durante quizá veinte décadas, el producto por unidad de insumo se ha incrementado: una hora de trabajo, un julio de combustible fósil, una hectárea de tierra de cultivo producen más bienes y servicios que antes. Podemos medir esto como un aumento de la tasa de la suma del producto interior bruto (PIB) mundial total de los insumos medidos físicamente como horas trabajadas, energía, agua potable o metales como el cobre, el hierro o las tierras raras. Pero, ¿el aumento de esta tasa de eficiencia se ha visto acompañado, globalmente, por un descenso de las cantidades de energía utilizada, el número de personas empleadas o los minerales extraídos? No. De hecho, la evidencia empírica nos demuestra que los rebotes son de al menos del cien por cien. Llamativamente, en lo concerniente a horas de trabajo, ningún historiador o economista deja de reconocer que el rebote es superior al cien por cien: una mayor productividad ha dado como resultado **crecimiento** económico y más puestos de trabajo.

Aquellos que creen que el rebote ha sido inferior al cien por cien niegan, seguramente, que los aumentos de la eficiencia hasta la fecha no han ahorrado ni una gota de petróleo. Sin embargo, afirman contrariamente que sin tales incrementos se habría consumido aún más petróleo. Esto confirma que los actuales debates son básicamente teóricos. Para asegurarnos, podemos utilizar los métodos microeconómicos para medir el llamado rebote *directo*: si un consumidor determinado conduce un coche más eficiente en combustible, ahorrando de tal modo dinero anteriormente gastado en gasolina, parte de este ingreso es gastado en conducir más. El resultado —los kilómetros recorridos— aumenta, por lo que el rebote es mayor del cero por ciento (Khazzoom, 1980). No obstante, se dan mayores rebotes indirectos, concretamente el llamado *efecto de los ingresos*, que permite a este consumidor utilizar su poder de compra ahorrado para adquirir un artilugio, ropa o un billete de avión. Estos dos tipos de rebote nos dan la cifra ecológicamente relevante que buscábamos: el rebote *total*. Sin embargo, los rebotes indirectos son notablemente difíciles de medir, y además no hay una metodología para estimar los rebotes indirectos y totales a partir de los rebotes directos de los diversos sectores económicos, por mucha precisión con la que estos hayan sido medidos.

Los estudios sobre el efecto rebote realizados en un solo país o en grupos de países, en vez de a escala mundial, afrontan otro problema: si solo contabilizan la cantidad de energía consumida dentro de los países,

ignorando las cantidades «incorporadas» en las importaciones netas de cada país, como coches u ordenadores, el resultado está distorsionado. Una última dificultad para juzgar el rebote promedio para todos los países es que los estudios del rebote total en las sociedades pobres ofrecen estimaciones superiores (con frecuencia inversas) a los estudios de los países de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE), tal vez porque los consumidores de estos están menos saciados. Teniendo en cuenta estos problemas de método, no es de sorprender que aun después de treinta años de estudios micro-económicos, las estimaciones del rebote total varían en más de un orden de magnitud (Sorrell, 2009).

En consecuencia, solo dentro de una gran incertidumbre puede uno asegurar ahorros reales gracias a la eficiencia tecnológica; y resulta tentador adoptar la estrategia alternativa de vivir más «suficientemente», es decir, trabajar, producir y consumir menos. Aquí también, no obstante, hay un rebote: si yo decido unilateralmente comprar menos energía, mi demanda evaporada hace disminuir el precio de la energía debido a un incremento de la oferta en el mercado mundial de la energía. Esto a su vez permite a los miles de millones de «consumidores marginales», que desean trabajar lo usual y consumir más productos, demandar lo que yo ya no demando. Esto podrá contribuir a un consumo equitativo, pero no a la conservación de energía. A menos que toda la población del planeta comience a vivir de manera más suficiente, lo que es inmoral puesto que hay miles de millones que viven en una pobreza involuntaria, otra gente absorberá el descenso en la demanda dejado por quienes voluntariamente «se las apañan» con menos energía.

El rebote es importante para el decrecimiento porque lo que debe decrecer hasta una magnitud sostenible no es la utilidad, ni la felicidad, ni necesariamente el PIB, sino más bien la cantidad de flujo biofísico procesado por los seres humanos; el volumen total de recursos naturales consumidos más las emisiones y los desechos generados por dicho consumo. Hay, de hecho, una opción de política bien conocida que reduce el flujo de procesamiento directamente y con seguridad: los topes legales sobre la cantidad de un recurso extraído y consumido. Las comunidades han, por ejemplo, puesto límites durante siglos a lo que puede ser extraído de los acuíferos, y actualmente el proceso de Kioto está intentando poner topes a las emisiones de gases de efecto invernadero.

Como en la época de Jevons, en lugar de reducir el consumo de recursos por medio de topes físicamente establecidos, mucha gente apuesta por la insegura estrategia de un uso más eficiente de los recursos. Pero ¿qué sucede con la energía que podría ahorrarse de este modo? ¿Se aho-

rra? Si algunos viviéramos con un consumo de energía y materiales más bajo, tal vez trabajando menos gracias al reparto del trabajo, ¿el resto de la humanidad no pediría los recursos ahorrados, que después de todo continuarían proporcionando beneficios económicos? El consumo de insumos rebota, y la cola, además, no puede mover al perro: Si la sociedad primero pone topes a su consumo de recursos, la gente automáticamente vivirá más eficiente y suficientemente; y probablemente no menos feliz.

La esperanza de nuestro «ingeniero interior» es que los beneficios de la eficiencia tecnológica por unidad de algún modo harán descender los niveles generales de agotamiento y contaminación, y esto es lo que da origen a la estrategia ambiental del aumento de la eficiencia. El medio ambiente, sin embargo, no «se preocupa» de tasas tales como la de la eficiencia humana, o —lo que quiere decir lo mismo— la **desmaterialización** de la economía. Solo las verdaderas cantidades importan, independientemente de cuánta utilidad reduzcamos de nuestros volúmenes de recursos presupuestados.

Si hay algo de razón en la afirmación de Jevons de que los humanos nos expandiremos en el planeta debido a una combinación de crecimiento demográfico y mayor riqueza material, deberíamos distanciarnos de los cambios técnicos o puramente personales para considerar, en cambio, soluciones políticas basadas en la percepción de que los recursos naturales son **procomunes** de propiedad colectiva (Sanne, 2000).

Referencias

- ALCOTT, B. (2005), «Jevons paradox», *Ecological Economics* 54(1), pp. 9-21.
- JEVONS, W. S. (1865), *The coal question*, 3ª ed. 1965, Nueva York, Augustus M. Kelley.
- KHAZZOOM, D. (1980), «Economic implications of mandated efficiency in standards for household appliances», *Energy Journal* 1(4), pp. 21-40.
- SANNE, C. (2000), «Dealing with environmental savings in a dynamical economy - how to stop chasing your tail in the pursuit of sustainability», *Energy Policy* 28 (6/7), pp. 487-95.
- SORRELL, S. (2009), «Jevons paradox revisited: the evidence for backfire from improved energy efficiency», *Energy Policy* 37(4), pp. 1456-69.

28. PRODUCTO INTERIOR BRUTO

Dan O'Neill*

El producto interior bruto (PIB) es un indicador de la actividad económica. Mide el valor total de todos los bienes y servicios finales que se producen dentro de las fronteras de un país en el transcurso de un año. Su predecesor, el producto nacional bruto (PNB), fue desarrollado inicialmente en la década de 1930 para ayudar a Estados Unidos a salir de la Gran Depresión. En esa época, el gobierno carecía de datos exhaustivos sobre el estado de la economía, siendo difícil saber si las respuestas políticas estaban dando resultados o no. El economista ruso-estadounidense Simon Kuznets llevó a cabo los primeros cálculos de PNB. Su idea básica era simple, englobar todos los datos de la producción económica en una sola cifra que subiría en los buenos tiempos y bajaría en los malos (Fioramonti, 2013: 23-6).

El sistema de contabilidad nacional desarrollado por Kuznets demostró ser una ayuda inestimable durante la Segunda Guerra Mundial. Permitió a Estados Unidos localizar las capacidades no utilizadas en la economía e incrementar los niveles de producción más allá de lo que mucha gente consideraba posible. Como Cobb et al. (1995: 63) afirman: «En Estados Unidos el Proyecto Manhattan logró una gloria mucho mayor, pero como logro técnico no fue menos importante el desarrollo de la contabilidad del PNB.»

Acabada la guerra, la Employment Act (Ley del Empleo) de 1946 incorporó el PNB a la política económica oficial de EE UU. En 1953, Naciones Unidas publicó sus normas internacionales para un sistema de

* Instituto de Investigaciones sobre Sostenibilidad, Universidad de Leeds

contabilidad nacional. Las ideas de Simon Kuznets se habían hecho globales. Mediante una gestión fiscal adecuada y un conocimiento detallado del desempeño de la economía (como lo mide el PNB), los economistas comenzaron a creer que finalmente podían dominar al temido «ciclo económico» y asegurar el incremento de la prosperidad (Cobb et al., 1995).

Sin embargo, el PNB no fue universalmente aceptado. La Unión Soviética utilizaba una medida diferente del progreso económico —el producto material neto— que incluía los bienes físicos pero no los servicios. Estos no eran contabilizados como ingreso primario en el enfoque socialista, sino que se los consideraba el resultado de su distribución. Durante toda la Guerra Fría, ambos indicadores fueron utilizados como herramientas de propaganda, con la reivindicación tanto de los EE UU como de la URSS de las tasas de **crecimiento** económico más altas basándose en sus respectivos indicadores. No obstante, con el colapso de la Unión Soviética en 1991, el PNB pasó a ser la única regla de juego (Fioramonti, 2013: 34-40).

Ese mismo año, el producto «nacional» bruto fue discretamente reemplazado por el producto «interior» bruto. Aunque los dos indicadores están estrechamente vinculados, existe una diferencia importante. Con el PNB, las ganancias de una empresa multinacional son atribuidas al país al que pertenecen los propietarios y donde van a parar los beneficios. Con el PIB, en cambio, las ganancias son atribuidas al país donde está ubicada la fábrica y de donde se extraen los recursos, aun cuando luego los beneficios abandonen el país. Este cambio en la contabilidad nacional ha tenido importantes consecuencias, especialmente por favorecer la globalización. Como Cobb et al. (1995: 68) afirman, «Las naciones del Norte están robando los recursos del Sur, y a esto lo llaman ganancias para el Sur».

Ya en 1934 Simon Kuznets advertía que «el bienestar de una nación difícilmente puede ser inferido midiendo el ingreso nacional» (Cobb et al., 1995: 67). Para 1962, Kuznets se había convertido en un crítico declarado del modo en que su sistema de contabilidad estaba siendo usado e interpretado, afirmando que «las metas de un ‘mayor’ crecimiento deberían especificar más crecimiento de qué y para qué» (íbid).

El problema básico es que el PIB no distingue entre la buena y la mala actividad económica, sino que otorga el mismo peso a todas las actividades. Si compro una cerveza o una bicicleta nueva, esto contribuye al PIB. Si el gobierno invierte en educación, esto también contribuye al PIB. Son estos unos gastos que probablemente contaríamos como positivos. Sin embargo, si hay un derrame de petróleo cuya limpieza debe ser pagada con el dinero de los contribuyentes, tal cosa también contribuye al PIB. Si más familias

pasan por costosos trámites de divorcio, el dinero gastado contribuirá al PIB. La guerra, el crimen y la destrucción del medio ambiente contribuyen igualmente a incrementar nuestro principal indicador del progreso nacional. Es como una calculadora con un enorme botón de «más», pero que carece de botón de «menos».

Al mismo tiempo, el PIB no contabiliza muchas actividades beneficiosas, como el trabajo doméstico y el voluntario, porque no hay un dinero que cambie de manos. Si hago mi propia colada, esto no contribuye al PIB. No obstante, si yo te pago diez dólares para que laves mi ropa y tú me pagas otros diez para que yo lave la tuya, el PIB subirá veinte dólares, aun cuando el número de camisas limpias no haya variado.

Otro problema con el PIB es que no proporciona información sobre la distribución de los ingresos. Aun en el caso de que el PIB per cápita aumente, la situación de la persona media puede no haber mejorado si ese ingreso adicional ha ido a parar a manos de la capa más alta. Una distribución desigual de los ingresos y de la riqueza implica oportunidades desiguales para las distintas personas en una sociedad (van den Bergh, 2009).

Una estrategia centrada en el permanente aumento del PIB es especialmente preocupante si tomamos en consideración que diversos indicadores sociales sugieren que el **crecimiento** ha dejado de mejorar la vida de la gente en las naciones ricas (ver **límites sociales del crecimiento**). Más allá de un ingreso promedio de unos 20.000 dólares al año, el dinero adicional no parece comprar mayor **felicidad**. El candidato presidencial estadounidense Robert F. Kennedy fue especialmente crítico con el PIB, advirtiéndole en 1968 que este «no mide ni nuestra sensatez ni nuestro valor, ni nuestra sabiduría ni nuestro aprendizaje, ni nuestra compasión ni nuestra devoción por nuestro país. En una palabra: el PIB lo mide todo, excepto lo que hace que valga la pena vivir la vida» (Fioramonti, 2013: 81).

A pesar de estas críticas, el PIB conserva su poder. La profesión económica ha acabado encerrada en una especie de «pensamiento de grupo» donde el conformismo está asfixiando al pensamiento independiente y provocando que la profesión evite plantear cuestiones controvertidas o proponer soluciones alternativas (Fioramonti 2013: 146-8). Los políticos temen que un crecimiento insuficiente conduzca a la inestabilidad económica y al aumento del desempleo, a pesar de que la evidencia empírica que apoya este punto de vista es débil. Fioramonti (2013: 153-6) sostiene que el PIB no es solo una cifra, sino una forma de organizar la sociedad basada en la idea de que los mercados son los únicos generadores de riqueza. Por

lo tanto, cuestionar el PIB equivale a cuestionar a la propia economía de mercado. Si esto es correcto, reemplazar al PIB es fundamentalmente un proyecto político, no de orden técnico.

Sin embargo, por todo el mundo hay una creciente aceptación de que el PIB es una medida pobre de progreso, y un agudizado deseo de hacer algo al respecto. La Comisión sobre la Medición del Desempeño Económico y del Progreso Social, establecida por el ex presidente francés Nicolas Sarkozy y presidida por dos Premios Nobel de Economía, concluyó que una de las razones de por qué la crisis económica mundial cogió a la gente por sorpresa es que nos estábamos fijando en los indicadores equivocados (Stiglitz et al., 2009).

Luego ¿cuáles son los indicadores adecuados, especialmente si nuestra meta como sociedad pasa de ser el **crecimiento** a ser el decrecimiento? Podría resultar tentador utilizar el PIB como un indicador de decrecimiento, cambiando solo el objetivo (por ejemplo, del +3 por ciento anual al -3 por ciento anual), pero no sería una buena idea. Aunque un descenso del PIB pueda ser signo de una reducción de la presión sobre el medio ambiente, no aclararía si el nivel de actividad económica es ambientalmente sostenible. Además, un descenso del PIB no necesariamente nos diría algo sobre el progreso social. El PIB es un indicador pobre de progreso, y esto sigue siendo así si cambiamos de objetivo con el mismo indicador. Parafraseando al economista ecológico Herman Daly, lo mejor que podemos hacer con el PIB es olvidarnos de él.

Para medir el decrecimiento es necesario un enfoque diferente, que incluya dos conjuntos separados de indicadores: (1) un conjunto de *indicadores biofísicos* para medir cómo varía con el tiempo el nivel de uso de recursos de una sociedad, y si tal nivel se halla dentro de los límites ecológicos, y (2) un conjunto de *indicadores sociales* para medir si la calidad de vida de la gente está mejorando. Digo «un conjunto de indicadores» (en oposición a un indicador único) para enfatizar que el decrecimiento puede tener muchas finalidades, y cada una de ellas puede requerir de un indicador propio. Es esta una diferencia clave entre el decrecimiento y la economía neoclásica, que se centra en la meta única de la maximización de la utilidad.

Basándome en parte en la declaración de la primera conferencia internacional sobre el decrecimiento (que tuvo lugar en París en 2008), he creado un conjunto de «Medidas de Decrecimiento» para cuantificar si se está dando un decrecimiento y qué tan socialmente sostenible es (ver O'Neill, 2012). Estas medidas incluyen siete indicadores biofísicos (uso de materiales, uso de energía, emisiones de CO₂, huella ecológica,

población humana, cabezas de ganado y capital manufacturado) y nueve indicadores sociales (felicidad, salud, equidad, pobreza, capital social, democracia participativa, horas de trabajo, desempleo e inflación). Estos no incluyen al PIB y tampoco debería hacerlo ningún otro conjunto moderno de indicadores económicos.

El PIB evolucionó en una época en que los desafíos que afrontaba la sociedad eran muy diferentes a los actuales. Ya no nos enfrentamos a la necesidad de maximizar la producción en tiempos bélicos; en su lugar, afrontamos la necesidad de mejorar el bienestar de todo el mundo dentro de las restricciones ambientales de un único planeta. Si las naciones ricas deciden cambiar su meta de búsqueda del crecimiento económico por la búsqueda del decrecimiento sostenible, necesitarán cambiar también sus medidores del progreso. Necesitarán abandonar el PIB y sustituirlo por información más relevante.

Referencias

- COBB, C., HALSTEAD, T., y ROWE, J. (1995), «If the GDP is up, why is America Down?», *Atlantic Monthly*, octubre, 59–78.
- FIORAMONTI, L. (2013), *Gross Domestic Problem: The Politics Behind the World's Most Powerful Number*, Londres, Zed Books.
- O'NEILL, D. W. (2012), «Measuring Progress in the Degrowth Transition to a Steady State Economy», *Ecological Economics* 84, pp. 221–31.
- STIGLITZ, J. E., SEN, A., y FITOUSSI, J.-P. (2009), «Report by the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress», disponible online en www.stiglitz-sen-fitoussi.fr (consultado el 6 de mayo de 2013).
- VAN DEN BERGH, J. C. J. M. (2009), «The GDP Paradox», *Journal of Economic Psychology* 30(2), 117–35.



«Más allá del crecimiento»: la Comisión Europea en Bruselas.
(Fotografía de Filka Sekulova del Edificio Berlaymont, sede
de la Comisión Europea en Bruselas, marzo de 2014)

29. PROCOMUNES

Silke Helfrich y David Bollier*

Los procomunes (*commons*) consisten en una amplia variedad de sistemas de autoabastecimiento y gobernanza que prosperan principalmente fuera del mercado y del Estado, en la periferia de la política y la economía convencionales. Al funcionar como un aglutinante social y encarnar una lógica diferente a la del fundamentalismo del mercado, los procomunes son esencialmente invisibles. Generalmente no están basados en el dinero, los contratos legales o los decretos burocráticos, sino en la autogestión y la responsabilidad compartida.

Los procomunes son entendidos habitualmente en dos sentidos principales: como un paradigma de la gobernanza y de la gestión de los recursos, y como un conjunto de prácticas sociales en virtualmente todas las áreas del quehacer humano. Como sistema de gobernanza, el término hace referencia a las normas, reglas e instituciones que permiten la gestión compartida de recursos específicos. Como prácticas sociales, los procomunes son mejor comprendidos como un verbo (un proceso social) que como un sustantivo. Resulta más preciso hablar de la «comunización» (*commoning*) o de «hacer los procomunes» que de los procomunes como una cosa. Los procomunes no caen del cielo. No son simplemente recursos colectivos, sean materiales o intangibles, sino procesos de administración compartida de cosas que una comunidad (una red específica o toda la humanidad) posee y gestiona en común, o así *debería* hacerlo. Estas cosas a las que tenemos derecho a usar colectivamente pueden ser regalos de la naturaleza o recursos producidos colectivamente, como conocimientos y técnicas culturales, espacios urbanos, paisajes, e innumerables etcéteras.

* Commons Strategies Group.

Un recurso *se convierte* en un procomún cuando de su cuidado se encarga una comunidad o una red de personas. La comunidad, el recurso y las reglas constituyen un todo integrado.

Esta definición de los procomunes plantea enormes desafíos conceptuales a la economía convencional y aun a las interpretaciones tradicionales de este concepto. Ambas tienden a ver a los procomunes como algo inherente al propio recurso. En la economía convencional es habitual llamar procomún a un recurso si la excluibilidad es difícil y el recurso genera «rivalidad» (mi uso de un recurso disminuye tu capacidad para usar ese mismo recurso). Además, la cultura o los códigos no se gastan si alguien los utiliza. No generan «rivalidad». Aun así, mucha gente se refiere a ellos como procomunes (sería el caso de la Wikipedia y el software libre). Esto sugiere que es imposible fundamentar una aproximación coherente a los procomunes a partir de categorías de recursos. Lo que más importa en los procomunes son los compromisos sociales, los conocimientos y las prácticas para gestionar el recurso, cualquier cosa que sea. Un manantial de agua dulce puede ser administrado como un procomún —con un uso generalizado, no discriminatorio pero limitado— o puede ser vallado, convertido en una mercancía y comercializado como agua embotellada (ver **mercantilización**). El eje de los procomunes y de la *comunización* no es un «recurso de uso comunitario», sino el proceso activo de «compartir recursos comunes». Ambos, los recursos que plantean rivalidades (agua, tierras, pesca, etc.) y aquellos que no lo hacen (conocimientos, códigos, etc.) pueden ser compartidos —o no. Básicamente, depende de nosotros. Por lo tanto, los procomunes tratan esencialmente de las maneras en que nos relacionamos con los demás cuando utilizamos algo en común.

No obstante, *antes* de que un procomún pueda ser creado será necesario superar un problema de ideación colectiva. Todos deben compartir una clara visión de qué es lo que ha de ser compartido y cómo. Los procomunes pueden fracasar debido a un mal liderazgo, a inapropiadas estructuras de gobernanza o simplemente por las relaciones de poder en un mundo mercantilizado.

Según la International Land Coalition (Coalición Internacional por la Tierra–ILC), aproximadamente dos mil millones de personas en el mundo dependen *directamente* de los procomunes como modelo de abastecimiento. Aun cuando durante milenios los procomunes han funcionado como el modo predeterminado de reproducción social, su importancia como modelo para el cambio ha sido redescubierta recientemente. Buena parte del interés académico surgió a partir de las investigaciones sobre los «regí-

menes de propiedad comunal» realizados por Vincent y Elinor Ostrom, que en 1973 crearon el Taller de Teoría Política y Análisis de Políticas en la Universidad de Indiana (EE UU). Elinor Ostrom obtendría el Premio Nobel de Economía en 2009. Los procomunes recibieron también un estímulo cuando en la década de 1980 surgieron las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación (ver **procomunes digitales**).

La mayoría de los procomunes poco tienen que ver con los derechos de propiedad individual, los mercados o el poder geopolítico. Su finalidad primordial es resolver problemas concretos y satisfacer las necesidades de la gente proporcionando una autogobernanza efectiva de un espacio o recurso compartido. De ahí que los procomunes se vean constantemente abrumados y destruidos por las fuerzas del mercado, los parlamentos y los gobiernos. Este proceso ha sido denominado *cercamiento* (*enclosure*). A lo largo de la historia, los cercamientos han sido justificados por una narrativa que también sustenta a uno de los ensayos más citados en ciencias sociales durante los últimos 45 años: *La tragedia de los comunes*, publicado en 1968 por Garrett Hardin. Su falaz mensaje continúa dominando el pensamiento popular. Hardin hace que sus lectores imaginen «un campo de pastoreo abierto a todos...». Luego argumenta que si todo el mundo puede pastorear ganado en tierras comunales, ningún pastor tendrá un incentivo racional para contenerse. En cambio, lo que hará es poner tantas cabezas de ganado como le sea posible. Por lo tanto, las pasturas *inevitablemente* acabarán sobreexplotadas. La solución práctica, sugiere Hardin, sería la propiedad individual como vía para proteger la exclusividad o control de arriba hacia abajo y la coerción de las autoridades.

De hecho, Hardin no estaba definiendo un procomún sino un régimen de espacio abierto, una situación de todos contra todos sin limitaciones, ni reglas, ni comunicación entre los usuarios. Pero un procomún tiene límites, reglas, sistemas de supervisión, sanciones para los oportunistas y normas sociales; todo ello desarrollado típicamente por los mismos usuarios de acuerdo a sus circunstancias. Las condiciones en las que la autogestión puede prosperar fueron resumidas en los principios de diseño que Elinor Ostrom incluyó en su libro *El gobierno de los bienes comunes*. Estos incluyen: límites bien definidos, exclusión efectiva de las partes no autorizadas, reglas adoptadas localmente en lo concerniente a la apropiación y la provisión de los recursos, disposiciones de elección colectiva que permitan la participación de la mayoría de los usuarios, supervisión, sanciones graduadas para quienes quebranten las reglas, mecanismos accesibles para la resolución de conflictos, y reconocimiento por parte de las autoridades de mayor nivel.

Muchos comuneros destacan continuamente el aspecto generador de los procomunes como herramienta para la creación de riqueza. Según la descripción que hace Yochai Benkler (2006: 63) de los llamados procomunes digitales, estamos ante «la emergencia de prácticas más efectivas de acción colectiva, que son descentralizadas pero no dependen ni del sistema de precios ni de una estructura de gestión». Los procomunes, cuanto más cooperan, mejor compiten. La expresión utilizada por Benkler para definir esto es «producción entre iguales basada en los procomunes», o sea sistemas que son colaborativos, sin propietarios y basados en «compartir recursos y resultados entre individuos ampliamente distribuidos y flexiblemente conectados» (íbid.)

Durante estos últimos años, un joven movimiento por los procomunes —trabajando conjuntamente con académicos— ha desarrollado un discurso de los procomunes como filosofía política y como una agenda de políticas. Esta red está cuestionando las justificaciones morales y políticas de los cercamientos, que hoy justifican la propiedad individual (corporativa) de los conocimientos etnobotánicos, los genes, las formas de vida y la nanomateria sintética. Las estrategias de decrecimiento deben hacer frente a estos (nuevos) cercamientos que pasan por alto los lazos entre las personas, imponen un individualismo extremo y convierten a los ciudadanos en meros consumidores. Es en este ámbito en el que ha comenzado a forjarse una alianza con el movimiento por los procomunes.

De hecho, ambos discursos reinterpretan la noción de riqueza al vincularla con la idea de una «libertad potenciada por las conexiones». La crítica al crecimiento aporta un marco de referencia (¿qué hacer?), mientras que los procomunes desarrollan una narración sobre *cómo* vivir y estructurar nuestras relaciones sociales dentro de dicho marco. El decrecimiento nos ayuda a comprender la urgencia de escapar de la «prisión de hierro del consumismo», mientras que los procomunes nos muestran cómo luce y qué se siente en una «cultura más allá del consumismo». Los comuneros tienden a describir una «lógica de la abundancia», cuya tesis es que habría producción suficiente para todos si somos capaces de desarrollar una abundancia de relaciones, redes, y formas de gobernanza cooperativas. Esta clase de abundancia puede ayudarnos a desarrollar prácticas que respeten los límites del crecimiento además de potenciar la libertad de cada uno para actuar de un modo autodeterminado.

Más aún, la «comunización» puede contribuir activamente a la desmaterialización de la producción y del consumo de tres formas diferentes. Primero, puede relocalizar la producción (muchos procomunes están vinculados a un territorio geográfico); segundo, la «comunización» puede

intensificar el uso mediante el couso y el uso colaborativo y complementario, que a su vez pueden tanto prevenir como intensificar los efectos rebote (ver **Paradoja de Jevons**); tercero, la «comunización» puede fomentar el «prosumo», la combinación de producción y consumo en un mismo proceso. Es importante destacar, sin embargo, que el fortalecimiento de los lazos sociales contribuye de por sí a la desmaterialización, puesto que tales lazos están basados en las necesidades pero no las fomentan.

En resumen, los procomunes y el decrecimiento son complementarios entre sí. Los procomunes proponen soluciones radicalmente democráticas que no enfrentan a las preocupaciones ambientales con la justicia social. Los principios de la «comunización» no requieren del crecimiento económico para prosperar. En cambio, contribuyen a reemplazar el imperativo cultural de «tener más» con esferas sociales alternativas que demuestran que el «hacer juntos» puede superar al «tener», contribuyendo así a un mayor acercamiento entre «decrecimiento» y «calidad de vida». Por otra parte, el hecho de que el movimiento por los procomunes ponga énfasis en los derechos de propiedad (intelectual) tiene la virtud de socavar un pilar fundamental del capitalismo y, por ende, del crecimiento.

Si «la economía» es reimaginada a través de nociones clave de los procomunes como la producción repartida, la modularidad, la propiedad colectiva y la custodia ambiental, sería posible aceptar la idea de un sistema económico de alto rendimiento a la vez que se rechazan las nociones e instituciones capitalistas (corporación, mercados globales, competición, mano de obra) (ver **capitalismo**).

Referencias

- The Commoner, A web journal for other values, disponible en www.commoner.org.uk (consultado el 4 de septiembre de 2013).
- BENKLER, Y. (2006), *The Wealth of Networks: How Social Production Transforms Markets and Freedom*, New Haven, Yale University Press. (Traducción en castellano [2015], *La riqueza de las redes. Cómo la producción social transforma los mercados y la libertad*, Barcelona, Icaria.)
- BOLLIER, D., HELFRICH, S., y HEINRICH BÖLL FOUNDATION (eds.) (2012), «The Wealth of the Commons: A World Beyond Market and State», Amherst, Massachusetts, Levellers Press, disponible en www.wealthofthecommons.org (consultado el 3 de marzo de 2013).
- LINEBAUGH, P. (Jan.8–10, 2010), «Some Principles of the Commons», Counterpunch, disponible en www.counterpunch.org/2010.01/



08/some-principles-of-the-commons (consultado el 1º de julio de 2013).

OSTROM, E. (1990), *El gobierno de los bienes comunes: La evolución de las instituciones de acción colectiva*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

WEBER, A. (2013), «Enlivenment: Toward a Fundamental Shift in the Concepts of Nature, Culture and Politics», *Series on Ecology*, No. 31, Berlín, Alemania: Heinrich Böll Foundation, disponible en <http://commonsandconomics.org/2013/05/15/a-new-bios-for-the-economic-system> (consultado el 3 de febrero de 2014).





30. SIMPLICIDAD

Samuel Alexander*

A grandes rasgos, la simplicidad voluntaria puede ser entendida como un estilo de vida que implica minimizar conscientemente el consumo derrochador e intensivo en recursos. Pero también comporta reimaginar «la buena vida» dedicando progresivamente más tiempo y energía a perseguir fuentes no materialistas de satisfacción y de significado. En otras palabras, la simplicidad voluntaria implica adoptar un nivel material de vida mínimamente «suficiente», a cambio de más tiempo y libertad para perseguir otras metas vitales, tales como compromisos comunitarios o sociales, más tiempo con la familia, proyectos artísticos o intelectuales, producción doméstica, empleo más gratificante, participación política, exploración espiritual, relajación, búsqueda del placer, etcétera; ninguna de las cuales tiene por qué depender del dinero, o de mucho dinero. Diversamente promovida por sus defensores por motivos personales, sociales, políticos, humanitarios y ecológicos, la simplicidad voluntaria se basa en asumir que los seres humanos pueden tener vidas llenas de sentido, libres, felices e infinitamente diversas sin, a la vez, consumir más que su cuota equitativa de naturaleza (ver, en general, Alexander y Ussher, 2012).

Un filósofo social llamado Richard Gregg acuñó el término «simplicidad voluntaria» en 1936, aunque obviamente el estilo de vida al que él se refería es tan viejo como la civilización misma. A lo largo de la historia ha habido siempre individuos y comunidades que han manifestado dudas sobre las ventajas de llevar una vida materialista, centrada en las posesiones y la riqueza material. Una historia de la simplicidad podría comenzar con

* Instituto para una Sociedad Sostenible de Melbourne, Universidad de Melbourne e Instituto de la Simplicidad



Siddhartha Gautama — Buda— que a la edad de 29 años abandonó lo que veía como los lujos superficiales de la realeza y buscó la verdad espiritual en una vida de extremo ascetismo. Después de estar a punto de morir de hambre debido a su práctica de la auto-privación, Siddhartha reconsideró su trayectoria y, tras muchos años de lucha interior se dice que halló la Iluminación en lo que el budismo llama «el Camino Medio»; una senda de autodisciplina meditativa que se halla entre la senda de la indulgencia mundana y la del ascetismo. Un mensaje similar sobre el valor espiritual de vivir una vida materialmente simple puede encontrarse en casi todos los textos religiosos y espirituales del mundo (¡aunque no siempre en sus prácticas!), así como en muchas de las tradiciones de sabiduría de los pueblos indígenas de nuestro planeta.

La simplicidad en el modo de vida también encontró numerosos defensores entre los grandes filósofos de las antiguas Grecia y Roma, en especial los cínicos y los estoicos. En una de las más radicales expresiones de simplicidad, Diógenes el Cínico eligió voluntariamente una vida de pobreza para mostrar con el ejemplo que una existencia libre y significativa no podía ser medida con los baremos convencionales de riqueza. Menos extremos eran los estoicos, como Epicteto, Marco Aurelio y Séneca, que promovieron una moderación disciplinada y razonada en lugar de la pobreza. De diversas maneras, los estoicos sostenían que la gente no puede siempre estar controlando cuánta riqueza y fama terrenales alcanzan, pero que sí controlan o pueden controlar las actitudes que adoptan en relación a tales cosas. De modo similar, el filósofo chino Lao-Tsé una vez dijo: «Es rico quien sabe que tiene suficiente», sugiriendo también que quienes tienen suficiente pero no lo saben son pobres.

Si saltamos hasta la era victoriana en Inglaterra, hallamos una apasionada adhesión a la vida simple en la obra de los grandes «moralistas», John Ruskin y William Morris. Ruskin se negaba a considerar el dinero como un espacio de encuentro neutral para el mero intercambio y, en su lugar, destacó la manera en que el distanciamiento oscurecedor de la economía del dinero dejaba las consecuencias sociales y ambientales del consumo fuera del punto de mira. Ruskin instaba a la gente a reconocer que las cosas materiales solo valen la pena en la medida en que contribuyen a algún fin que valga la pena, una visión resumida en su máxima: «No hay otra riqueza que la vida». William Morris desarrolló su línea de reflexión de manera interesante, llamando especialmente la atención sobre cómo el consumo siempre depende del trabajo. Morris sugería que podían lograrse grandes reducciones de «esfuerzos inútiles» si la gente reducía su consumo de «aquellos artículos de estupidez y lujo». Por otra

parte, los bohemios europeos tendían a vivir de manera simple por el bien de su arte y por placer. Bastante diferentes son los amish (menonitas), los monjes trapenses y los cuáqueros, que ejemplifican variedades de vida simple sustentadas en creencias religiosas. En el siglo XX, figuras destacadas como Gandhi, Lenin, Tolstoi y la Madre Teresa vivieron existencias de gran simplicidad material.

Puesto que Estados Unidos es el lugar de nacimiento del hiperconsumismo, algunos se sorprenderán al descubrir que, de hecho, en ese país siempre ha habido una corriente subterránea de «vida simple y pensamiento elevado» (Shi, 2007). A mediados del siglo XIX, se dieron las fascinantes versiones de vida simple que articularon los trascendentalistas de Nueva Inglaterra. Fue este un colorido grupo de poetas, místicos, reformadores sociales y filósofos —incluido Thoreau (ver Bode, 1983)— que vivieron con medios modestos para disfrutar del lujo de la creatividad y de la contemplación. Como afirmase uno de los principales trascendentalistas, Ralph Waldo Emerson, «es mejor privarse que tener posesiones a un coste demasiado alto». Otros estadounidenses tempranos subrayaron las tensiones entre las ganancias excesivas y las virtudes cívicas, e insistieron en la estrecha conexión entre la vida simple y una democracia floreciente. Merecen también mención las advertencias de Benjamin Franklin, que despotricó contra los consumidores que inconscientemente se sumergen en deudas:

[...] ¡Qué locura tiene que ser endeudarse por estas superficialidades!... pensad lo que hacéis cuando contraéis deudas; cedéis a otro poder sobre vuestra libertad... Preservad vuestra Libertad y mantened vuestra Independencia:... sed frugales y libres. (Franklin 1817: 94)

En décadas más recientes, el presidente estadounidense Carter defendió la limitación material en base a que «poseer y consumir cosas no satisface nuestro anhelo de significado». Refiriéndose a «una crisis del espíritu», afirmó que la devoción por «la autocomplacencia y el consumo» se basaban en «una idea equivocada de la libertad» (ver, en general, Shi, 2007).

El surgimiento de lo que podría llamarse el movimiento «moderno» por la simplicidad suele ubicarse en las contraculturas norteamericanas y europeas de las décadas de 1960 y 1970, pues estos movimientos tenían profundos sentimientos anticonsumistas y ecologistas que generalmente promovían la vida simple. Esto fue especialmente así con el movimiento llamado *back-to-the-landers* de esa época, ejemplificado por las



inspiradoras vidas de Helen y Scott Nearing y que reconocemos en los **neorrurales** de hoy. Más recientemente, los movimientos de Ciudades en Transición, de Permacultura y de Ecoaldeas también han defendido un distanciamiento de los estilos de vida consumistas y hacia formas de vida con menos consumo y menos intensidad energética (ver **ecocomunidades**). Estos movimientos están tratando de construir la sociedad alternativa practicando la solución, aunque hasta ahora su influencia sea modesta. Ha habido también teorías más específicas de la simplicidad, proponiendo una «economía de la suficiencia» (Alexander, 2012) o «La vía simple» (Trainer, 2010). Estas teorías plantean, de diversas maneras, la necesidad de una reestructuración de la sociedad con la finalidad de lograr economías menos exigentes en energía, más locales y en **estado estacionario**, basadas en una cultura política del vivir con sencillez (ver **despolitización**). Sin lugar a dudas, un movimiento por la vida simple, sin su correspondiente política, sería insuficiente para cambiar las estructuras políticas y macroeconómicas. Los movimientos por la vida simple no deben buscar «escapar» del sistema, sino «transformarlo» radicalmente.

La perspectiva puramente macroeconómica del decrecimiento, como un proceso de contracción planificada, no alcanza a resaltar los valores y prácticas culturales que deben acompañar, y tal vez preceder, a una transición al decrecimiento. Después de todo, si una cultura está mayoritariamente constituida por individuos que buscan niveles de ingreso y de consumo cada vez más altos, como consecuencia semejante cultura deseará y necesitará una economía del **crecimiento**. Por lo tanto, si de lo que se trata es de favorecer el surgimiento de una economía y una política del decrecimiento, parece que la gente, en el plano cultural, debe estar preparada para abandonar o resistirse a los estilos de vida «ricos» y consumistas, y adoptar estilos de vida «más simples» con un consumo reducido o limitado. Idealmente, esta tendría que ser una transición voluntaria —una «contracción económica planificada»— pero puede acabar siendo una transición impuesta por la recesión y hasta por el colapso. Hay algunas razones para el optimismo por el hecho de que, a lo largo de la historia, desde Oriente hasta Occidente, la gente ha simplificado sus vidas para embarcarse en diversas búsquedas enriquecedoras, entre las que se incluyen la filosofía, la devoción religiosa, la creación artística, el hedonismo, la política revolucionaria o democrática, el servicio humanitario y el activismo ecologista. Al mismo tiempo, los valores de la simplicidad voluntaria en general han estado dominados por motivaciones más materialistas. No obstante, en la actual época en que estamos mucho más allá de los límites ecológicos y en que padecemos inestabilidad económica,



quizá la simplicidad sea por fin una manera de vivir cuyo momento ha llegado. El decrecimiento, con toda seguridad, depende de ello.

Referencias

- ALEXANDER, S. (2012), «The Sufficiency Economy: Envisioning a Prosperous Way Down», *Simplicity Institute Report*, 12s. Disponible en línea en: www.simplicityinstitute.org/publications (consultado el 7 de julio de 2013).
- ALEXANDER, S. y USSHER, S. (2012), «The Voluntary Simplicity Movement: A Multi-National Survey Analysis in Theoretical Context», *Journal of Consumer Culture*, 12 (1), pp. 66-86.
- BODE, C. (ed.) (1983), *The Portable Thoreau*, Nueva York, Penguin.
- TRAINER, T. (2010), *The Transition to a Sustainable and Just World*, Sydney, Envirobook.
- SHI, D. (2007, revised edition), *The Simple Life: Plain Living and High Thinking in American Culture*, Georgia, University of Georgia Press.
- WEEMS, M. L. (1817), *The Life of Benjamin Franklin*, Filadelfia, M. Carey.



TERCERA PARTE LA ACCIÓN







31. AUDITORÍA DE LA DEUDA

Sergi Cutillas, David Llistar y Gemma Tarafa*

La deuda es un compromiso moral entre personas. Al estar endeudada, una parte debe cumplir con sus obligaciones para con la otra parte. Estas obligaciones son con frecuencia de carácter monetario. A veces, se originan en circunstancias que son injustas debido a la violencia y al ejercicio de un poder injustificado; tales deudas son ilegítimas y no deberían pagarse. El movimiento contra la deuda ha favorecido la toma de consciencia respecto a la importancia de las auditorías ciudadanas. En estas auditorías, los ciudadanos determinan cuáles deudas son legítimas, quién es responsable de tales deudas y cuáles son las deudas que deberían cancelarse.

Las clases sociales poderosas utilizan la deuda para conservar el orden jerárquico. Esto se logra mediante las costumbres sociales y las leyes que otorgan prioridad al pago de la deuda. Hay constancia de que ya en la Edad del Bronce había movimientos de protesta para revertir este uso injusto de la deuda. En Mesopotamia, los campesinos a menudo se rebelaban contra un sistema por el cual el impago de las obligaciones podía conducir a la esclavización de los deudores y de sus familias (Toussaint, 2012). Para mantener el orden social, las clases dominantes periódicamente cancelaban las deudas mayores y restituían los derechos de los campesinos. Existen muchos otros casos de cancelación de la deuda en las antiguas Grecia y Roma, así como en la época medieval, en todos los casos como resultado de luchas sociales que fueron exacerbadas por las crisis y por una cada vez mayor desigualdad. Con el descubrimiento de América y el posterior

* Sergi Cutillas, David Llistar y Gemma Tarafa son miembros del Observatori del Deute en la Globalització (ODG); y Sergi Cutillas y Gemma Tarafa pertenecen también a la Plataforma Auditoria Ciutadana del Deute (PACD).



surgimiento del **capitalismo**, hubo una movilización masiva de fuerza de trabajo utilizando la deuda, los impuestos y la inflación para obligar a los individuos a trabajar como mano de obra asalariada. La deuda obligaba a las masas a obedecer a quienes detentaban el poder y las hacían trabajar para saldar sus deudas e impuestos. En semejante escenario, prácticas tales como la cancelación de la deuda eran tabú, y el impago de las deudas estaba asociado con la humillación y la pérdida de los derechos sociales.

En nuestra época, la dominación está asegurada por las instituciones internacionales como el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial, establecidos en 1944 para promover el **desarrollo** mundial. La etapa neoliberal de desregulación, especialmente de los flujos y de los productos financieros, que comenzó en la década de 1970, ha favorecido la financiarización, una nueva etapa del **capitalismo** en la que la esfera financiera se ha vuelto superior a la esfera productiva, a la que controla. La financiarización está asociada a un marcado aumento en la creación de deuda y a la formación de complejas relaciones financieras que reproducen el imperialismo al proporcionar un pretexto para ejercer presión o para recurrir a medidas violentas si un estado endeudado o financieramente dependiente no se adhiere a las condiciones impuestas por los poderes dominantes.

La deuda ha alimentado el crecimiento material y energético, y el pago de las deudas ha legitimado dicho crecimiento. Pero esto puede estar acercándose a su fin, puesto que la deuda aumenta mucho más rápidamente que la riqueza material. Kallis et al. (2009) han desarrollado la hipótesis de que los límites de la «economía real-real» (Oikonomia) de la energía, de los materiales y de la reproducción están limitando el crecimiento de la economía «real» de la producción. El crecimiento se ha mantenido, pero solo momentáneamente, gracias a generar riqueza de papel en la esfera financiera de la circulación de capital. Este escenario vincula a la deuda con el decrecimiento. Primero, aunque el crecimiento es considerado necesario para pagar las deudas, en realidad la deuda es creada en primera instancia para mantener un crecimiento insostenible. Segundo, es necesario distribuir las deudas equitativamente y cancelar aquellas que sean ilegítimas para lograr un «descenso» sostenible, es decir, un decrecimiento próspero y no uno basado en la austeridad. Esta es la meta de las Auditorías Ciudadanas.

Los orígenes del actual movimiento por la auditoría de la deuda se remontan a las coaliciones mundiales de campañas ciudadanas, como Jubileo 2000, el CADTM (Comité para la Abolición de la Deuda del Tercer Mundo) y Jubileo Sud, creado a comienzos de la década de 1990 para

hacer presión a favor de la cancelación de grandes porciones de la deuda acumulada por los países más empobrecidos del Sur Global. A lo largo del tiempo, y a partir de 2007, cuando la crisis azotó al «Norte», el movimiento ha adoptado una mirada cada vez más global y multidimensional que reconoce también los límites ecológicos del planeta. Las auditorías ciudadanas de la deuda, que han surgido en este contexto, identifican como ilegítimas a aquellas deudas generadas por un orden basado en el abuso de poder y que contribuyen a perpetuar este orden injusto (Ramos, 2006). Noruega y Ecuador son dos precedentes emblemáticos a tener en cuenta. En 2006, después de considerar sus responsabilidades como coacreedor, el gobierno noruego canceló las deudas que siete países tenían con Noruega. En 2007, la Comisión para la Auditoría Integral del Crédito Público (CAIC) de Ecuador condujo una auditoría de la deuda del país y declaró dicha deuda ilegítima.

Estos ejemplos son instancias de auditoría mixta, llevadas adelante por miembros de la sociedad civil y del gobierno. Brasil y Filipinas, entre otros países, han realizado auditorías de la deuda impulsadas exclusivamente por movimientos ciudadanos. En Egipto, Túnez, Grecia, Portugal e Irlanda, los movimientos sociales han comenzado a promover la realización de auditorías cívicas o han presionado a sus gobiernos para que establezcan auditorías públicas de la deuda. Todos estos casos coinciden en un elemento común: un deseo de establecer cómo se generaron las deudas, qué individuos son los responsables de la creación de deudas relevantes y qué efectos tienen tales deudas. Los movimientos exigen la rendición de cuentas por parte de los sectores responsables y proponen modelos económicos alternativos al turbo-capitalismo. Las auditorías ciudadanas habitualmente comprenden las siguientes etapas: acceso a la información, análisis de los datos, trabajo en red, difusión, educación del público y procesamiento de los sectores responsables.

En España, se está llevando adelante un proceso de auditoría ciudadana con el apoyo de la Plataforma Auditoría Ciudadana de la Deuda (PACD). La PACD realiza análisis generales de la deuda nacional española a diferentes niveles administrativos y, simultáneamente, conduce análisis de la deuda en sectores específicos: atención sanitaria, educación, medio ambiente o electricidad. Estos esfuerzos tienden a promover las auditorías como una forma de comprender las causas y las consecuencias de la crisis de la deuda. Una parte esencial de este proceso es la exigencia de tener acceso permanente a la información vinculada con la deuda y, más importante aún, la promoción del empoderamiento ciudadano con respecto a cuestiones políticas, sociales y económicas. La PACD consi-

dera su auditoría como una práctica ciudadana que implica un proceso abierto, colectivo, permanente y descentralizado en el que diferentes grupos de trabajo, orgánicamente creados, toman decisiones basadas en el consenso. Este tipo de auditorías no está limitado al análisis de los expertos, sino que permite a todos los sectores solicitar información, pedir explicaciones al gobierno, compartir información relevante, analizar los datos desde sus perspectivas específicas, denunciar las irregularidades y proponer alternativas.

Referencias

- GRAEBER, D. (2011), *En deuda: Una historia alternativa de la economía*, Barcelona, Ariel, 2014.
- KALLIS, G., MARTÍNEZ-ALIER, J. y NORGAARD, R. B. (2009), «Paper Assets, Real Debts: An Ecological-Economic Exploration of the Global Economic Crisis», *Critical Perspectives on International Business*, 5(1/2), pp. 14–25.
- PLATAFORMA AUDITORÍA CIUDADANA DE LA DEUDA (2013), «¿Por qué no debemos pagar la deuda?». *Razones y alternativas*, Barcelona, Icaria editorial.
- RAMOS, L. (2006), *Los crímenes de la deuda: deuda ilegítima*, Barcelona, ODG e Icaria editorial.
- TOUSSAINT, E. (2012), The Long Tradition of Debt Cancellation in Mesopotamia and Egypt from 3000 to 1000 BC. CADTM, disponible en línea en <http://cadtm.org/The-Long-Tradition-of-Debt> (consultado el 10 de octubre de 2013).

32. CIENCIA POSNORMAL

Giacomo D'Alisa y Giorgos Kallis

La ciencia posnormal (CPN) es una estrategia útil para la resolución de problemas «cuando los hechos son inciertos, los valores están en disputa, los riesgos son altos y tomar una decisión es urgente» (Funtowicz y Ravetz, 1994: 1.882). Diversos problemas ambientales se encuentran en estas condiciones, como el cambio climático, el vertido de desechos peligrosos, la descontaminación por actividades industriales y extractivas, la ubicación de centrales nucleares. Al igual que en los casos con complejidades éticas (como en la ciencia biomédica), también en los debates sobre políticas ambientales, desarrollo y equidad debe haber una «comunidad extendida de iguales (CEI)» que decide sobre qué hacer. La CEI está formada no solo por científicos y expertos sino también por todas aquellas personas a las que de algún modo les afecta el tema. Solo si participan todas, se puede asegurar la calidad de los aportes científicos (Funtowicz y Ravetz, 1994).

La noción de CPN se entiende mejor si se compara con la ciencia «pura» (básica, o normal) por una parte y, por la otra, con las otras dos ciencias —actualmente dominantes— orientadas a solucionar problemas: la ciencia «aplicada», volcada a cumplir una misión, y la «asesoría profesional». En la ciencia pura, la investigación en laboratorio, los riesgos por las decisiones son desdeñables, dado que no hay participantes externos y la investigación (casi siempre) está dirigida por el investigador. La incertidumbre también es mínima: la investigación se lleva a cabo cuando existe la (razonable) esperanza de que el problema de investigación será resuelto. La ciencia aplicada lleva a la ciencia pura a responder ante necesidades precisas y requeridas para la implementación o mejora de un determinado producto o proceso. En estos casos los riesgos y la incertidumbre tienden a ser bajos, y manejables habitualmente mediante

procesos estadísticos convencionales. La asesoría profesional, en cambio, es más amplia que la ciencia aplicada y exige depender de la opinión y la creatividad de un «experto». Para entenderlo mejor compárese, por ejemplo, la ciencia aplicada por un cirujano que opera una pierna rota, con la asesoría profesional de un patólogo o de un psiquiatra. En la asesoría profesional la incertidumbre es elevada, y también los riesgos en las decisiones, puesto que la consulta es motivada por un cliente cuyas necesidades deben ser atendidas.

Con fines ilustrativos consideremos las represas (Funtowicz y Ravetz, 1994). Durante mucho tiempo, el diseño y la localización de las represas ha estado dentro del ámbito de las ciencias aplicadas. Teniendo en cuenta las finalidades de control de inundaciones, almacenamiento de agua e irrigación, las incertidumbres eran gestionadas científicamente con técnicas estadísticas. Al ocasionarse las disputas relacionadas con la introducción de las represas, entró en escena la asesoría profesional, con expertos que sopesaban los costes y los beneficios, la ubicación más adecuada, los impactos ambientales, etc. La decisión entraba en el proceso político y cada sector con un interés determinado movilizaba a sus propios expertos/consultores. Actualmente, toda la lógica en torno a las represas y al crecimiento fomentado por la demanda de agua está siendo cuestionado, con diversos valores en juego e incertidumbres y críticas provenientes de todos los frentes, del hidrológico al social y religioso. Esta es la esfera de la CPN.

Los postulados epistémicos de la CPN aparecieron por primera vez en el libro de Jerome Ravetz *El conocimiento científico y sus problemas sociales* (1971). Al igual que Jacques Ellul, un influyente pensador para muchos decrecentistas, Ravetz (2011) criticaba una «ciencia industrializada» que es «empresarial» y que produce una «tecnología desbocada». La transición de la artesanía a la ciencia industrial, argumentaba Ravetz, ha tenido las mismas consecuencias para los científicos que para los trabajadores industriales, es decir, una pérdida de control y de dirección sobre sus creaciones. En el caso de los científicos, esto ha implicado una pérdida de **autonomía** en sus investigaciones. Ravetz criticó el dominio de los criterios financieros y de beneficio en la ciencia industrial, que la han convertido en un mero factor de la producción, y denunció el distanciamiento de los métodos tradicionales para asegurar la calidad, basados en las cualidades (morales) y las habilidades de los científicos, que han sido reemplazados por un interés en la rentabilidad y la aplicabilidad tecnológica de los resultados.

En la década de 1980, Ravetz y Funtowicz comenzaron a colaborar y publicaron *La incertidumbre y la calidad en la ciencia de la política*, un

libro cuya principal aportación fue el diseño de un sistema notacional llamado NUSAP (acrónimo en inglés de Numeral, Unidad, Dispersión, Evaluación, Pedigrí) con el fin de evaluar (y asegurar) la calidad de los procesos que tratan sobre la incertidumbre en contextos de políticas. Los autores se sintieron motivados por los crecientes problemas ambientales (globales) de la época, resultantes de la tecnología desbocada que Ravetz había criticado en sus anteriores obras, la proliferación de nuevas tecnologías, como la nuclear y los OMG, y los problemas ocasionados por estas nuevas tecnologías, como el cambio climático. Había una considerable dosis de incertidumbre sobre las causas y los impactos de estos fenómenos, los altos riesgos (incluyendo la supervivencia y el bienestar de poblaciones humanas) e irreducibles conflictos de valores, como sopesar la valía de una generación respecto a otra, de una comunidad respecto a otra o de una especie respecto a otra. En tales condiciones, argumentaban Funtowicz y Ravetz, no podemos seguir hablando de simples rompecabezas normal de la ciencia típica habitual. La búsqueda de una «verdad» única en estos casos no puede ser el principio organizador de la actividad científica, puesto que están involucrados valores irreducibles (inconmensurables y solo parcialmente comparables). Por ejemplo, la incertidumbre sobre una subida del nivel del mar no puede reducirse a incertidumbres de tipo metodológico o tecnológico, asumibles en un principio por una dosis mayor de poder computacional; la evaluación de los impactos del aumento del nivel del mar implica también una incertidumbre epistemológica. La CPN nos da la pauta de que la ciencia normal (en su sentido Kuhniano) desarrollada en laboratorios, y extendida a través de la ciencia aplicada para la conquista de la naturaleza, ya no es adecuada para solucionar los problemas ambientales planetarios.

La «garantía de calidad» es un concepto clave en la CPN. Calidad no hace referencia solamente a la gestión adecuada de la incertidumbre, sino a un proceso social integrado que es capaz de responder a las diversas preocupaciones que surgen de las múltiples narrativas del tema en cuestión. La CPN señala un cambio de una racionalidad sustantiva, un proceso de decisión basado en la ciencia que busca soluciones óptimas, a una racionalidad de procedimientos, que implica un proceso tendiente a hallar soluciones compartidas y «satisfactorias» (Giampietro, 2003). El proceso de evaluación por los iguales, habitual en la ciencia normal, es necesario pero no suficiente en la CPN. Una CEI tiene que garantizar la calidad. Esto proceso involucra no solo a los expertos certificados de una determinada disciplina, sino a un grupo ampliado de no especialistas que desean participar en la resolución del tema. En lugar de una comunidad

de expertos, este cambio confía las decisiones vinculadas a la sostenibilidad a una «experta comunidad» (D'Alisa et al., 2010), un CEI que surge en el proceso de evaluación. Esta comunidad de expertos tendría que estar en condiciones de articular una configuración de «datos extensos», incluyendo una diversidad de conocimientos (científicos, indígenas, locales, tradicionales), una pluralidad de valores (sociales, económicos, ambientales, éticos) y creencias (materiales, espirituales) que, en conjunto, y junto con los «datos científicos» convencionales, enriquezcan el análisis del problema planteado. La ciencia aplicada y la asesoría profesional pueden ser parte de la actividad general, pero no pueden seguir dominando el proceso de toma de decisiones. Y no nos equivoquemos: hay todavía muchos otros contextos en los que la ciencia normal, la aplicada o la profesional pueden por sí solas ser adecuadas, pero no para los más apremiantes problemas ambientales, sociales o económicos.

Hasta ahora, los decrecentistas han desafiados a los científicos en cuanto detentores de la verdad; especialmente a los «economistas», cuyas competencias y reivindicación de ser portadores de verdad han tendido a colonizar y despolitizar la esfera social (ver **despolitización**). Pese a ello, se aprecia muy poca reflexión sobre el papel de la ciencia y los modos en que los problemas serían resueltos en una hipotética sociedad de decrecimiento. La ciencia que tiende a resolver problemas continuará siendo una parte importante en la transición al decrecimiento; por ejemplo, para facilitar el escoger entre una gama de líneas de acción socioecológicas posibles. La ciencia seguirá siendo esencial en una hipotética sociedad de decrecimiento, puesto que incluso una sociedad a menor escala y cualitativamente diferente, tendrá que gestionar como mínimo los legados de nuestra generación: represas, centrales nucleares, desechos peligrosos y un clima en mutación. Por varias razones, el punto de partida para semejante reflexión sobre «una ciencia para una sociedad de decrecimiento» no puede ser otro que la CPN.

Primero, porque existe un fuerte vínculo entre la comunidad de decrecentistas y los economistas ecológicos, la comunidad dentro de la cual evolucionó la CPN. Una nueva generación de decrecentistas, muchos de ellos educados en la economía ecológica, están ya imbuidos del razonamiento epistémico de la CPN. La propia praxis de las conferencias internacionales sobre el decrecimiento se inspira en los ideales de la CPN, intentando prescindir de los expertos ex cátedra para crear una «comunidad extendida de iguales para la revisión» de las investigaciones sobre decrecimiento (Cattaneo et al., 2012).

Segundo, la denuncia de la tecnología desbocada hecha por Ravetz resuena dentro de las teorías fundamentales del decrecimiento. Las raíces

epistemológicas de la CPN confluyen con las críticas del decrecimiento a la tecnología, como la crítica que hace Illich del monopolio radical, ejercido por la tecnología a gran escala (ver **convivencialidad**), y los planteamientos de Ellul sobre la necesidad de salir de un «sistema tecnológico» que se ha hecho autónomo, un sistema autorreferente que descubre lo que puede ser descubierto para su propio beneficio.

Tercero, la democratización de la ciencia propuesta por los promotores de la CPN es coherente con el llamamiento de los decrecentistas a favor de remodelar las instituciones (supuestamente) democráticas en las sociedades occidentales, incluyendo a las instituciones científicas, para así recuperarlas del supuesto control de los expertos (Cattaneo et al. 2012).

Por último, aunque no menos importante, el diálogo, el compromiso con los valores, la pluralidad de perspectivas legítimas, el reconocimiento de la incertidumbre y la erradicación del monopolio de los expertos en la toma colectiva de decisiones, son todos ellos principios fundamentales tanto de la CPN como del decrecimiento.

Referencias

- CATTANEO, C., D'ALISA, G., KALLIS, G., y ZOGRAFOS, C. (2012), «De-growth Futures and Democracy» *Futures*, 44 (6), pp. 515–23.
- D'ALISA G., WALTER M., BURGALASSI D., HEALY H., «Conflict in Campania: waste emergency or crisis of democracy», *Ecological Economics*, Vol. 70, No 2 pp. 239-249.
- FUNTOWICZ, S. O. y RAVETZ, J. R. (1990), *Uncertainty and Quality in Science for Policy*, Holanda, Kluwer Academic Publishers.
- FUNTOWICZ S. O. y RAVETZ J. R. (1994), «Uncertainty, Complexity and Post Normal Science», *Environmental Toxicology and Chemistry*, 12 (12), pp. 1.881-5.
- (2000), *La ciencia posnormal. La ciencia con la gente*, Barcelona, Icaria.
- GIAMPIETRO, M. (2003), *Multi-Scale Integrated Analysis of Agroecosystems*, Londres, CRC Press.
- RAVETZ, J. R. (1971), *Scientific Knowledge and its Social Problems*, Oxford, Clarendon Press.
- (2011), «Postnormal Science and the Maturing of the Structural Contradictions of Modern European Science», *Futures*, 43(2), pp. 142-8.

33. COOPERATIVAS

Nadia Johanisova, Ruben Suriñach Padilla y Philippa Parry*

El término cooperativa hace referencia a un tipo de estructura organizativa aplicable a diversas clases de empresas en muchos sectores. Muchas cooperativas también se ven a sí mismas como parte de un movimiento mundial originado en Europa en el siglo XIX. La Alianza Cooperativa Internacional (ACI; una federación de redes de cooperativas que representa a mil millones de individuos) define una cooperativa como una «asociación autónoma de personas unidas voluntariamente para satisfacer sus necesidades y aspiraciones económicas, sociales y culturales comunes mediante una empresa de propiedad compartida y democráticamente controlada». En 1995, la ACI adoptó los siguientes siete principios cooperativos: asociación voluntaria y abierta; control democrático por los miembros (principio de un miembro, un voto: los miembros participan en la gestión de la cooperativa y los representantes electos deben rendirles cuentas); participación económica de los miembros; autonomía e independencia; compromiso con la educación sobre la ética y la práctica cooperativa; cooperación entre cooperativas; interés por el desarrollo sostenible de sus comunidades (Birchall, 1997: 64-71).

Las cooperativas operan en toda una variedad de sectores y se agrupan en tres clases principales: cooperativas de producción o de trabajo (desarrolladas primero en Francia e Italia), cooperativas de consumidores (desarrolladas inicialmente en el Reino Unido por los Pioneros de Rochdale) y cooperativas de crédito (desarrolladas primero en Alemania).

* Nadia Johanisova pertenece a la Universidad Masaryk; Ruben Suriñach Padilla pertenece al Centre de Recerca i Informació en Consum (CRIC); Philippa Parry es Investigadora del Forum for the Future.

Otro grupo importante es el de las cooperativas agrícolas de compra y venta (especialmente exitosas en Escandinavia).

Las cooperativas han tenido una historia de dificultades, controladas por dictaduras (como en la España franquista o en Checoslovaquia durante la etapa comunista), promovidas indiscriminadamente por muchos gobiernos durante las décadas de 1950 y 1960, denostadas luego en Europa central y oriental y en muchos países del Sur Global bajo el neoliberalismo (Birchall, 1997: 143, 169). Algunas cooperativas modernas que comenzaron con una ética vigorosa han ido luego perdiéndola, y están ahora predominantemente motivadas por el beneficio. Las razones por las que muchas cooperativas exitosas han perdido su ética y derivado hacia posiciones convencionales son diversas.

Una de las causas está vinculada a las presiones económicas de un entorno competitivo. Para sobrevivir económicamente, una cooperativa puede decidir reducir el número de socios, deslocalizar la producción o limitar los componentes locales y de comercio justo de sus productos. Otra causa fundamental tiene que ver con la escala. Las cooperativas en crecimiento pueden encontrarse con que no reúnen capital suficiente con las aportaciones de sus miembros, según las estrictas reglas del cooperativismo. Por lo tanto, pueden llegar a descartar la estructura cooperativa. Además, a medida que la facturación y el número de socios de una cooperativa aumentan y su gestión se vuelve más compleja, sus miembros pueden dejar de identificarse con ella y volverse pasivos, a la vez que los gestores van acumulando cada vez más poder. En algunas grandes cooperativas de vivienda británicas, variantes en tal sentido han conducido a un proceso de desmutualización, en el que los miembros votaron para reconvertirse en empresas compartidas. Dentro del movimiento de cooperativas de crédito en Austria, ha habido quejas sobre federaciones (grupos paraguas) que usurpaban el poder de toma de decisiones de las cooperativas miembro.

Las formas para conseguir que las cooperativas se cifian a su ética son variadas. Un factor importante es el énfasis en la educación sobre los principios cooperativos y el establecimiento de políticas explícitas para favorecer la participación de los miembros en la gestión. Otro es fortalecer los vínculos entre las cooperativas para distanciarse de la economía convencional. Esto puede implicar instituciones de inversión ética y comunitaria. Las cooperativas que tienen lo que Richard Douthwaite llamó un «mercado comunitario», como los socios-lectores de un periódico de propiedad cooperativa o los clientes-miembros de un sistema de agricultura apoyada por la comunidad, no tienen que depender exclusivamente

de los precios como única motivación para los clientes. Finalmente, optar por una estrategia de replicación (cooperativas más pequeñas) que una de crecimiento (una gran cooperativa) puede contribuir a conservar el empoderamiento y la lealtad de los miembros.

Comparado con el modelo de empresa lucrativa convencional, basado en la propiedad de accionistas externos, el modelo de empresa cooperativa se adecúa más al decrecimiento por lo siguiente (Johanisova y Wolf, 2012: 565):

- Reglas sobre la participación en la empresa: las participaciones que los miembros han invertido en su cooperativa habitualmente no son transferibles a otros y solo pueden ser canjeadas por su valor original («participaciones con valor nominal»). Esto desalienta un enfoque de crecimiento por el crecimiento mismo, pues el valor de la participación de un miembro no aumenta con el crecimiento de la cooperativa. Como no se puede especular con las participaciones, fomenta una asociación a más largo plazo y centrada en el territorio, más favorable a considerar valores comunitarios y ambientales a largo plazo.
- Estructura de gestión: la estructura de gestión democrática abre el espacio de toma de decisiones a un amplio espectro de sectores implicados. La estructura cooperativa, si está bien lograda, anula la distancia entre propietarios, accionistas, trabajadores y consumidores, y se desenvuelve dentro de una lógica de apoyo mutuo para satisfacer necesidades.
- El dinero como «servidor, no como amo»: una cooperativa está exenta de los requisitos del deber fiduciario (la obligación legal de maximizar los beneficios de los accionistas). Una vez más, esto favorece objetivos tales como la priorización de la continuidad de la organización, la protección de los puestos de trabajo y la atención a los problemas ambientales. Además, una cooperativa que da prioridad al servicio a sus asociados tiende principalmente a satisfacer necesidades reales, no superfluas. Puesto que el tercer principio cooperativo enfatiza que los miembros que trabajan para la cooperativa, o que están activamente comprometidos con ella, tienen el mismo derecho a una participación en los beneficios que aquellos que han invertido dinero en lugar de trabajo, los activos financieros son distribuidos de manera más equitativa dentro de una cooperativa.

Pocas de las grandes cooperativas convencionales y sus federaciones han tenido alguna interacción con los movimientos ecologista y por el decrecimiento y sus respectivos debates. Al mismo tiempo, hay dos ám-

bitos emergentes que ofrecen ejemplos de nuevas estructuras cooperativas vinculadas a las ideas y las prácticas del decrecimiento.

Primero, el movimiento de la Economía Solidaria (o Economía Social y Solidaria), que es relativamente joven —tiene solo unas décadas— y que se ha visto potenciado por el movimiento antiglobalización, incorpora diferentes enfoques a favor del cambio social, vinculando temas de justicia social y de ecología. La Red Internacional para la Promoción de la Economía Social y Solidaria (RIPESS) declaró después de la cumbre Río+20 de junio de 2012:

[...] muchas iniciativas económicas y sociales... existen en todos los continentes... Abarcan numerosos sectores... y son una prueba fehaciente de la vibrante y concreta posibilidad de elaborar diferentes modelos de desarrollo y formas de organización y sociedad en los que la vida, el pluralismo, la autogestión y la justicia social y ambiental definan una economía solidaria, una economía diferente a la del capital. (RIPESS, 2012)

La estructura dominante entre las organizaciones representadas por la RIPESS es la de cooperativas.

Un ejemplo sería Som Energía, una cooperativa catalana de energías renovables cuyos miembros obtienen energía renovable a través de la cooperativa y pueden también invertir en nuevos proyectos de este tipo de energías (www.somenergia.coop; consultada el 12 de enero de 2014).

Segundo, hay muchas iniciativas bajo lo que podríamos llamar «Innovaciones Ciudadanas y/o Comunitarias en la Sostenibilidad» (ICOS). Este concepto define una gama de iniciativas de autoorganización comunitaria y hasta ahora se ha aplicado principalmente en países del Norte Global. Las Innovaciones Ciudadanas o Comunitarias desarrollan estructuras de producción y consumo fundamentadas en los valores de empoderamiento comunitario y sostenibilidad (Seyfang, 2009). Incluyen redes de alimentos orgánicos locales y grupos de consumidores, mercados de trueque y bancos de tiempo, monedas locales, huertos comunitarios, vivienda comunitaria, etc. Las ICOS son frecuentemente estructuras cooperativas informales, que fusionan los valores del **ecologismo** y la justicia social (Suriñach-Padilla, 2012). En los países europeos, los movimientos relacionados con el decrecimiento han identificado a las ICOS como uno de los principales medios políticos a través de los cuales alcanzar sus metas (por ejemplo, Decrece Madrid, en España, o el Movimiento de Ciudades en Transición, a escala mundial).

Referencias

- BIRCHALL, J. (1997), *The International Co-operative Movement*, Manchester, Manchester University Press.
- JOHANISOVA, N. y Wolf, S. (2012), «Economic Democracy: A Path for the Future?», *Futures*, 44 (6), pp. 562–70.
- Réseau Intercontinental de Promotion de l'Economie Social Solidaire (2012), *The economy we need: Declaration of the social and solidarity economy movement at Rio +20*. Disponible en línea en www.ripess.org/ripess-rio20-declaration/?lang=en (consultado el 10 de julio de 2013).
- SEYFANG, G. (2009), *The New Economics of Sustainable Consumption: Seeds of Change*, Basingstoke, Palgrave MacMillan.
- SURIÑACH-PADILLA, R. (2012), «Innovaciones Comunitarias en Sostenibilidad, ¿Cómo lidera la sociedad civil?», pp. 124–38 en CRIC (ed.) *Cambio Global España 2020/50. Consumo y estilos de vida*, Barcelona, CCEIM.

34. DESOBEDIENCIA

Xavier Renou*

La desobediencia civil es un método político de resistencia que consiste en una acción colectiva de desobediencia a una ley considerada injusta. Para que sea «civil», como en el siglo XIX Henry David Thoreau (2008) denominó a sus primeras acciones de resistencia a la guerra contra México, uno debe desear quebrantar la ley por razones de consciencia. Para Thoreau, nunca debía ser un acto de delincuencia hecho secretamente por intereses personales, sino que debía ser realizado abiertamente. En el siglo XX, el activista indio y figura destacada de la desobediencia civil, Gandhi (2012), incorporó una dimensión esencial: una actitud exclusivamente no violenta que implicaba la voluntad (el resultado está siempre más allá de la voluntad) de perjudicar lo menos posible al adversario, tanto a su persona física y psicológica como a su familia o sus bienes. Gandhi rechazaba el antiguo criterio de que el fin justifica los medios; para él, los fines estaban en los medios. No era posible lograr metas justas con medios injustos. Consideraba los medios no violentos como la única vía para convencer a la gente de que sus fines eran justos y de que la lucha, por lo tanto, debía ser apoyada.

Muy próximos a la desobediencia civil están los conceptos de acción directa y de objeción de consciencia, llamada también no cooperación, un posible primer paso hacia la desobediencia civil y la organización colectiva del rechazo individual. El francés La Boetie (2012), en el siglo XVI, expresó la idea de que con la intención de mantener oprimida a la gente, los tiranos necesitaban su cooperación; el tirano nunca tiene suficiente policía como para forzar a cada individuo a obedecer órdenes

* Les Désobéissants Collective.

constantemente. En otras palabras, el tirano necesita de nuestra cobarde aceptación y cotidiana obediencia para conservar el poder. La acción directa es la doble idea de que deberíamos actuar directamente cuando se nos perjudica, sin esperar a que otros (como nuestros representantes electos) actúen en nuestro nombre. Este concepto sostiene que deberíamos actuar directamente sobre los problemas y su origen. La acción directa no violenta es una versión de esta estrategia política. Prohíbe estrictamente utilizar la violencia, y por lo tanto se asemeja al concepto de desobediencia civil pero sin la necesidad de quebrantar ninguna ley. Cuando uno desobedece una ley injusta, sin duda está practicando la acción directa no violenta. Instalar inodoros secos ecológicos en nuestros hogares como forma de resistencia a la contaminación de las aguas es también una acción directa no violenta, aunque perfectamente legal.

En el pasado, la desobediencia civil demostró ser una poderosa herramienta para luchar por la igualdad de derechos (emancipación de las mujeres, de gays y lesbianas y de los afrodescendientes), por los derechos laborales, por la independencia (como en la India y en Zambia), por la paz (oponiéndose a las pruebas de armas nucleares o a la guerra en Vietnam) y por la liberación política (el derrocamiento de dictaduras en Occidente, Oriente y recientemente en países árabes).

La desobediencia civil comparte numerosas características con el ideario del movimiento por el decrecimiento. Gracias a una toma de consciencia cada vez mayor, un creciente número de luchas que incluyen la desobediencia civil y las acciones directas no violentas han sido influenciadas, si no conducidas, por ideas, visiones o reivindicaciones relacionadas con el decrecimiento. Entre ellas podemos citar las acciones para detener proyectos mineros, introducir cambios radicales en las políticas sobre energía y agua (movimientos contra la privatización del agua en Italia, Francia y Grecia), oponerse a grandes proyectos de infraestructuras de aeropuertos, autopistas o trenes de alta velocidad (España, Italia, Francia), etc. Como a veces es necesario desobedecer para vivir de acuerdo a los principios decrecentistas, algunas de las luchas que incluían la desobediencia civil han sido iniciadas directamente por activistas a favor del decrecimiento. Por ejemplo, en Francia en 2011, se instalaron campamentos ilegales en varias ciudades para oponerse —con éxito— a una ley que habría perjudicado a la vivienda gratuita (tiendas, caravanas, ocupaciones) y al derecho a construirse su propia vivienda. La masiva movilización contra la introducción de los cultivos modificados genéticamente en Francia, a fines de la década de 1990, que mostró a centenares de personas participando en la destrucción de cultivos MG,

estuvo en gran medida motivada por el decrecimiento (al igual que en España y Bélgica), como también lo fue la batalla por el derecho a cultivar y comercializar semillas tradicionales (adhiriéndose a una campaña internacional de desobediencia civil llamada «Actúa por las Semillas» que inició la activista india Vandana Shiva). La desobediencia civil ha sido utilizada contra la publicidad (con activistas provocando juicios por pintar vallas publicitarias) o nuevas tecnologías intrusivas (movilizaciones neoludditas como las opuestas a las nanotecnologías en el Reino Unido y Francia). En el emblemático caso del activista catalán por el decrecimiento Enric Duran, los actos de «desobediencia civil financiera» tuvieron directamente como finalidad patrocinar el decrecimiento. Duran «expropió» (según sus propias palabras) abiertamente 492.000 euros de 39 bancos, llamando la atención sobre el insostenible sistema bancario y de crédito español, poco antes de que la crisis estallase en 2008. Duran, que utilizó el dinero para financiar proyectos y movimientos alternativos, declaró que no tenía intenciones de devolver la deuda y que estaba preparado para afrontar las consecuencias de su acción e ir a la cárcel.

Estas luchas políticas les recuerdan a los decrecentistas que puede llegar a ser necesario luchar contra las leyes mediante la desobediencia civil; no se salvarán cambiando su estilo de vida mientras el mundo que les rodea se colapsa, y no derrotarán al **capitalismo** y al productivismo solo por virtud de su ejemplo, como pensaban que podían lograrlo los «socialistas utópicos» del siglo XIX o los hippies de la década de 1970.

Por otra parte, la desobediencia civil y la acción directa no violenta son principalmente métodos y tácticas y, a veces, son escogidas por activistas que no tienen nada que ver con los valores ecologistas y progresistas, como los activistas contrarios al aborto. Sin embargo, las tácticas no son neutrales y no logran tener éxito si no están sustentadas por valores fuertes. Estos valores con frecuencia son muy similares a los de los defensores del decrecimiento. Primero, el valor de la acción directa, incluida la regla de democracia directa, a menudo hace referencia a los procesos de toma de decisiones basados en el consenso y a movimientos sin líderes. Segundo, el valor de un enfoque pragmático está vinculado a mantener la mente abierta ante las diferencias y a la elección de objetivos realistas y alcanzables, que contengan procesos de prueba para detectar errores y se sitúen en contra de posturas dogmáticas y objetivos demasiado abstractos y poco realistas. Tercero, puesto que los activistas saben que pueden estar equivocados como cualquier otra persona y saben también que pueden estar mal orientados por su consciencia, prefieren no causar daños que puedan ser irreversibles —como son los provocados por el uso de la violencia— y

optan por practicar la no violencia contra los humanos. Esta no violencia incluye, cada vez más, la vida y los bienes en general.

Por último, ha sido la búsqueda de coherencia entre los valores y las acciones la que ha llevado a algunas de las principales figuras en la historia de la desobediencia civil a vivir de acuerdo a principios que se asemejan enormemente a los del decrecimiento: Thoreau practicó y promovió la autosostenibilidad, Tolstoi y Gandhi repartieron sus bienes y se adhirieron a la sobriedad. Los tres compartían un gran interés por el medio ambiente y por todas las criaturas vivientes. Gandhi insistió también en la necesidad de campañas de desobediencia civil impulsadas por un programa pragmático y alternativo/constructivo. Los programas de desobediencia civil con fines obstaculizadores logran mayor impulso y fuerza si están estimulados por un programa constructivo y con alternativas positivas a la opresión, que permita anticipar lo que significaría una victoria.

Muchos activistas por la desobediencia civil consideran que el decrecimiento es un programa constructivo de dicho tipo, una respuesta posible a aquello contra lo que ellos luchan, que es, a menudo, el **capitalismo**. Las soluciones vinculadas al decrecimiento se basaron en la desobediencia civil en la mayoría de las recientes campañas antes mencionadas, con acampadas que incluían cocinas colectivas con alimentos veganos, orgánicos o reciclados gratuitamente, monedas alternativas o trueque, inodoros secos, duchas calentadas con energía solar, etc. Estos actos de desobediencia demuestran que es posible generar resistencias vigorosas y, al mismo tiempo, desarrollar alternativas compatibles con el decrecimiento.

Referencias

- LA BOÉTIE, E. de (2008), *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Madrid, Totta.
- GANDHI, M. K. (1993), *Autobiografía. Historia de mis experimentos con la verdad*, Caracas, Monte Ávila.
- THOREAU, H. D. (2002), *Sobre el deber de la desobediencia civil*, Bilbao, Iralka.

35. DINERO PÚBLICO

Mary Mellor*

El argumento a favor del dinero público se basa en considerar el dinero como un recurso público (Mellor, 2010). El fundamento es que la creación y circulación públicas de dinero, libre de deuda, y bajo control democrático provisionaría a gran escala a la sociedad sobre la base de la justicia social y la sostenibilidad ecológica (Robertson, 2012). Para respaldar esta noción de dinero público es importante analizar cómo se crea el dinero nuevo en las economías modernas (Ryan-Collins et al., 2011). Existen dos fuentes de dinero nuevo: el creado por las autoridades monetarias como los bancos centrales (habitualmente definido como Dinero de Alto Poder o Base Monetaria) y el dinero creado por el sistema bancario en forma préstamos (habitualmente llamado crédito). La emisión de monedas nacionales (billetes y monedas) es un monopolio de las autoridades monetarias públicas, pero el dinero público puede también ser emitido de forma electrónica, como lo hicieron los bancos centrales al emitir grandes cantidades de dinero en respuesta a la crisis financiera de 2007/2008 (flexibilización o alivio cuantitativos).

La principal diferencia entre las dos fuentes de creación de dinero (autoridades monetarias o bancos de crédito) es que el dinero públicamente autorizado *puede, o no*, ser emitido como deuda. En cambio, el crédito bancario *únicamente* puede ser emitido como deuda (Ingham, 2004). Los bancos no están autorizados a acuñar monedas o a imprimir billetes (deben comprarlos a los bancos centrales), pero pueden abrir cuentas de préstamo, que es dinero nuevo emitido para un prestatario

* Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Northumbria.

(personal, comercial o gubernamental) añadiendo cifras en la contabilidad bancaria (al igual que en un préstamo hipotecario). La teoría bancaria convencional sostiene que las autoridades monetarias tienen la capacidad de controlar la cantidad de dinero nuevo creado por los bancos en forma de préstamos, pero la crisis financiera demuestra que el préstamo bancario puede escapar a todo control. La mayor parte del dinero en las economías modernas es creado por los bancos y circula a través del sector bancario como deuda; más del 97 por ciento en el caso del Reino Unido (Jackson y Dyson, 2013). Efectivamente, el suministro de dinero en las economías modernas ha sido privatizado y es emitido a partir de una base comercial. Diversos factores han conducido a esta «privatización» de la provisión de dinero como deuda: la ideología neoliberal y la desregulación; el aumento de la deuda pública y privada; el menor uso de billetes y monedas y una mayor dependencia de las transferencias entre cuentas bancarias; el respaldo público a las cuentas bancarias como en los seguros de depósitos; y el papel de los bancos centrales como un aparentemente ilimitado prestamista de última instancia.

El vínculo con el decrecimiento se centra en el papel de la deuda cuando se emite dinero nuevo. Aunque el dinero público nuevo podría emitirse sin deuda, y gastarse en el proceso de su circulación (por ejemplo, como alivio cuantitativo destinado al ciudadano en lugar de destinarse al sistema bancario), el dinero emitido a través del sistema bancario siempre lo es como deuda; es decir, el dinero debe ser devuelto, con intereses, al banco emisor. Esto genera una enorme dinámica de **crecimiento**. Si la mayor parte del dinero se emite en forma de préstamos que deberán ser devueltos con intereses, la provisión de dinero tendrá que ampliarse constantemente mediante la emisión de nueva deuda. Si la predisposición de los bancos a conceder préstamos, o de la gente a solicitarlos cesa, la masa monetaria se destruye. El impago de las deudas bancarias, o su amortización, reduce aún más la masa monetaria. Durante semejantes crisis, la única fuente de dinero nuevo proviene del Estado/banco central. Sin embargo, aunque la emisión urgente de dinero público pudiese ser invertida directamente en la economía, la actual política monetaria exige que sea expedida al sistema bancario o a los gobiernos como deuda; hoy predomina la lógica de proporcionar dinero público como deuda al sistema bancario (que lo prestará con intereses), pero no al ciudadano, a quien le pertenecería ese dinero. En cambio, el ciudadano es considerado el prestatario del dinero utilizado para rescatar a los bancos, provocándose así un déficit en los presupuestos del Estado que desemboca en la imposición de severas medidas de austeridad.

La forma más sencilla de eliminar la deuda creada por los bancos y su dinámica de **crecimiento** es negando a los bancos el derecho a crear dinero, o al menos limitarlo mucho. Los bancos deberían ceñirse a hacer aquello que la mayoría cree que hacen: prestar el dinero ahorrado por los depositantes a los prestatarios.

En lugar de dinero creado mediante deuda emitida por los bancos, el nuevo dinero público se podría emitir libre de deuda e invertirse directamente en la economía para satisfacer las necesidades públicas. Actualmente, el gasto público tiene que esperar a que la circulación comercial del dinero genere un beneficio que pueda ser gravado con impuesto. Es decir, el gasto público depende del crecimiento del sector comercial. De igual modo, la mayoría de personas no puede producir directamente los bienes y servicios que necesitan, sino que primero tienen que trabajar en actividades privadas con ánimo de lucro, o en actividades públicas que dependen del beneficio, para lograr acceder al dinero.

Las propuestas de crear el dinero público como un recurso público deberían tender a su creación, bien bajo control democrático mediante un presupuesto monetario nacional, bien a través de una autoridad monetaria independiente (Jackson y Dyson, 2013). El dinero público se emitiría libre de deuda y se invertiría directamente en la economía. Debería circular dinero suficiente para favorecer la actividad económica derivada de las necesidades (Mellor, 2010). El dinero público se podría emitir de diversas maneras a escala nacional, regional, local o incluso internacional. El dinero nuevo sería utilizado para financiar servicios públicos esenciales, como los sanitarios, los servicios de **cuidado** o los sistemas energéticos de baja emisión de carbono. La flexibilidad dentro de la economía se podría lograr mediante la emisión de dinero como **renta básica** o como un fondo para la inversión social o el desarrollo económico centrado en la comunidad. Este nuevo dinero público podría ser puesto a disposición de los bancos comerciales para que lo prestasen, siempre y cuando el dinero fuese usado para el interés general. Los impuestos continuarían teniendo un papel que cumplir: el de extraer dinero de la economía si hubiese una amenaza de inflación. Los impuestos también serían útiles para fomentar el uso más eficiente de los recursos naturales y para redistribuir la riqueza. El argumento en favor del dinero público se centra en la necesidad de rescatar el dinero de su actual control, orientado al beneficio y al **crecimiento**, para devolverlo a quien le pertenece: al ciudadano, pero esta vez bajo control democrático y según los principios de sostenibilidad ecológica y justicia social.

Referencias

- INGHAM, G. (2004), *The Nature of Money*, Cambridge, Polity.
- JACKSON, A. y DYSON, B. (2013), *Modernising Money: Why our Monetary System Is Broken and How it Can Be Fixed*, Londres, Positivemoney.
- MELLOR, M. (2010), *The Future of Money: From Financial Crisis to Public Resource*, Londres, Pluto Press.
- ROBERTSON, J. (2012), *Future Money: Breakdown or Break through?*, Totnes, Green Books.
- RYAN-COLLINS, J. GREENHAM, T., WERNER, T. y JACKSON, A. (2011), *Where Does Money Come From? A Guide to the UK Monetary and Banking System*, Londres, New Economic Foundation.

36. ECOCOMUNIDADES

Claudio Cattaneo*

Las ecocomunidades son planificadas y establecidas específicamente para que quienes participan puedan vivir y trabajar de acuerdo a principios ecológicos, promoviendo el compartir (ver también **reparto del trabajo**) y buscando el bienestar mediante estilos de vida más sostenibles, democracia directa y cierto grado de **autonomía**.

Las ecocomunidades incluyen a las ecoaldeas, que según Gilman (1991: 10) se caracterizan por ser «asentamientos a escala humana y con múltiples funciones, en las que las actividades humanas se integran en el mundo natural sin causar daños, de un modo que favorece el desarrollo humano saludable y puede prolongarse indefinidamente en el tiempo». Aunque las ecoaldeas representan la forma más habitual, las ecocomunidades pueden establecerse también en edificios aislados o dentro de las ciudades (algunas de ellas bajo la forma de viviendas cooperativas compartidas).

Las ecocomunidades en general se caracterizan por su tamaño relativamente pequeño —por debajo o en torno al centenar de integrantes. Las hay tanto en plan urbano como «rurbano», aunque la mayoría de ellas están situadas en zona rurales, donde el acceso a los medios de producción naturales es más sencillo y los alquileres y la propiedad son más baratos. Los participantes practican la agricultura ecológica en pequeña escala y la permacultura, la producción artesanal y de talleres, la autoconstrucción o las prácticas de háztelo-tú-mismo (DIY), además de dar prioridad a las energías renovables o a los medios de producción y de transporte que ahorran

* Recerca i Decreixement e ICTA, Universitat Autònoma de Barcelona.

energía, como las bicicletas (ver **nowtopistas**). Los materiales y los procesos de producción tienden a ser de bajo impacto ambiental y con frecuencia los objetos son reciclados de los desechos, reutilizados o reparados. El conjunto de estas modalidades de abastecimiento agrícola, de materiales y de servicios, ponen de manifiesto la idea de ámbitos convivenciales donde los medios de producción son gestionados en común (Illich, 1973, ver **convivencialidad**).

Las ecocomunidades pueden ser consideradas tanto **procomunes** materiales como inmateriales, puesto que gestionan la tierra y los recursos físicos de forma comunitaria mientras que, simultáneamente, establecen normas, convicciones, instituciones y procesos que fomentan una identidad común, que a su vez contribuye a la preservación y reproducción de la comunidad.

Deseosos de establecer lugares donde puedan vivir y cultivar sus propios ideales utópicos, sus participantes forman parte a menudo de una ola de **neorrurales** inspirada en revistas como *In Context* (EE UU) o *Integral* (España). El movimiento tuvo su origen en la década de 1960, y en 1994 se constituyó la Red Global de Ecoaldeas.

Algunos ejemplos destacables, que también demuestran las diversas tipologías de las ecocomunidades, serían: The Farm, en Tennessee, en una propiedad adquirida comunalmente por hippies veganos de California; Twin Oaks, una comunidad rural igualitaria en Virginia basada en un sistema de crédito estructurado en función de la aportación de trabajo (Kinkaid, 1994); Lakabe, una aldea ocupada en Navarra con una panadería comercial gestionada comunalmente; y Longomai, un pragmático vástago del movimiento de Mayo de 1968, con una propiedad principal en el sur de Francia y varias comunidades satélite, establecidas en lugares de Francia, Suiza y Alemania.

Los valores utópicos se manifiestan en la creación de una identidad de grupo, en compartir ciertos ideales culturales y políticos (y a veces también espirituales), y en el establecimiento de prácticas organizativas que pueden abarcar desde la simple necesidad de un lugar donde residir hasta el desarrollo de un proyecto de vida en común.

Una ecocomunidad constituye una entidad especial que existe entre el individuo y la sociedad como un todo. Se caracterizan por sus dimensiones ambientales (eco) y sociales (comunidad), las cuales, en conjunto, son consideradas por los ecocomuneros como rasgos prácticamente ausentes en las relaciones vitales de las sociedades (post)industriales.

Existen grandes diferencias entre las comunidades en lo concerniente a la importancia de la esfera individual dentro de la comunidad, y sobre

los niveles de autonomía respecto al resto de la sociedad. Sin duda, estos son importantes desafíos para el desarrollo de cualquier proyecto de ecocomunidad.

Al tender un puente entre la escala individual/familiar y la escala de la sociedad en su conjunto, las ecocomunidades se caracterizan por procesos de toma de decisiones autoorganizados que, entre otras cosas, determinan la naturaleza y la dimensión ecológica del proyecto y la integración entre las economías individual y comunal. Normalmente, las ecocomunidades adoptan procesos de toma de decisiones que son horizontales y deliberativos, en lugar de representativos, mientras que algunas adoptan el consenso en lugar de las decisiones por mayoría.

Las ecocomunidades son en cierto sentido *oikonomias* aristotélicas (remitiendo al arte de la buena vida y, literalmente, a la «administración de la casa»). El dinero no juega un papel principal; es simplemente un medio para satisfacer necesidades. Las ecocomunidades evitan la acumulación porque el colectivo garantiza un nivel mínimo de bienestar a todos sus miembros. El tipo de modelo económico varía enormemente entre una comunidad y otra. Algunas comparten todo el dinero entre sus miembros, otras conservan una sólida esfera económica individual. Un estudio de ocupaciones rurales, que podrían ser consideradas un caso particular de ecocomunidades, postula la existencia de una correlación entre el grado de aislamiento de la comunidad y su grado de comunalismo. Las ecocomunidades situadas cerca de grandes ciudades son más proclives a mantener un alto porcentaje de economías (monetarias) personales (Cattaneo, 2013).

Las fuentes de ingresos monetarios también varían bastante. En general, prevalecen los principios de autogestión cooperativa y la ecocomunidad produce colectivamente mercancías que pueden ser vendidas localmente o externamente, por ejemplo en ferias y mercados. Las comunidades más grandes, como Longomai en Francia, dependen de la captación de fondos y, cada vez más, del *crowdfunding* (financiación colectiva). Las ecocomunidades con un alto grado de integración financiera entre sus miembros, funcionan como «cooperativas integrales», donde los trabajadores, productores y consumidores son parte constitutiva de la misma organización.

Las ecocomunidades permiten visualizar cómo sería una sociedad de decrecimiento. Cualquier concreción de las intenciones utópicas depende de una fuerte voluntad y de un pragmatismo que puede chocar con los ideales originales. En las fases iniciales (importantes en el comienzo de una transición social) la prioridad es lograr que las cosas salgan bien; en tales

circunstancias difíciles, la austeridad autoimpuesta y la autoexplotación de los miembros suelen ser habituales. Mediante procesos de auto-organización, una ecocomunidad escoge vivir independientemente de la sociedad en general. Como apunta Marcuse en *El hombre unidimensional*, una sociedad liberada del control y de la manipulación externos será capaz de establecer sus satisfactores de necesidades; los participantes escogen convertirse en protagonistas de sus vidas y fomentan un imaginario de decrecimiento, confiriéndole a la comunidad la base de autoridad económica y sociopolítica que habitualmente caracteriza a los mercados capitalistas y al aparato estatal.

Si la comunidad sobrevive a esta fase inicial, es muy probable que luego surja una práctica decrecentista de sano funcionamiento ecológico y **convivencialidad** social. No existen datos empíricos sobre las tendencias en consumo energético y de materiales a lo largo del tiempo en las ecocomunidades. Una hipótesis factible es que la mayoría de las ecocomunidades comiencen con una caída drástica en el consumo personal de materiales y energía, pero según van entrando en una fase de madurez, nuevas condiciones de vida más confortables, aunque no más sostenibles, van reemplazando a las iniciales (aunque las primeras seguirán siendo menos intensivas en recursos que las de la sociedad en su totalidad).

Las ecocomunidades desarrollan prácticas de **simplicidad** voluntaria. Aunque esto forma parte del imaginario decrecentista, podría criticarse a algunos defensores de la simplicidad porque evitan comprometerse con los problemas sociales y con las acciones políticas. En general, no se puede caracterizar a las ecocomunidades como políticas o apolíticas. En un extremo del espectro, están aquellas que podrían considerarse como «botes salvavidas», con límites claros y «fronteras cerradas», mientras que en otras, especialmente las que se adhieren a los ideales políticos de la izquierda radical, sus miembros son más conscientes de la necesidad de cooperar más allá de los límites y fomentar un cambio social universal. La mayoría de las ecocomunidades tiene claro que su poder es limitado y por lo tanto adhieren a una filosofía afín a la de Holloway, de «cambiar el mundo sin tomar el poder». Esto puede llegar a suceder mediante la constitución y consolidación de redes de la base a la base —más que por procesos de abajo hacia arriba— que contribuyan a un abandono estratégico del sistema (Carlsson y Manning, 2010) en número cada vez mayor y con la consecuente reducción del papel, el tamaño y el poder que hoy detenta el establishment. La extensión de estas prácticas a ámbitos más amplios de la sociedad, más allá de los habitados por personas ecológicamente conscientes, todavía no ha acontecido. La persistente crisis económica



y ecológica actual puede ser una buena ocasión para fomentar las eco-comunidades y crear así un fenómeno social que llegue más lejos que el movimiento contracultural que las precedió.

Referencias

- CARLSSON, C. y MANNING, F. (2010), «Nowtopia: Strategic Exodus?», *Antipode*, 42(4), pp. 924–53.
- CATTANEO, C. (2013), «Urban squatting, rural squatting and the ecological-economic perspective», en Squatting Europe Kollektive (ed.), *Squatting in Europe, Radical Spaces, Urban Struggles*, Londres, Nueva York, Minor Compositions - Autonomedia. Disponible en línea en: www.minorcompositions.info/wp-content/uploads/2013/03/squattingeurope-web.pdf (consultado el 11 de diciembre de 2013).
- GILMAN, R. (1991), «The eco-village challenge», Context Institute, disponible en línea en: www.context.org/iclib/ic29/gilman1/ (consultado el 14 de mayo de 2014).
- ILLICH, I. (1973), *La convivencialidad*, Barcelona, Virus, 2012.
- KINKAID, K. (1994), *Is It Utopia Yet? An Insider's View of Twin Oaks Community in Its Twenty-Sixth Year*, 2nd edition, Louisa, Virginia, Twin Oaks Publishing.



37. GARANTÍA DE EMPLEO

B. J. Unti*

La Garantía de Empleo (GE) es una propuesta política que reclama al gobierno que asegure un puesto de trabajo a cualquier persona que cumpla los requisitos y busque empleo. La propuesta surge de reconocer que las economías capitalistas se caracterizan por el desempleo involuntario crónico. Aunque se han propuesto varias versiones del programa, el enfoque más general reivindica una garantía universal con el gobierno nacional proporcionando los fondos necesarios para ofrecer un salario y un paquete de beneficios uniforme a toda persona predispuesta y en condiciones de trabajar (Mitchell, 1998; Wray, 1998, 2012). La mayoría de las propuestas también defienden una administración descentralizada del programa, dejando las propuestas y la supervisión de los proyectos de GE en manos de los gobiernos locales y de las organizaciones no lucrativas y comunitarias. El salario y el paquete de beneficios es establecido por el gobierno nacional y sirve como base salarial para toda la economía. Con el precio base de la mano de obra ya fijado, la cantidad de empleo que el gobierno promete comprar se deja flotar sobre el ciclo de negocios. En consecuencia, el déficit del gobierno automáticamente se mueve de modo contracíclico a partir de la cantidad adecuada para mantener el pleno empleo.

La idea de una GE surgió ya en la década de 1930. Del mismo modo que el banco central actuaba como prestamista de última instancia, se planteó que el ministerio de Hacienda podía actuar como empleador de última instancia (Wray 2012: 222). Basándose en los trabajos de Keynes,

* Facultad de Economía, Universidad de Missouri.

Lerner y Minsky de las últimas dos décadas, economistas asociados con el Centro para el Pleno Empleo y la Estabilidad de Precios (CFEPS) de la Universidad de Missouri,- Kansas City, el Centro de Pleno Empleo e Igualdad (CoffEE) de la Universidad de New Castle, y el Levy Economics Institute de Nueva York han perfeccionado las propuestas a favor de una Garantía de Empleo.

Los promotores de la GE sostienen que sus beneficios van más allá de la creación de puestos de trabajo. La eliminación del desempleo contribuiría a abordar problemas sociales y económicos asociados, como la pobreza, la desigualdad, el crimen, el divorcio, la violencia doméstica, la discriminación, la enfermedad mental y el abuso de drogas (Wray y Forstater, 2004). Si bien los programas de beneficios sociales existentes (así como las propuestas de una **renta básica**) tienden a abordar cuestiones similares, los promotores de la GE señalan que tales programas cargan con el estigma de la dependencia, sin asegurar que aquellos que desean trabajar puedan conseguir trabajo. Una GE no solo ofrecerá trabajo a los desempleados, sino también capacitación, habilidades y experiencia laboral. Más importante aún, al convertir el empleo —y no solo el ingreso— en un derecho, la GE les proporcionará a quienes quieran trabajar la oportunidad de participar productivamente en sus comunidades. Los beneficios del programa no están limitados a sus participantes. Una GE también mejoraría las condiciones de trabajo en el sector privado: puesto que los trabajadores del sector privado siempre tendrán la opción de entrar en la GE, los empleadores privados se verán obligados a ofrecer salarios, beneficios y condiciones al menos comparables a las del programa (Wray 2012: 223-4). En este aspecto, la GE puede servir como herramienta para conseguir una serie de objetivos políticos. Con relación al decrecimiento, por ejemplo, la GE podría establecer una semana laboral de cuatro días, presionando a los empleadores privados para que sigan el ejemplo. Por último, los trabajos enmarcados en la GE pueden ser dirigidos a proporcionar a la sociedad los bienes y servicios públicos necesarios que no sean producidos por el sector privado.

Las dos objeciones más comunes a la GE están relacionadas con la inflación y la asequibilidad. La sabiduría convencional sostiene que el pleno empleo y la estabilidad de los precios son metas incompatibles, porque los mercados de trabajo rígidos fomentan una presión al alza de los salarios y de los precios. Por lo tanto, el desempleo es visto como el coste necesario para luchar contra la inflación. Sin embargo, los defensores de la GE argumentan que el programa *incrementaría* la estabilidad de precios al crear una «reserva de estabilización» de trabajadores empleados por el programa,

permitiendo que haya mercados de trabajo laxos con pleno empleo (Mitchell, 1998; Wray, 1998). De acuerdo a la GE, el gobierno se compromete a comprar a un precio base toda la mano de obra ofrecida, y a «vender» mano de obra al sector privado a cualquier precio superior a dicha base. La reserva de estabilización de trabajadores en la GE actúa como un ejército de reserva de los *empleados*, proporcionando la flexibilidad requerida por una economía dinámica (Forstater, 1998). Durante un período de expansión, la presión salarial está contenida pues el gobierno «vende» mano de obra. Si la reserva de trabajadores de GE se vuelve muy pequeña como para contener las demandas salariales inflacionarias, el gobierno puede reducir los gastos discrecionales o aumentar los impuestos, rellenando de tal modo la reserva de estabilización. En la etapa descendente del ciclo, la reserva de estabilización proporciona un suelo a partir de los ingresos y la demanda agregada, contrarrestando las presiones deflacionarias. Finalmente, como la mano de obra es una aportación clave para la producción de todos los bienes, estabilizar su precio contribuirá a estabilizar los precios en toda la economía (Wray, 2012: 224).

Varias estimaciones del coste monetario de un programa de GE (calculado antes de la crisis financiera) situaban el gasto total por debajo del uno por ciento del PIB para Estados Unidos. Gran parte de dicho coste estaría compensado por las reducciones en el gasto de otros programas, como el seguro de desempleo y otras prestaciones (Wray, 1998). Más importante aún, los promotores de la GE sostienen, basándose en la moderna teoría monetaria (MTM), que un gobierno con moneda soberana puede siempre financiar una GE. El problema de asequibilidad percibido se origina en una falsa analogía de la teoría neoclásica entre gobierno y finanzas domésticas. Tal analogía ignora el hecho de que mientras que las familias son *usuarias* de la moneda, el gobierno es su *emisor* (ver **dinero público**). Puesto que el gobierno es el monopolio emisor de moneda, por una cuestión de lógica deberá primero emitir dinero (es decir, gastarlo) para luego recaudarlo a través de los impuestos o de la venta de bonos. Esto pone patas arriba a la sabiduría convencional; el gobierno no necesita el dinero de la gente para gastarlo, más bien es la gente quien necesita el dinero del gobierno para pagar los impuestos o comprar bonos. Y dado que un gobierno soberano gasta a través de la emisión de dinero, siempre puede permitirse comprar todo aquello que esté a la venta en su propia moneda, incluso toda la mano de obra desempleada (Wray, 1998; 2012).

Una GE es coherente con el decrecimiento en diversos frentes. Lo más obvio es que su potencial está relacionado con temas de justicia social y económica. Sin duda, el programa fue originalmente concebido con el én-

fasis puesto en el problema del desempleo. No obstante, reconsiderándola a la luz del empeoramiento medioambiental, la GE presenta posibilidades únicas para abordar simultáneamente los problemas socioeconómicos y ecológicos.

A corto plazo, la GE proporciona un medio para reconciliar la aparente contradicción entre empleo y medio ambiente que afrontan las sociedades capitalistas. A diferencia de las políticas tradicionales que dependen del aumento de la demanda agregada y del crecimiento acelerado para estimular el empleo, una GE fomenta el pleno empleo independientemente del nivel de demanda agregada. Desvincular al empleo de la demanda agregada favorece el pleno empleo, aun cuando el crecimiento se detenga o se torne negativo.

A largo plazo, una GE puede ofrecer una vía de transición para distanciarse de las actuales formas de producción, ecológica y socialmente negativas y basadas en los beneficios monetarios, para tender hacia un sistema organizado en torno a la satisfacción de las necesidades sociales y ecológicas fundamentales. El rasgo más prometedor de la GE es que no está condicionada por los beneficios. Por lo tanto, permite que la gente se gane la vida fuera de la esfera de la acumulación; y puesto que el trabajo a través de la GE implica producir para el uso en lugar de para el cambio, puede ser canalizado a través de proyectos y métodos de producción ecológicamente sostenibles, que no pueden ser acometidos por el sector privado (Forstater, 1998; Mitchell, 1998). Los trabajadores bajo un programa de GE pueden ser empleados para hacer cualquier cosa que —por acuerdo democrático— sea considerada de interés social, ampliando potencialmente nuestra concepción del trabajo para incluir actividades como: criar niños, atender a los mayores y a los débiles (ver **cuidado**), educación, rehabilitación de viviendas, horticultura comunitaria, artes creativas, etc. Como tal, la GE es una herramienta política ilimitada que puede servir para complementar, apoyar o incorporar una infinidad de medidas propuestas por el decrecimiento.

Referencias

- FORSTATER, M. (1998), «Flexible Full Employment: Structural Implications of Discretionary Public Sector Employment», *Journal of Economic Issues*, 32 (2), pp. 557–64.
- MITCHELL, W. F. (1998), «The Buffer Stock Employment Model and the Path to Full Employment», *Journal of Economic Issues*, 32 (2), pp. 547–55.



B. J. UNTI

- WRAY, R. L. (1998), *Understanding Modern Money: The Key to Full Employment and Price Stability*, Northampton, MA, Edward Elgar.
- (2012), *Modern Money Theory: A Primer on Macroeconomics and Sovereign Monetary Systems*, Nueva York, Palgrave Macmillan.
- WRAY, R. L. y FORSTATER, M. (2004), «Full Employment and Economic Justice», en C. Dell y J. Knodler (eds.), *The Institutional Tradition in Labor Economics*, Armonk, NY, M.E. Sharpe.



38. HORTICULTURA URBANA

Isabelle Anguelovski*

La horticultura urbana es una práctica mediante la cual la gente cultiva hortalizas y otras plantas en las ciudades. Es una expresión que con frecuencia se utiliza como sinónimo de agricultura urbana, aunque esta última en general se practica a una escala mayor. Lo que conocemos como «jardines obreros» comenzaron en Alemania en el siglo XIX como respuesta a la inseguridad alimentaria. Durante la Primera y la Segunda Guerras Mundiales y la Gran Depresión, los «Jardines de la Libertad» o los «Jardines de la Victoria» brotaron por todo Estados Unidos, Canadá, Italia (con el nombre de «huertos de guerra»), y el Reino Unido, y en ellos la gente producía alimentos y hierbas del huerto para rebajar la presión sobre la producción de alimentos y apoyar los esfuerzos bélicos. En Estados Unidos, muchos eran cultivados por inmigrantes europeos, principalmente italianos. Actualmente, más de 800 millones de personas de todo el mundo participan en iniciativas de agricultura urbana, aunque en muchos casos, especialmente en el Norte Global, el tamaño de los huertos es demasiado pequeño como para proporcionar cotidianamente alimentos al horticultor y a su familia. La agricultura urbana ha logrado una mayor visibilidad política, uno de los últimos ejemplos podría ser el del frenesí de los medios con las imágenes de Michelle Obama plantando en un huerto, con un grupo de escolares, en los jardines de la Casa Blanca.

Los numerosos beneficios de la horticultura vienen siendo reconocidos desde hace tiempo. Primero, la agricultura urbana contribuye a alcanzar las metas de límites en la emisión de gases invernadero, a la vez que promueve la producción local, de bajo impacto y de proximidad, para una clientela de proximidad. La horticultura favorece la calidad

* ICTA, Universitat Autònoma de Barcelona.

ambiental de los vecindarios urbanos al reducir la escorrentía de agua de lluvia, filtrar el aire y el agua de lluvia, reducir los efectos de las *islas de calor* urbanas, servir de sumidero de desechos urbanos mediante el compostaje descentralizado, y contribuir a evitar la erosión del suelo; aun cuando en algunos casos el huerto está situado sobre suelos altamente contaminados y exige mucho asesoramiento técnico. A medida que los huertos se extienden por la ciudad, también proveen de hortalizas a vecindarios que anteriormente habían sido considerados en ruinas, como Haddington en Filadelfia Oeste. En muchos casos, contribuyen a embellecer los lugares. No obstante, el *enverdecimiento* de los barrios mediante la horticultura urbana implica riesgos de gentrificación y de desplazamientos, según los vecindarios vuelven a ser atractivos para los inversores. En ciudades como Delhi, Nueva York o Boston, los huertos urbanos están siendo gestionados cada vez más por residentes que acaban de instalarse y con altos ingresos, mientras que la proporción de horticultores de bajos ingresos o de color ha descendido.

Desde una perspectiva social, mediante la horticultura, las relaciones en el vecindario se fortalecen y renuevan, a medida que los horticultores se implican en tareas como la limpieza del huerto, la producción y el mantenimiento. Fomentan los vínculos entre la gente y sus vecindarios, y aportan un intenso sentimiento de comunidad. Los hortelanos a menudo deciden un proyecto colectivo sin que haya una apropiación de los espacios públicos para fines privados, donde se comparten las responsabilidades y se imaginan usos diferentes (de los meramente especulativos) del suelo (ver **procomunes**). Los huertos facilitan las redes, promueven la interacción entre grupos, y fomentan el orgullo local y la participación ciudadana (Lawson, 2005). Desde el punto de vista de la salud, proporcionan beneficios de relajación, curación y recuperación de traumas, además de ofrecer oportunidades recreativas y de ocio para los residentes, que suelen tender a aislarse en sus casas.

Por último, y quizá lo más importante, la horticultura urbana aborda las desigualdades en el abastecimiento de alimentos en toda la ciudad al ofrecer alimentos asequibles a los residentes de bajos ingresos y de color, que con frecuencia viven en «desiertos de alimentos». Por ejemplo, en Los Ángeles, el Banco Regional de Alimentos creó una granja de más de cinco hectáreas, South Central Farms, en 1993, que proporcionó alimentos frescos a más de 350 familias latinas pobres hasta que fue arrasado por las excavadoras de la ciudad en 2006. En el Sur Global, la horticultura urbana ha estado siempre entretejida en el paisaje urbano y ha sido progresivamente apoyada por las administraciones, las ONG y los grupos de agricultores en lugares

como Harare, Nairobi, Rosario, Delhi o La Habana para contribuir a los ingresos de los residentes (Mougeot, 2005).

El concepto de brecha metabólica, como anticipase Marx, es útil para analizar las relaciones entre decrecimiento y horticultura urbana. Sin duda, la horticultura urbana contribuye a abordar las tres dimensiones de la brecha metabólica: la brecha ecológica, que es la existente en las relaciones metabólicas biofísicas (por ejemplo, el ciclo de nutrientes), dado que los humanos están constantemente en búsqueda de nuevos espacios para la actual acumulación, y el correspondiente reajuste de la producción y la búsqueda de recursos tecnológicos (por ejemplo, los fertilizantes); la brecha social, relacionada con la mercantilización de la tierra, la mano de obra, y los alimentos, perfectamente ejemplificada por la desposesión a las poblaciones rurales de sus tierras; y por último, la brecha individual, por la que los humanos quedan aislados de la naturaleza y de los productos que esta les proporcionaba (McClintock, 2010).

Reajustar estos ciclos de nutrientes, reducir la dependencia de la producción de alimentos, basada en el petróleo, y reciclar los desechos orgánicos mediante el cultivo de plantas que fijan el nitrógeno son factores centrales para que la horticultura urbana logre reducir la brecha ecológica. La horticultura urbana es una respuesta a la brecha social pues cultiva en áreas subexplotadas, poniendo límites a la expansión en los vecindarios pobres del agronegocio y la comida procesada y envasada, y asegurando la producción en pequeña escala o de subsistencia (aunque indirectamente favoreciendo la actual acumulación a un nivel más alto) de modo que el mercado no pueda controlar el suelo y la gente. Aquí, la horticultura urbana como movimiento alternativo por la alimentación puede contribuir a recuperar los recursos antiguamente considerados como procomunes del actual cercamiento por parte de las fuerzas capitalistas (ver **mercantilización**) y así poner los alimentos al alcance de todos. Por último, la horticultura en las ciudades reduce la brecha individual al reconectar a la gente con su metabolismo y con los procesos de producción y consumo de alimentos.

La horticultura urbana y el decrecimiento tienen una estrecha relación. Con frecuencia, los activistas se han involucrado en proyectos de horticultura urbana, como los residentes de Can Masdeu (Barcelona) o los Urbainculteurs (Quebec), tratando de demostrar el valor de la agricultura en pequeña escala, no comercial y de bajo impacto ecológico, donde se cultivan alimentos de manera que beneficie a los residentes locales y se los implique en la producción de alimentos. Son iniciativas comunitarias que indican una transición hacia una economía de bajas emisiones de carbono

y una alternativa a la agricultura intensiva de las empresas agroquímicas, centrada en las ganancias. La horticultura urbana es a menudo una práctica no capitalista. Mediante la horticultura urbana, la distancia entre la producción y el consumo de alimentos se reduce; además, fomenta las relaciones cara a cara entre los productores y los consumidores, pudiendo conducir a lo que algunos denominan «agricultura cívica», es decir, la reconexión entre la granja, la comida y la comunidad (Lyson, 2004). La gente es más consciente y está más interesada en el origen y la calidad de sus alimentos, y en contribuir a que los agricultores tengan el control de los medios y de los procesos de producción. Este interés se pone de manifiesto en la creciente demanda de mercados de agricultores locales y cooperativas de alimentos.

Referencias

- LAWSON, A. (2005), *City Bountiful: A Century of Community Gardening in America*, Berkeley, University of California Press.
- LYSON, T. A. (2004), *Civic Agriculture : Reconnecting Farm, Food, and Community, Civil Society*, Medford, Mass., Lebanon, NH, Tufts University Press; University Press of New England.
- MCCLINTOCK, N. (2010), «Why Farm the city? Theorizing Urban Agriculture through a Lens of Metabolic Rift», *Cambridge Journal of Regions, Economy and Society* 3(2), pp. 191–207.
- MOUGEOT, L. (ed.) (2005), *The Social, Political, and Environmental Dimensions of Urban Agriculture*, Londres, Earthscan.
- SCHMELZKOPF, K. (1995), «Urban Community Gardens as Contested Space», *Geographical Review* 85(3), pp. 364–80.

39. INDIGNADOS

Viviana Asara y Bárbara Muraca*

El movimiento de los Indignados u Occupy es un movimiento social que comenzó en 2011 en diferentes países para protestar contra las políticas de austeridad, las altas tasas de desempleo, el incremento de las desigualdades sociales y la complicidad de los políticos en el gobierno con los intereses del **capitalismo** corporativo y financiero, y para reivindicar una democracia «real» y justicia social. Aunque los dos movimientos se refieren a dos dinámicas diferentes, que tuvieron su origen en España y en Estados Unidos, y luego se difundieron por otros países, ambos comparten similares reivindicaciones, la metodología de ocupaciones del espacio urbano y la práctica de la democracia directa y asamblearia.

A comienzos de 2011, en España, una nueva plataforma de diversos colectivos y redes, llamada «¡Democracia real ya!», publicó un manifiesto en Facebook y convocó a una manifestación para el 15 de mayo con el lema «No somos mercancías en manos de políticos y banqueros». En el manifiesto, los activistas se declaraban indignados por los «dictados de los grandes poderes económicos», la dictadura de los partidos, el dominio del economicismo, las injusticias sociales y la corrupción de políticos, banqueros y empresarios. Su convocatoria sacó a las calles a decenas de miles de personas en 50 ciudades de España y, como consecuencia de la manifestación, en pocos días las ocupaciones se extendieron a más de 800

* Viviana Asara pertenece al Instituto de Ciencia y Tecnología Ambientales, Universitat Autònoma de Barcelona, y Recerca i Decreixement (España); y Bárbara Muraca pertenece al Instituto de Historia, Filosofía, y Religión, Universidad Estatal de Oregón (Estados Unidos).

ciudades de todo el mundo. En España, muchas acampadas continuaron hasta junio o julio, generando debates enriquecedores y la proliferación de grupos de trabajo, comisiones y, en muchas ciudades, un proceso largo y complejo de elaboración de un consenso sobre las demandas mínimas de la movilización. El Manifiesto de Barcelona incluía las siguientes demandas: no más privilegios para los políticos, los banqueros y las grandes fortunas, un salario decente y calidad de vida para todos, el derecho a una vivienda, a servicios públicos de calidad, a libertades (en relación a la libertad de información y de expresión en Internet), democracia directa y medio ambiente. Después de la retirada (no siempre) voluntaria de las acampadas, algunos grupos de trabajo, comisiones y asambleas continuaron funcionando, y las asambleas de barrio ganaron en importancia, reuniéndose periódicamente en «espacios de coordinación». El movimiento entró en una fase más latente, recuperando visibilidad en huelgas generales y manifestaciones, como la simbólica «toma» del Congreso en septiembre de 2012. El manifiesto del primer aniversario del movimiento incluía reivindicaciones tales como el rechazo al rescate de los bancos, una **auditoría** ciudadana **de la deuda**, educación pública, redistribución económica y **renta básica**, reparto del trabajo y valoración del trabajo reproductivo, doméstico y de **cuidado**.

El movimiento Occupy Wall Street comenzó el 17 de septiembre de 2011 cuando un centenar de personas ocupó el Zuccotti Park, en el distrito financiero de Manhattan. Las ocupaciones masivas se habían iniciado después de que en julio la revista *Adbusters* publicase un llamamiento a ocupar Wall Street, lo que provocó acciones similares en muchas ciudades estadounidenses que continuaron hasta el mes de noviembre. Algunas de las reivindicaciones planteadas por Occupy Wall Street eran: una distribución equitativa de la riqueza, reforma del sistema bancario, reducción de la influencia política de las multinacionales y la necesidad de cambiar el sistema para abordar los problemas de injusticia y desigualdad.

Ambos movimientos comparten estructura y organización similares en lo concerniente a los procesos de tomas de decisiones internas: la Asamblea General (AG) es el aparato (abierto) que tiene el poder de tomar decisiones. Los temas específicos son tratados en comisiones y grupos de trabajo, que periódicamente informan a la AG. En la mayoría de los casos, las decisiones se toman por consenso, que puede ser visualizado mediante un sistema de señales con las manos. El «medio de ocupaciones asamblearias» es un ejemplo de los llamamientos a favor de una democracia «real» y representa de un modo prefigurativo la puesta en práctica de modelos de toma de decisiones y de autogestión sustentadas en el consenso y la

democracia de base. El actual sistema democrático representativo es definido como una «plutocracia» corrupta o como un «sistema de partidos corporativos» sometidos a los intereses del capitalismo financiero e incapaz de representar la voluntad de la gente.

Como otros movimientos sociales que les precedieron, Occupy e Indignados constituyen un importante escenario en el que pueden confluír y experimentarse diferentes concepciones de la democracia, como un explícito desafío a la concepción minimalista e individualista de la democracia liberal (Della Porta, 2013). Mientras que algunos activistas proponen la generalización del sistema asambleario, autogestionario y de democracia directa, para así reemplazar a los sistemas parlamentarios, otros apuestan por fortalecer la verdadera participación dentro de la política institucional y mejorar los mecanismos de representación mediante una reforma de la ley electoral, con una dosis de democracia directa a nivel local.

Sin embargo, la puesta en práctica de una democracia «real» implica algo más que la transformación de las formas de representación y de toma de decisiones políticas; los derechos sociales y la redistribución de la riqueza son condiciones necesarias para que la gente pueda participar real y efectivamente en los procesos democráticos. Mientras que las actuales democracias están secuestradas por los poderes económicos, una democracia real requiere para muchos una democracia económica, es decir, la (auto)gestión democrática de los barrios, del trabajo y de la producción. De acuerdo a esto, la democracia real equivale a «imaginar una democracia en todos los ámbitos de la vida» (ver Asara, 2015).

Lejos de ser una mera reacción a las políticas de austeridad y al carácter antidemocrático de las democracias (liberales) representativas, el movimiento de los Indignados representa una crítica cultural más radical de las sociedades contemporáneas y sus valores de productivismo, economicismo, individualismo y consumismo. Sin duda existe un denominador común entre Indignados/Occupy y el movimiento por el decrecimiento: la reivindicación de un cambio sistémico se combina, como en la mayoría de las perspectivas decrecentistas, con la percepción de una crisis multidimensional que incluye no solo unas dimensiones políticas y económicas, sino también ecológicas y culturales (de valores). En lugar de protestar a favor de una recuperación del crecimiento, ambos exigen modelos socioeconómicos diferentes, en los que las propuestas del decrecimiento confluían con la defensa de una justicia redistributiva y social (Asara, 2015). Las políticas prefigurativas del movimiento y sus significaciones imaginarias, como las ocupaciones, las acampadas, las reclamaciones por los espacios públicos, los huertos urbanos, las cocinas

y la limpieza llevadas a cabo de forma colectiva en los lugares ocupados, o los mercados gratuitos o de trueque, son también compartidas por los decrecentistas.

La crisis actual señala un punto de inflexión en la frágil alianza entre democracia y **capitalismo** que hasta ahora hemos conocido; semejante alianza parece haber sido más bien coyuntural a la relación virtuosa entre crecimiento económico y Estado del bienestar, y a la mediación de los grandes partidos políticos y la competición entre estos (Offe, 1984; Macpherson, 1977). Mientras tanto, aunque la antigua promesa de prosperidad y libertad vinculada al **crecimiento** económico ya no se sostiene, las políticas que apuestan por la austeridad como vía al **crecimiento** y como único remedio a la crisis están poniendo en peligro a la propia democracia.

El programa hegemónico neoliberal, no obstante, parece estar sobre-llevando una crisis de legitimidad en lo relativo a su capacidad para lograr un consenso amplio. Aún es pronto para saber si movimientos sociales como el de los Indignados u Occupy lograrán convertirse en el núcleo del bloque contrahegemónico. No obstante, pueden ejercer de trampolín para una transformación a largo plazo gracias a su original receta: la exitosa fusión de «formas conflictivas» de oposición con prácticas creativas, en las que colectivamente se experimentan y mejoran las alternativas posibles; la apertura pluralista de los procesos de toma de decisiones que pueden convertirse en plataformas para un consenso más amplio; la articulación continua y compartida de un sistema alternativo de valores; y la habilidad para establecer redes y comunicaciones globales. Sus «políticas prefigurativas» que tratan de crear visiones sociales alternativas «aquí y ahora», tienen un potencial fuerte y atractivo.

Referencias

- ASARA, V. (2015), «The Indignados movement. Framing the crisis and democracy», Próximamente en *Environmental Policy and Governance*.
- DELLA PORTA, D. (2013), *Can democracy be saved?*, Cambridge, Polity Press.
- MACPHERSON, C. B. (1977), *The life and times of liberal democracy*, Oxford, Oxford University Press.
- OFFE, C. (1984), *Contradicciones en el Estado del Bienestar*, Madrid: Alianza, 1994.
- SEVILLA, C., FERNÁNDEZ, URBÁN, M. (eds.) (2012), *¡Ocupemos el mundo! Occupy the world!*, Barcelona, Icaria.

40. MONEDAS SOCIALES

Kristofer Dittmer*

El dinero es definido tradicionalmente por sus tres funciones principales: una unidad de cuenta, un medio de cambio y un depósito de valor. Las monedas sociales son dinero no convencional, es decir, dinero no reconocido por ningún gobierno nacional como moneda legal. Las monedas sociales son creadas para toda una gama de diversos propósitos. Con diferentes connotaciones, son también definidas como monedas alternativas, complementarias o locales. Pretender una definición estricta no resulta sencillo; no obstante, los términos hacen referencia a monedas que principalmente son creadas por la sociedad civil, y a veces por autoridades públicas, para circular a nivel subnacional.

Desde comienzos de la década de 1980, en todo el mundo ha habido experimentos con monedas sociales en una escala sin paralelos desde la Gran Depresión. Los cinco ejemplos actuales más significativos son las LETS (acrónimo en inglés de Sistemas o Esquemas de Intercambio Local), los bancos de tiempo, las HOURS, las monedas de mercados de trueque y las monedas locales convertibles (ver North, 2010 para una introducción detallada). Muchas de estas se han extendido a través del movimiento ecologista internacional, para el que este tipo de monedas encarnan principios ecológicos como el de «lo pequeño es hermoso» y la economía de base social. Sin embargo, el legado ideológico de las monedas sociales se remonta al menos a los socialistas utópicos del siglo XIX, como Owen y Proudhon, y sus intentos por crear mercados más progresistas mediante las innovaciones monetarias. Los experimentos contemporáneos

* Recerca i Decreciment e ICTA (Institut de Ciències y Tecnologia Ambientals), Universitat Autònoma de Barcelona.

con monedas sociales dentro de la izquierda pueden entenderse como parte de su reevaluación de los enfoques basados en el mercado, en vista del fracaso de la planificación centralizada en los países socialistas. Las monedas sociales también han sido reivindicadas por los libertarios de derechas en la tradición de E. C. Riegel, aunque generalmente con otras denominaciones, como «sistemas de crédito mutuo».

La importancia de las monedas sociales para el decrecimiento depende de qué se entiende por este último. En cierto sentido, el decrecimiento puede ser interpretado como un distanciamiento intencional de la sociedad basada en el **crecimiento**, con la finalidad de evitar una mayor destrucción ambiental y un mayor sufrimiento humano. Por otra parte, en el contexto de una crisis a largo plazo del **capitalismo** mundial, que se manifiesta a través de niveles crónicamente deficientes de crecimiento (un escenario que muchos decrecentistas consideran probable en un futuro no muy distante), el decrecimiento puede ser visto como una adaptación socialmente equitativa a una sociedad sin **crecimiento**. Debido a que los experimentos contemporáneos con monedas sociales han tenido lugar dentro de los habituales altibajos del capitalismo, su historial es de mayor relevancia para el primer escenario que para el segundo. De acuerdo a este historial, las monedas sociales no han facilitado considerablemente ningún distanciamiento voluntario de la senda del **crecimiento**. Su potencial para un decrecimiento intencionado puede ser evaluado en relación a cuatro criterios, que están entre las motivaciones más comunes para establecer y participar en sistemas de monedas sociales. La *consolidación comunitaria*, es decir, la resurrección y mejoramiento de las redes sociales locales; la promoción de *valores alternativos* arbitrada mediante el intercambio económico (por ejemplo, cuestionando los valores convencionales relativos a raza, clase, género y naturaleza); la facilitación de *formas alternativas de subsistencia*, en las que una mayor autodeterminación sobre las actividades productivas reduzca el imperativo de buscar empleo sin tener en cuenta las consecuencias ambientales; y la *ecolocalización*, es decir, la localización ecológica y políticamente motivada de redes de producción y consumo. Un estudio reciente de la bibliografía académica sobre LETS, bancos de tiempo, HOURS y monedas convertibles locales encontró que la base para proponerlas, como herramientas para un decrecimiento intencionado, era bastante débil, a juzgar por su desempeño respecto a los cuatro criterios antes citados (Dittmer, 2013).

La importancia para el decrecimiento de las monedas sociales en el segundo sentido es más especulativa, puesto que no hay un precedente de una crisis de larga duración del **capitalismo**. Las experiencias recientes

sugieren que las monedas sociales pueden jugar un papel en situaciones en que las restricciones al acceso popular al dinero convencional provocan un aumento generalizado de necesidades insatisfechas, junto con capacidades productivas ociosas. La utilidad de las redes de monedas de trueque para millones de argentinos durante la crisis de 2001-2002 es un ejemplo destacado de este punto (ver por ejemplo Gómez, 2009; North, 2007). Sin embargo, estas redes en gran medida se basaron en el intercambio de posesiones domésticas de segunda mano de la clase media, que se habían acumulado en los años previos de relativa abundancia, y las redes se vieron sobrepasadas hasta colapsar, en parte porque esa capacidad de reserva se había agotado. Afortunadamente, en este estadio de la crisis el gobierno implantó una serie de importantes beneficios sociales. La atenuación de una crisis de mayor duración, donde podrían esperarse menores políticas de prevención social, requeriría de un impacto positivo mucho más vasto sobre los sectores productivos que los logrados por las monedas de trueque en Argentina.

Uno de los principales retos para la adopción de monedas sociales por parte de los sectores productivos formales es el problema de cómo superar las contradicciones entre el mayor acceso a los recursos, logrado con la circulación a gran escala, y las dificultades para gestionar la moneda. A escala mundial, las monedas sociales solo han escapado a esta contradicción, hasta cierto punto, respaldando el suministro monetario con dinero convencional; una solución poco viable en una situación de escasez de dinero. En Argentina, las monedas a gran escala que habían servido a la abrumadora mayoría de los participantes colapsaron por una hiperinflación debida a la mala gestión monetaria, combinada con frecuentes casos de falsificación. Como esto demuestra, los sistemas monetarios a gran escala requieren de enormes cantidades de recursos financieros y organizativos, y podríamos generalizar afirmando que históricamente los ejemplos estables han sido obra de los estados (ver también **dinero público**). Todo esto deja poco margen a favor del mantenimiento de sistemas monetarios materialmente significativos en una posición de resistencia contra el Estado. No obstante, en Argentina, algunas redes pequeñas lograron sobrevivir a pesar del colapso de las grandes; pero para entonces la peor parte de la crisis había pasado, por lo que estas redes solo fueron útiles a unas pocas personas, con frecuencia más por razones sociales que económicas. Quizá en una crisis de larga duración semejantes redes puedan jugar un papel más perdurable. Su potencial para una gestión democrática, a diferencia de las incontrolables redes a gran escala, continuará siendo atractivo para muchos defensores del decrecimiento.

En un escenario de crisis prolongada del **capitalismo**, en el que grandes sectores de la población se verán obligados a valerse por sí mismos, por ser considerados superfluos para los intereses de los gobiernos y de los capitalistas, las monedas sociales pueden tornarse especialmente útiles.

Referencias

- DITTMER, K. (2013), «Local Currencies for Purposive Degrowth? A Quality Check of some Proposals for Changing Money-as-Usual», *Journal of Cleaner Production*, 54, pp. 3–13.
- GÓMEZ, G. M. (2009), *Argentina's Parallel Currency: The Economy of the Poor*, Londres, Pickering & Chatto.
- LIETAER, B., ROGERS, J. KENNEDY, M. (2015), *El dinero de la gente. Monedas locales y soberanía económica*, Barcelona, Icaria.
- NORTH, P. (2007), *Money and Liberation: The Micropolitics of Alternative Currency Movements*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- (2010), *Local Money: How to Make it Happen in Your Community*, Totnes, Transition Books.

41. NEORRURALES

Rita Calvário y Iago Otero*

Los y las neorrurales son personas sin experiencia agraria que migran de la ciudad al campo para adoptar un estilo de vida agrícola o artesanal radicalmente nuevo. Sus motivaciones están vinculadas a la búsqueda de una forma de vivir más simple, autosuficiente, autónoma (libre del trabajo asalariado y del mercado), próxima a la naturaleza y ecológica. Hacen esto a partir de una crítica de la cultura consumista vigente, de las modernas prácticas agrícolas, y de la globalización de los sistemas agroalimentarios. Las personas neorrurales consideran su elección como un proyecto por un nuevo estilo de vida y un medio para la transición social hacia la sostenibilidad ecológica. Esto explica por qué pueden formar parte de una estrategia diversificada de cambio socioecológico hacia un futuro de decrecimiento.

La agricultura orgánica a pequeña escala, la relocalización de la producción y del consumo, las economías y redes alternativas son algunas de las cualidades que los neorrurales asocian con «lo rural». Estas cualidades entran en conflicto con otras representaciones de la ruralidad (por ejemplo, la perspectiva del agronegocio). Aun cuando las «ruralidades radicales» a menudo adoptan la oposición entre campo y ciudad como marco discursivo de referencia, las conexiones con «la ciudad», a través de las redes y economías alternativas, son frecuentes.

El regreso al campo no es algo nuevo en la historia de Occidente. Desde la aparición del **capitalismo**, el «campo» ha jugado un papel en la crítica a la abstracción racionalista, la **mercantilización** de la tierra y de la mano de obra, el Estado y la política modernos, la alienación individual, y

Rita Calvário pertenece a ICTA; Iago Otero pertenece a Recerca i Decreixement, IRI THESYS, Humboldt-Universität zu Berlin, Alemania.

la disolución de los lazos sociales. Estas críticas —con fuerte presencia en el discurso decrecentista— han sido expresadas de diferentes maneras por diferentes intereses a lo largo del tiempo. Por ejemplo, el campo ha sido un lugar para el duelo de las élites por un pasado perdido, y también para las búsquedas de un nuevo orden social por parte de proyectos libertarios y socialistas utópicos. Alternativamente, el campo ha sido un lugar donde refugiarse de las degradantes condiciones del trabajo industrial y de la vida urbana. Los estados también han promovido la migración de la ciudad al campo, el capitalismo agrario a pequeña escala, o una indiferenciada «condición campesina» como vías para trasladar los costes de la reproducción social hacia el autoabastecimiento, reduciendo así los pagos asistenciales y evitando las revueltas urbanas durante los períodos de crisis.

Las décadas de 1960 y 1970 son de considerable importancia para los ideales de regreso al campo, la reestructuración del **capitalismo** y el cambio rural. Los movimientos hippie y de Mayo de 1968 provocaron un aumento de neorrurales, que corrió en paralelo al más amplio proceso de contraurbanización, es decir, la emigración de urbanitas hacia áreas rurales atraídos principalmente por una mejor calidad de vida, pero sin ninguna motivación contracultural. El regreso al campo se hizo eco de la creciente conciencia ecologista, la reacción al consumismo y los discursos sobre los límites al crecimiento después de la crisis energética de la década de 1970. Se inspiró en un retorno tanto a la «naturaleza» como a una sociedad rural idealizada, para así rechazar el fetichismo de las mercancías, la alienación del trabajo asalariado, y los modernos valores del progreso y del avance tecnológico. Varias de estas experiencias de regreso al campo y de comunas rurales fracasaron debido a conflictos internos, desilusión, deudas y pobreza, mientras que otras progresaron y siguen hoy existiendo.

La persistencia de experiencias neorrurales puede en parte ser explicada por su participación en las dinámicas de conversión del campo en un creciente espacio de consumo para la población urbana. Las áreas rurales han cambiado como resultado de cambios culturales y de estilos de vida propiciados por una economía de servicios. Paradójicamente, los proyectos neorrurales podrían haber oficiado de pioneros de la gentrificación rural y de la **mercantilización**, facilitando la (re)producción de la «naturaleza» y de la «ruralidad» valorizada por las nuevas demandas de consumo. La integración en los nuevos mercados de actividades emprendidas por neorrurales inicialmente radicales, así como el acceso a financiación estatal para recrear un medio rural nostálgico, fueron algunas de las formas utilizadas para absorberles. En líneas generales,

esta absorción refleja el modo en que la crítica de la alienación de la vida cotidiana de la década de 1960 fue recuperada dentro del «nuevo espíritu del capitalismo» que fue tomando forma a partir de la década de 1970. Ideas tales como autonomía, funcionamiento en redes, creatividad, flexibilidad, iniciativa individual y libertad, fueron incorporadas al discurso (neoliberal) dominante. La remoción de este ethos anticapitalista inicial de muchas de estas experiencias socavó el poder de crítica social del movimiento neorrural.

Los y las neorrurales se sostuvieron también por el desarrollo de economías y redes alternativas críticas con los sistemas agroindustriales cada vez más globalizados. Parte de la literatura sostiene que las economías y redes alternativas crean espacios fuera del **capitalismo**, construyendo redes de contrapoderes locales que resisten y subvierten la hegemonía ideológica capitalista. Esta perspectiva nos permite apreciar las experiencias neorrurales como modos de construir imaginarios de una sociedad (postcapitalista) de decrecimiento. Otra parte, no obstante, sostiene que las alternativas que refuerzan las nociones de soberanía del consumo, de incapacidad del Estado y de comunidades autosuficientes y ordenadas, están reproduciendo las subjetividades y prácticas neoliberales. O que vivir en un mercado capitalista altamente competitivo hace muy difícil que los proyectos alternativos conserven sus intencionadas diferencias. Otra crítica es que al permanecer pequeñas, locales y marginales, tales alternativas no son capaces de impugnar los canales convencionales de producción agrícola y de distribución, ni las causas fundamentales del desigual acceso social a alimentos de calidad superior. Además, el autoabastecimiento a nivel micro puede facilitar la actual acumulación de capital a un nivel más macro.

Los proyectos neorrurales tienen el potencial para transformar el modelo agroalimentario dominante y un mundo rural cada vez más mercantilizado, factor que les convierte en actores de una transición al decrecimiento. El desafío consiste en ir más allá de ser una fracción residual del sistema agroalimentario y del espacio rural. Para esto, y ante el riesgo de ser absorbidos, resulta esencial una acción política que incluya alianzas estratégicas con otros movimientos a favor de la emancipación de las relaciones sociales capitalistas. Más que los modelos de las experiencias locales, lo que realmente cuenta es la dirección que toman. Abrir pequeñas ventanas de emancipación puede ser importante para favorecer imaginarios de decrecimiento y para empoderar a los individuos. Pero en un mercado global capitalista, formular la emancipación como una posibilidad concreta implica una lucha colectiva por el cambio social que

sea más amplia y articulada, también contando con las redes de experiencias locales. La acción de estas redes alternativas ha sido importante en luchas contra la especulación del suelo, la privatización de recursos, la gentrificación y **mercantilización** de los espacios rurales y la expansión del agronegocio. Este trabajo en red, en muchos casos, ha ampliado la capacidad de resistencia de las poblaciones locales. Reclamar los bienes procomunes es un punto clave para estos movimientos sociales que están basados en la tierra y en el territorio. Más que una defensa de sus propios intereses, este trabajo en torno a **los procomunes** debería ser entendido como un ejercicio para trascender las relaciones capitalistas asentadas en la propiedad privada y para reconectar las poblaciones con sus territorios.

Referencias

- BOYLE, P. y HALFACREE, K. (eds.) (1998), *Migration into Rural Areas: Theories and Issues*, Chichester, UK, John Wiley & Sons.
- BROWN, D. (2011), *Back-to-the-Land: The Enduring Dream of Self-Sufficiency in Modern America*, Madison, University of Wisconsin Press.
- HALFACREE, K. (ed.) (2007), «Back-to-the-Land in the Twenty-first Century – Making Connections with Rurality», *Tijdschrift voor economische en sociale geografie*, 98 (1), pp. 3-67.
- JACOB, J. (1997), *New Pioneers: The Back-to-the-Land Movement and the Search for a Sustainable Future*, Filadelfia, The Pennsylvania State University Press.
- WILBUR, A. (2013), «Growing a Radical Ruralism: Back-to-the-Land as Practice and Ideal», *Geography Compass*, 7, pp. 149–60.

42. NOWTOPISTAS

Chris Carlsson*

Reparadores, inventores y espíritus improvisadores, que aportan un enfoque artístico a tareas importantes que son ignoradas o infravaloradas por la sociedad de mercado, son los que yo denomino nowtopistas. Basándose en prácticas que han ido surgiendo durante las pasadas décadas, la relación de los nowtopistas con el trabajo destaca una vertiente de política de clase autoemancipatoria que va más allá del tradicional ámbito del trabajo asalariado. Estas prácticas incluyen actividades como la agricultura/**horticultura urbana**, las cooperativas de autorreparación de bicicletas a menudo llamadas «cocinas de bicis», colectivos de hackers comprometidos con el diseño de herramientas de software libre y con la expansión y mejoramiento de las comunicaciones sociales, confeccionadores de ropa reciclada, cooperativas de biocombustibles y muchos más. Una característica de muchas de estas actividades es que la gente deja de aportar su tiempo y sus conocimientos al mercado y —trabajando gratuitamente— se reapropian del flujo de desechos del **capitalismo** moderno a la vez que utilizan las tecnologías de formas inesperadas. Vistos con una perspectiva amplia, están inventando los fundamentos sociales y tecnológicos para una forma de vida postcapitalista. Cada vez más gente, al reconocer la degradación inherente en las relaciones comerciales, comienza a crear redes de actividades que rechazan ser evaluadas en dinero. Las actividades nowtopistas comparten senderos con las prácticas del movimiento decrecentista, aun cuando esto no sea explícitamente reconocido. Cuando la gente deja de aportar al mercado su tiempo y sus conocimientos tecnológicos y decide a qué destinar sus esfuerzos, está

* Shaping San Francisco.

provocando un cortocircuito en la lógica de la sociedad de mercado que depende del **crecimiento** incesante. Están «saliéndose de la economía», que es el lema del decrecimiento. Su habitual utilización de materiales descartados y reciclados del flujo de desechos del **capitalismo** demuestra también una transición a actividades productivas que, por definición, no equivalen a «**crecimiento**».

Este trabajo autodirigido y llevado a cabo fuera de la esfera del trabajo asalariado puede ser interpretado en términos de clase y, en última instancia, de una sociedad sin clases. Los dos componentes esenciales son el *tiempo* y la *tecnosfera*. La gente se involucra en actividades que se desarrollan fuera de sus empleos, en su llamado tiempo «libre». Tales prácticas, con frecuencia intensivas en tiempo y agotadoras, requieren compartir y ayudarse mutuamente, y constituyen el origen de nuevos tipos de comunidades. Esto representa una «recomposición» de la clase trabajadora, pese a que la mayoría de los participantes no se identificaría con tal marco de referencia. Dado que estas personas están embarcadas en una apropiación creativa de las tecnologías para propósitos que ellas mismas han diseñado y escogido, estas actividades implican la (parcial) trascendencia de la prisión del trabajo asalariado por parte de «trabajadores» que tienen cosas mejores que hacer que en sus empleos convencionales. Cuando se siente liberada de las restricciones coercitivas del trabajo asalariado y de las jerarquías arbitrarias, la gente *trabaja duro*. Son reparadores y herreros que trabajan con el flujo de desechos en los espacios abiertos del **capitalismo** tardío, generando nuevas prácticas, a la vez que redefinen el sentido de la vida.

En una sociedad que eternamente se alaba a sí misma como democrática, el debate público en torno a nuestro máspreciado secreto público, el trabajo, pocas veces se plantea. No hay ningún control público sobre las fundamentales decisiones que definen nuestras vidas, ya sea *qué* trabajo hacemos, *cómo* lo hacemos, con *quién* trabajaremos o, más generalmente, la naturaleza de la investigación científica, las clases de tecnología que deberíamos aceptar o rechazar (en función de una divulgación pública de las consecuencias de cada opción), etcétera. Es en esta profunda separación que surge la clase, la separación de la mayoría de nosotros del mundo que (re)producimos con nuestro trabajo compartido.

Al involucrarse con la tecnología de modos creativos y experimentales, los nowtopistas se comprometen en una guerra de guerrillas por el rumbo de la sociedad. En infinidad de comportamientos y de modos humildes, «invisibles», los nowtopistas están hoy mejorando la vida, pero también sentando las bases, tanto técnicas como sociales,

de un genuino movimiento de liberación de la vida condicionada por el mercado.

Al mismo tiempo que el **capitalismo** continúa con su inexorable impulso para acorralar cada centímetro cuadrado del planeta dentro de su lógica de dinero y mercados, a la vez que intenta colonizar nuestros pensamientos y controlar nuestros deseos y comportamientos, surgen nuevas prácticas que están redefiniendo la política y abriendo espacios impredecibles. En lugar de hacerlo a través de formas políticas tradicionales, como los **sindicatos** o los partidos, la gente confluye en proyectos prácticos.

La misma inventiva y el genio creativo que erróneamente se atribuyen al capital y a los negocios están siendo aplicados a la ecología planetaria. Actuando localmente ante las catástrofes mundiales, que se despliegan (muchas de ellas evitables, si lo intentásemos), amigos y vecinos están rediseñando los principales fundamentos tecnológicos de la vida moderna. Tales rediseños son elaborados mediante programas de «investigación y desarrollo» en garajes y patios traseros, entre amigos que utilizan los detritus de la vida moderna. Nuestros **procomunes** contemporáneos adoptan la forma de bicicletas descartadas y aceite vegetal de freidoras, de solares vacantes y de anchos de banda abiertos. «Verdaderos mercados libres», antimermercancías, festivales y servicios gratuitos son los imaginativos *productos* de una antieconomía, provisionalmente en construcción por parte de personas libremente cooperativas e inventivas. No esperan un cambio institucional desde arriba, sino que están construyendo el nuevo mundo dentro del caparazón del antiguo.

Lo que observamos en el movimiento nowtopista no es una lucha por la emancipación de los trabajadores dentro de la división capitalista del trabajo (que es lo mejor que podría esperarse de la estrategia de los **sindicatos**, si le concediésemos el beneficio de la duda).

En cambio, vemos personas que reaccionan ante el trabajo excesivo y el vacío de una vida bifurcada que les es impuesta en el precario ámbito mercantil impulsado por el crecimiento. Una creciente minoría de gente está *trabajando* para escapar de la eterna rutina del consumismo y del trabajo agobiante. Para cada vez más gente, el tiempo se ha vuelto más importante que el dinero. El acceso a los bienes ha sido el principal incentivo para acatar la dictadura de la economía. Pero en reductos de uno u otro sitio, la fascinación por una hueca riqueza material, y con ella la disciplina impuesta por la vida económica, comienzan a resquebrajarse.

Esta es, también, la esencia fundamental de una política de decrecimiento. La incesante lógica impuesta por una economía anónima encuen-

tra su contrapartida en la cotidiana afirmación de la subjetividad y de la productividad creativa que se desarrollan fuera de la economía monetaria. En este contexto, el decrecimiento no equivale a un hundimiento del bienestar material, sino a una reorganización voluntaria de la actividad humana para que podamos trabajar menos, despilfarrar menos, tener todo aquello que necesitamos o deseamos y disfrutar de la vida plenamente. Los únicos que pueden reorganizar la vida de este modo son aquellos que hoy se levantan y producen dentro de una sociedad capitalista; en otras palabras, solo podemos hacer esto juntos. Reclamar el control de lo que hacemos y de cómo lo hacemos es el primer paso para escapar de la rutina del **crecimiento** incesante; el crucial primer paso hacia una sociedad que adhiera al decrecimiento.

Referencias

- CARLSSON, C. (2008), *Nowtopia: How Pirate Programmers, Outlaw Bicyclists, and Vacant-Lot Gardeners Are Inventing the Future Today*, Londres, AK Press.
- GORZ, A. (1981), *Adiós al proletariado: Más allá del socialismo*, Barcelona, El Viejo Topo.
- (1999), *Reclaiming Work: Beyond the Wage-Based Society*, Malden, MA, Blackwell Publishers Inc.
- HOLLOWAY, J. (2002), *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Barcelona, El Viejo Topo.
- (2011), *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*, Barcelona, El Viejo Topo.

43. NUEVA ECONOMÍA

Tim Jackson*

La sociedad se enfrenta a un profundo dilema: resistirse al crecimiento es arriesgarse al colapso económico y social, pero perseguirlo incansablemente equivale a poner en peligro los ecosistemas de los que dependemos para la supervivencia a largo plazo. La respuesta a la recesión fue un ubicuo llamamiento a reanimar el consumo y reactivar el **crecimiento**. Todos aquellos inclinados a poner en cuestión el consenso fueron rápidamente denunciados como cínicos revolucionarios o como luditas de última hora.

Con esta amenaza del supuesto hombre del saco cerniéndose sobre nosotros, reactivar el **crecimiento** parecía ser sencillísimo. Y lo más cerca que podíamos llegar haciendo otra cosa que no fuese lo acostumbrado era la posibilidad de crear, de la crisis, de alguna manera, un «motor diferente de **crecimiento** como Achim Steiner, del Programa de NN UU para el Medio Ambiente lo definiese. El crecimiento verde se convirtió en el santo grial de la recuperación económica.

Esta idea no deja de ser esencialmente una apelación al desacoplamiento (ver **desmaterialización**). El **crecimiento** continúa, mientras que la intensidad de recursos (y con suerte el rendimiento) disminuye. Pero al menos en la idea de una economía verde, a diferencia de los sueños tecnológicos de desacoplamiento —que de algún modo espera que milagrosamente, en un mundo de 9.000 millones de personas que aspiran a estilos de vidas occidentales, lograremos reducir para el 2050 la intensidad de carbono de cada dólar de producción 130 veces por debajo de lo que actualmente es— hay algo en el camino del borrador de lo que sería una

* Centre for Environmental Strategy, Universidad de Surrey.

economía alternativa. Nos da una idea más clara de lo que la gente compra y lo que las empresas venden en esta nueva economía. Su concepto fundacional es la producción y venta de «servicios» desmaterializados, en lugar de «productos» materiales.

Sin duda, no pueden ser solo las «economías basadas en servicios» que han caracterizado a cierto desarrollo occidental durante las últimas décadas. En gran medida, estas se han alcanzado reduciendo la industria pesada, importando bienes de consumo y ampliando los servicios financieros para pagar por ellos.

Pero entonces ¿en qué consiste la actividad económica productiva dentro de esta nueva economía? Vender «servicios energéticos», seguramente, en lugar de suministros de energía. Vender movilidad, en lugar de coches. Reciclaje, reutilización, alquiler, tal vez lecciones de yoga, quizá peluquería, **horticultura urbana**: siempre y cuando estas actividades no requieran utilizar edificios, no impliquen la última moda y no se necesite un coche para conseguirlas. Será necesario preferir la humilde escoba a la diabólica «aspiradora de hojas», por ejemplo.

La cuestión fundamental es esta: ¿se puede hacer suficiente dinero con estas actividades para mantener una economía en crecimiento? Y la verdad es que no lo sabemos. Nunca, en ningún momento de la historia, hemos vivido en semejante economía. En este momento, suena sospechosamente como algo que el *Independent on Sunday* descartaría inmediatamente como una economía basada en las jaimas, con jaimas cada vez más caras.

Pero esto no significa que tengamos que rechazar completamente la intención subyacente. Sea cual sea el aspecto de la nueva economía, las actividades económicas poco intensivas en carbono, que empleen a la gente de maneras que contribuyan significativamente a su realización como seres humanos, tienen que ser la base. Esto es evidente.

Por lo tanto, en lugar de partir del supuesto del **crecimiento**, tal vez deberíamos comenzar por definir cómo queremos que sea y se comporte una economía sostenible. Claramente, es importante alguna forma de estabilidad o resiliencia. Las economías que se colapsan amenazan inmediatamente al florecimiento humano. Sabemos que la igualdad es importante. Las sociedades desiguales fomentan una improductiva competición por el estatus (ver **límites sociales del crecimiento**) y socavan el bienestar, no solo directamente, sino también erosionando nuestro sentimiento de ciudadanía compartida.

El trabajo —y no solo el empleo remunerado— sigue siendo importante en esta nueva economía. Es vital por todo tipo de razones. Además

de la obvia contribución del empleo remunerado a la supervivencia de la gente, el trabajo es una parte de nuestra participación en la vida de la sociedad. Mediante el trabajo creamos y recreamos el mundo social, y en él encontramos un lugar fiable.

Tal vez lo más importante de todo, la actividad económica debe permanecer ligada al factor ecológico. Es necesario que los límites de un planeta finito estén directamente codificados en sus principios de funcionamiento. La valoración de los servicios de los servicios ecosistémicos, la sensibilidad ecológica en la contabilidad nacional, la identificación de una función de producción coherente con la ecología: todos estos aspectos probablemente serán esenciales para el desarrollo de un marco económico sostenible.

Y a nivel local, es posible identificar algunos principios operativos simples que estas nuevas actividades económicas deberán cumplir. Llamaremos iniciativas ecológicas a estas actividades si satisfacen estos tres criterios simples:

- Contribuyen positivamente al florecimiento humano.
- Fortalecen a la comunidad y proporcionan medios de subsistencia decentes.
- Utilizan lo menos posible (en términos de) materiales y energía.

Nótese que no son solo los resultados de la actividad económica los que deben hacer una aportación positiva a la realización humana; también deben contribuir a ello la forma y la organización de nuestros sistemas de abastecimiento. La iniciativa ecológica necesita trabajar con la esencia de la comunidad y para el bien social a largo plazo, no contra ellos.

Más interesante aún, la iniciativa ecológica tiene una especie de precursor. Las semillas de la nueva economía ya existen en la empresa social local de base comunitaria: proyectos energéticos comunitarios, mercados de agricultores locales, **cooperativas** de comida lenta, clubes deportivos, bibliotecas, centros comunitarios de salud y fitness, servicios locales de reparación y mantenimiento, talleres de artesanías, centros de escritura, deportes acuáticos, grupos comunitarios de música y teatro, y centros locales de formación y capacitación. Y sí, puede que hasta yoga (o artes marciales o meditación), peluquería y horticultura.

Con frecuencia la gente alcanza un mayor sentimiento de bienestar y realización, sea como productores o como consumidores de estas actividades, del que obtienen de la economía de supermercado, materialista y carente de tiempo, en la que transcurre buena parte de nuestras vidas.

Por esta razón resulta irónico que estas iniciativas sociales de base comunitaria apenas si cuenten en la economía actual. Todas ellas representan un tipo de economía de Cenicienta, que yace ignorada en los márgenes de la sociedad de consumo.

Algunas de ellas rara vez son consideradas como actividades económicas en un sentido formal. A menudo emplean gente a tiempo parcial o de modo voluntario. Sus actividades son con frecuencia intensivas en mano de obra. Por lo tanto, si en algo contribuyen al PIB, el crecimiento de la productividad de su mano de obra es, sin duda, desalentador o «lúgubre», en el lenguaje de la ciencia lúgubre. Si iniciáramos una transición integral hacia modelos de servicios desmaterializados, no lograríamos inmediatamente una paralización de la economía, pero sin duda reduciríamos considerablemente el crecimiento.

Aquí nos estamos acercando peligrosamente al núcleo de la locura que caracteriza a la economía consumista, obsesionada con el crecimiento e intensiva en recursos. Tenemos un sector que podría proporcionar trabajo significativo, brindarle a la gente oportunidades de realización, contribuir positivamente a la comunidad y darnos una posibilidad decente de ser materialmente ligeros. Pero es denigrado como inútil porque verdaderamente da empleo a la gente.

Esta respuesta pone en evidencia al fetiche de la productividad de la mano de obra por lo que es: una receta para socavar el trabajo, la comunidad y el medio ambiente. Por supuesto que los aumentos de la productividad de la mano de obra no siempre son malos. Sin duda hay lugares donde tiene sentido sustituir la mano de obra humana, especialmente si la tarea es empobrecedora. Pero la idea de que la aportación de mano de obra es siempre y necesariamente algo que debe ser minimizado va en contra del sentido común.

De hecho, hay una muy buena justificación de por qué los servicios desmaterializados no conducen al crecimiento de la productividad. Es porque para muchos de estos servicios es la aportación humana la que genera valor en ellos. El énfasis en la productividad de la mano de obra en actividades cuya integridad depende de la interactividad humana socava sistemáticamente la calidad de lo producido.

Además de todo esto, el trabajo mismo es una de las formas en que los seres humanos participan significativamente en la sociedad. Reducir nuestra capacidad para hacer eso —o reducir la calidad de nuestra experiencia al hacerlo— es un golpe directo contra el florecimiento. En estas circunstancias, la incansable persecución de la productividad de la mano de obra no tiene absolutamente ningún sentido.



Por lo tanto, resumiendo, todo indica que aquellos que reclaman un nuevo motor de crecimiento basado en los servicios desmaterializados están bien encaminados. Pero tal vez no hayan tenido en cuenta un punto vital. La idea de que una economía basada cada vez más en los servicios puede (o debería) proporcionar rendimientos económicos cada vez mayores es algo que no se sostiene.

Sin embargo, hemos hecho aquí claramente unos progresos. Esta nueva economía de Cenicienta nos brinda, sin duda, una especie de borrador para un tipo diferente de sociedad. Las nuevas iniciativas ecológicas comunitarias proporcionan capacidades para la realización humana. Ofrecen medios para la subsistencia y para la participación en la vida de la sociedad. Aportan seguridad, un sentimiento de pertenencia y la habilidad para compartir dentro de un emprendimiento común, a la vez que fomentan nuestras potencialidades como seres humanos individuales. Simultáneamente, ofrecen una decente oportunidad de permanecer dentro de la escala ecológica. Sin duda alguna, la nueva economía significa invitar a Cenicienta al baile.

Referencia

JACKSON, T. (2011), *Prosperidad sin crecimiento. Economía para un planeta finito*, Barcelona, Icaria editorial.



44. PROCOMUNES DIGITALES

Mayo Fuster Morell

Con la adopción de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC), comunidades de individuos están persiguiendo metas comunes y generando recursos colaborativamente, (Benkler, 2006). Definimos como procomunes digitales (PD) a aquellas «comunidades de creación online» (CCO) que comparten información y crean colectivamente recursos de conocimiento, que permanecen accesibles libremente también para terceras personas. Los recursos comunes generados son utilizados y reutilizados como un bien público, pero no intercambiados como mercancías. Los integrantes de la comunidad que está generando y compartiendo procomunes digitales puede intervenir en la gestión de sus procesos de interacción y de los recursos compartidos (Fuster Morell, 2010).

Uno de los orígenes de las comunidades de procomunes digitales es la cultura del *hacking*. La ética hacker se caracteriza por una pasión por generar y compartir conocimientos. En la década de 1950, gran parte del software circulaba libremente entre desarrolladores informáticos. No obstante, en la década de 1970 se comenzó a generar un sentimiento de propiedad sobre el software. Con la intención de preservar el carácter libre del software, Richard Stallman (fundador del movimiento por el Software Libre) estableció la «Licencia Pública General», un marco legal para el software libre. Otro de los orígenes es el movimiento contracultural de la década de 1960 (Turner, 2006). Las comunidades de **neorrurales** estuvieron entre las primeras en ver un uso social de Internet y crearon comunidades «virtuales» como The Well, que influyeron sobre la cultura digital. El **ecologismo** y la ecología fueron importantes fuentes de inspiración, presentes en el pensamiento ecosistémico de las comunidades de Internet.

La expansión de Internet y de los ordenadores personales eliminó barreras y surgieron expresiones de una nueva «cultura libre», con la finalidad de crear colaborativamente contenidos culturales y favorecer el acceso universal al conocimiento en campos más allá del software. El ejemplo más conocido es la Wikipedia.

Otro caso destacado de compartir archivos y de arquitectura entre pares (p2p) que facilita el acceso e intercambio de productos culturales es la Pirate Bay sueca.

Los ideales de los procomunes digitales también han llegado al mundo científico, con luchas sobre el acceso a medicamentos antirretrovirales para tratar el VIH/sida en Sudáfrica durante la década de 1990 y el movimiento para recuperar el carácter público de las investigaciones mediante el acceso abierto, como la Biblioteca Pública de Ciencia (Public Library of Science), un conjunto de publicaciones científicas de acceso abierto.

Finalmente, los movimientos sociales contra las «patentes de software» han logrado detener la creación de tales patentes en Europa. Toda una serie de esfuerzos legislativos para poner a Internet bajo el control de los intereses corporativos ha sido neutralizada en Europa y otros lugares.

Después del crack de las «punto com» en 2001, surgió un nuevo modelo comercial —conocido *a posteriori* como economía de la información, Web 2.0 o Wikinomics— que se basaba en proporcionar servicios e infraestructuras para la colaboración online (Tapscott y Williams, 2007). Entre los ejemplos citaríamos a YouTube, proporcionado por Google, y Flickr (una plataforma para compartir fotos) proporcionada por Yahoo. Estos sitios popularizaron la infraestructura colaborativa online, pero alteraron las condiciones para su uso, de una lógica de los procomunes a una en la que las corporaciones son las principales proveedoras. En los procomunes digitales como Wikipedia, la comunidad participa en la provisión de infraestructuras y tiene más control sobre el diseño del proceso. Según la lógica corporativa, la mayoría de las fuentes de control está en manos de los proveedores de infraestructuras corporativos, y la comunidad de usuarios carece mayormente de poder. Por ejemplo, con Flickr, la comunidad no tiene control sobre el diseño de la plataforma, no participa en el mecanismo de toma de decisiones del sitio y no puede definir las reglas que rigen la interacción de la comunidad, aspectos que sí que están en manos de la comunidad en el caso de Wikipedia.

Existen diversos puntos en común entre el decrecimiento y el movimiento por los procomunes digitales. Ambos cuestionan el paradigma consumista convencional. Los procomunes digitales promueven la figura del «prosumidor» (productor-consumidor), un individuo que participa

en la comunidad online y «consume» valor, pero también produce valor. Los productos y el valor no son mercancías, sino que son accesibles como servicios públicos. Sin duda, los procomunes digitales hacen realidad el llamamiento del decrecimiento a favor de la desmercantilización. Además, en los procomunes digitales, hay un acceso abierto al valor generado, que es universalmente accesible (sin establecer mecanismos discriminatorios que no sean la conectividad a Internet). Finalmente, la producción o creación del recurso puesto en común no está impulsado por motivaciones comerciales y contratos laborales, sino por el compromiso voluntario y autónomo. Algunos sectores del movimiento por los procomunes digitales también han reivindicado una **renta básica** y promueven las monedas sociales online (ver **monedas sociales**) para reducir la dependencia del intercambio monetario. Los comuneros digitales, al igual que los decrecentistas, son críticos con —y se resisten a— la publicidad (por ejemplo, la Wikipedia, en la que el compromiso con cero publicidad es uno de los principios fundamentales de la comunidad online).

Por otra parte, en los PD los medios de producción están bajo el control de las comunidades que intentan cubrir sus necesidades sociales y su misión común, a diferencia del **capitalismo**, donde son de propiedad privada y solo sirven al afán de beneficio. En los PD, la información y el conocimiento están concebidos como parte de nuestro patrimonio humano, y el acceso al conocimiento se considera un derecho humano. Es por tal razón que los PD se oponen a las visiones neoliberales que tratan de restringir el acceso al conocimiento (ya sea mediante su privatización o su **mercantilización**).

Las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación favorecen condiciones de acceso basadas en la abundancia, frente a la escasez o rivalidad. De tal manera, los PD favorecen el acceso abierto a los recursos generados, frente a los procomunes tradicionales en que el acceso tiende a estar restringido solo a los miembros de la comunidad. Aun así, en el proceso de los PD también hay aspectos en condiciones de escasez. Los PD dependen de una infraestructura física que contribuye al agotamiento de recursos ambientales (materiales escasos para los teléfonos móviles, electricidad para los ordenadores, cables a través de los océanos, campos electromagnéticos). Aunque algunos dentro del movimiento por los procomunes digitales son sensibles a los problemas de impacto ambiental, no es este un tema predominante en la agenda del movimiento; algo que convendría aprender de los decrecentistas. Así mismo, PD generalmente tienen una visión optimista de las capacidades de la cooperación y de los incrementos de la productividad basados en la comunicación,



como vía para asegurar el desarrollo económico y el «progreso», frente a la llamada «decrecentista». Sin embargo, más allá de estas diferencias, ambos movimientos coinciden en su llamamiento a favor de un cambio paradigmático en la producción de valor y en el consumo, además de la recuperación y repolitización de los **procomunes**.

Referencias

- BENKLER, Y. (2015), *La riqueza de las redes*, Barcelona, Icaria.
- FUSTER MORELL, M. (2010), *Governance of Online Creation Communities* (Ph.D. thesis ed.), European University Institute.
- TAPSCOTT, D. y WILLIAMS, A. (2007), *Wikinomics. Portfolio*, Nueva York, Penguin.
- TURNER, F. (2006), *From Counterculture to Cyberculture*, Chicago, University of Chicago Press.



45. RENTA BÁSICA Y RENTA MÁXIMA

Samuel Alexander*

Para erradicar la pobreza, las sociedades capitalistas generalmente se plantean agrandar el pastel económico, en lugar de cortar los trozos de otra manera. No obstante, si se abandonase la búsqueda del **crecimiento** y se adoptase un proceso de decrecimiento mediante una contracción económica planificada, la pobreza debería ser afrontada de forma más directa. Entre otras cosas, esto requeriría una reestructuración de los sistemas de propiedad e impositivos, con el objetivo de redistribuir la riqueza y asegurar que todos tengan «suficiente» (Alexander, 2011). La Renta Básica y la Renta Máxima son dos políticas que podrían contribuir a lograr estas importantes metas igualitarias, sin tener que depender del **crecimiento**.

Aunque existe una considerable variedad de propuestas de Renta Básica, la idea central es bastante sencilla. En su forma ideal y más radical, toda persona que viva permanentemente en una nación recibiría del Estado una asignación periódica (por ejemplo, quincenalmente), y este dinero debería ser suficiente para que un individuo viva con un nivel mínimo, aunque digno, de seguridad económica. Sus defensores típicamente sostienen que el pago de una Renta Básica debería estar *garantizado* por el Estado, *no condicionado* a la realización de cualquier tipo de trabajo y de carácter *universal*.

Dentro de un sistema de Renta Básica plenamente desarrollado, algunos sostienen que otras transferencias del Estado deberían abolirse; tal sería el caso de las ayudas al desempleo, las asignaciones familiares,

* Melbourne Sustainable Society Institute, Universidad de Melbourne y Simplicity Institute.

las pensiones, etc., pues la concesión de la Renta Básica sería suficiente para proporcionar a cada uno un nivel de subsistencia decente, aunque mínimo. Las «prestaciones sociales» existentes han demostrado su incapacidad para eliminar la pobreza, aun en las naciones más ricas, de ahí que la poderosa atracción moral de una Renta Básica resida en cuán directamente afronte este problema. Se trata de una política basada en la idea de que la distribución de la riqueza de una economía debe comenzar por asegurar que todo el mundo tenga lo «suficiente» para vivir con dignidad. La Renta Básica podría incluir también beneficios no monetarios, como atención sanitaria gratuita o el suministro directo de alimentos, ropa y alojamiento para quienes lo necesitan.

La viabilidad de un sistema de Renta Básica es cuestionada habitualmente por dos razones principales (Fitzpatrick, 1999). La primera objeción es que no condicionar la Renta Básica a la realización de algún tipo de trabajo daría paso a una sociedad de «parásitos» y, en última instancia, conduciría al colapso de la economía. Sin embargo, esta objeción tiene origen en una cuestionable concepción de los seres humanos. Aunque puede ser posible que el problema de los «parásitos» pudiera existir en alguna medida, también hay que tener en cuenta que los seres humanos son, en líneas generales, criaturas sociales, que hallan más significado y gratificación estando involucrados en las actividades de su comunidad que estando aislados, ociosos y viviendo como parásitos. Además, aun en el caso de que hubiese una minoría que eligiese no contribuir a la productividad de ninguna manera, esto bien podría ser una carga social tolerable; más tolerable, podríamos argumentar, que los niveles de pobreza que hoy existen. Por otra parte, la Renta Básica podría exigir alguna forma de contribución social, aun cuando dicha contribución estuviese fuera de la «economía formal».

La segunda objeción habitualmente planteada a la implantación de una Renta Básica es su viabilidad financiera, una cuestión pragmática que obviamente tiene gran importancia. No obstante, se trata más de una cuestión de compromiso político que de un desafío financiero, especialmente cuando el Estado tiene el poder de emitir **dinero** para propósitos útiles o necesarios. Para aligerar la carga sobre el tesoro público y suavizar la transición, una opción política sería comenzar con asignaciones de Renta Básica de un nivel muy bajo e ir aumentándolas gradualmente hasta un nivel de subsistencia digna. Otra opción podría ser el establecimiento de un sistema de Impuesto Negativo sobre la Renta, que se diferencia de la Renta Básica en que proporciona a la gente un crédito fiscal, no de carácter universal, y solo a aquellos con ingresos por debajo del nivel de

subsistencia. Esta modalidad ofrecería un ingreso mínimo garantizado a quienes tienen salarios bajos, pero a través de una vía alternativa. Con el transcurso del tiempo, el sistema de Impuesto Negativo sobre la Renta podría evolucionar a un sistema de Renta Básica.

Los beneficios sociales de un sistema de Renta Básica exitoso serían profundos y de largo alcance. Más allá de eliminar la pobreza y la inseguridad económica, su institución fortalecería también la posibilidad de negociación de los asalariados, pues otorgaría a la gente un derecho de propiedad que sería independiente de su trabajo remunerado y, por lo tanto, más poder para exigir condiciones de trabajo decentes. Implicaría también que la gente no se viera obligada a aceptar trabajos alienantes, degradantes o en condiciones de explotación para poder sobrevivir; y no habría una verdadera presión para sacrificar la autonomía social y política con el fin de lograr una seguridad económica. Además, la Renta Básica permitiría reconocer efectivamente el valor del trabajo no remunerado y otras expresiones de contribución social, ampliando así la ciudadanía económica a quienes no forman parte del mercado de trabajo tradicional o de la «economía formal» (ver **cuidado, nueva economía**). Por estas razones, entre muchas otras, una Renta Básica favorecería sociedades mucho más democráticas e igualitarias que las creadas por el capitalismo, motivo por el que es apoyada por muchos defensores del decrecimiento.

Aparte de una Renta Básica —o ingreso «suelo»— algunos decrecentistas insisten en la necesidad de que haya un «techo» para los ingresos, es decir, un límite superior al monto de ingresos de todo individuo. Esto es llamado a veces «renta máxima» y, como la Renta Básica, podría establecerse de diversas maneras. Por ejemplo, mediante una tasa impositiva que aumentaría según se incrementan los ingresos imponibles, alcanzando una tasa del cien por cien sobre todos aquellos ingresos que superen una determinada cuantía. Esto evitaría la creación de una sociedad estratificada de receptores de la Renta Básica por una parte, y de megarricos por la otra. Esta política se ve también apoyada por las numerosas evidencias de que las grandes desigualdades de riqueza son socialmente corrosivas y que las sociedades más igualitarias se desenvuelven mejor en todo el conjunto de indicadores sociales y económicos (Pickett y Wilkinson, 2010). La idea de una «renta máxima» halla mayores justificaciones aún en las investigaciones sociológicas que confirman que, una vez se han satisfecho las necesidades materiales básicas, los aumentos de ingresos contribuyen poco o nada al bienestar subjetivo o **felicidad** (Alexander, 2012). Lo que tales investigaciones sugieren es que los altos ingresos son esencialmente desperdiciados en lo que concierne al bienestar, justificando la existencia

de una renta máxima como un medio importante para evitar el consumo despilfarrador y crear sociedades más igualitarias. Los impuestos obtenidos a partir de la aplicación de la renta máxima podrían ser utilizados para financiar la Renta Básica.

Referencias

- ALEXANDER, S. (2011), «Property beyond Growth: Toward a Politics of Voluntary Simplicity» (tesis doctoral, Universidad de Melbourne).
- (2012), «The Optimal Material Threshold: Toward an Economics of Sufficiency», *Real-World Economics Review* 61, pp. 2-21.
- FITZPATRICK, T. (1999), *Freedom and Security: An Introduction to the Basic Income Debate*, Nueva York, Palgrave.
- PICKETT, K. y WILKINSON, R. (2010), *The Spirit Level: Why Greater Equality Makes Societies Stronger*, Londres, Penguin.
- RAVENTÓS, D. (2007), *Las condiciones materiales de la libertad*, Barcelona, El Viejo Topo.



46. REPARTO DEL TRABAJO

Juliet B. Schor*

En una economía capitalista en contracción cada vez es necesaria menos gente para cubrir una demanda de producción también en descenso, en consecuencia las horas de trabajo disminuyen. La situación habitual que se da actualmente es que la reducción de horas de trabajo sea provocada por la falta de empleo. En un decrecimiento intencionado, el trabajo sería compartido mediante la reducción de los horarios de todos los trabajadores, evitando así el desempleo de una parte de ellos. Esto es lo que se conoce como reparto del trabajo.

El reparto del trabajo ha sido un rasgo importante de las políticas económicas en Europa desde la década de 1980, pero menos frecuente en América del Norte. Desde el pánico financiero mundial de 2008, las horas de trabajo han descendido en la mayoría de los países ricos y en algunos países europeos se han establecido políticas de reducción de las horas de trabajo como respuesta a la recesión. Alemania, Italia, Francia, Austria y el Reino Unido continúan en una trayectoria de cada vez menos horas. No obstante, en Estados Unidos y Holanda la recuperación económica ha revertido la tendencia del período de recesión. En Suecia y en España, las horas trabajadas son hoy considerablemente más altas que antes de la recesión. Continúan existiendo diferencias considerables en el promedio de horas trabajadas según las naciones. Los trabajadores alemanes trabajan un promedio de 1.396 horas al año, los británicos están en las 1.660 horas y los estadounidenses en las 1.708 horas, contabilizadas según datos de los empleadores. Algunos economistas ortodoxos sostienen que los elevados costes de la mano de obra son un obstáculo para el

* Facultad de Sociología, Boston College.



crecimiento del trabajo; sin embargo, la crisis actual se debe más a una débil demanda agregada y a los efectos a largo plazo de la corrupción del sector financiero que a los altos salarios. Es más, en muchos países los salarios reales han descendido desde 2008.

En el Norte Global, el movimiento por el decrecimiento pretende ampliar el reparto del trabajo más allá de su volumen actual como una política transitoria. Si la producción está siendo reducida intencionalmente, las horas deberían reducirse paralelamente, salvo en los casos en los que la fuerza de trabajo y la productividad laboral también estén descendiendo. Sin embargo, la reducción de la fuerza de trabajo es muy poco improbable en los países europeos con poca fertilidad, puesto que los países ricos necesitarán acoger refugiados climáticos. (La mayoría de los refugiados estarán probablemente en edad de trabajar, teniendo en cuenta la estructura de edades de los países del Sur Global que se verán más afectados). De modo similar, el crecimiento de la productividad laboral probablemente continuará. Las innovaciones en tecnología digital pueden sustituir a grandes cantidades de mano de obra humana, especialmente en el sector de los servicios que es intensivo en mano de obra. Hay también posibilidades de un aumento significativo de la productividad propiciado por los métodos de producción ecológicamente eficientes. Un argumento en sentido contrario es que el fin de la energía barata exigirá mayores aportaciones de mano de obra (ver **metabolismo**). Resulta imposible anticipar los efectos netos de estas tendencias opuestas sobre el crecimiento de la productividad y los costes de la energía, especialmente porque el uso de energía y la productividad no son independientes uno de la otra, pero serán estas variables las que determinarán cuánto reparto del trabajo es necesario para mantener equilibrado el mercado de trabajo.

Pero ¿cómo pueden reducirse las horas de trabajo de un modo que sea coherente con las grandes metas del movimiento decrecentista? El convencional reparto del trabajo implica el uso del seguro de desempleo para reemplazar al menos parcialmente la pérdida de ingresos de los trabajadores. Complementar los ingresos es importante para mantener el apoyo popular a las reducciones de las horas de trabajo anuales, especialmente en el caso de los trabajadores con salarios bajos. En los escenarios de decrecimiento, habitualmente se asume que los salarios permanecerán constantes mientras que las reducciones en el tiempo de trabajo serán financiadas con el crecimiento de la productividad. Reducir las horas manteniendo estables los salarios implica un aumento del salario por hora, y esto podría provocar una menor demanda de mano de obra por parte de los empleadores.

Otro enfoque es el de la negociación voluntaria de ingresos por tiempo, a través de semanas laborales de cuatro días, trabajo permanente a tiempo parcial (con beneficios y promoción profesional) y reparto del trabajo. Tales propuestas fueron introducidas en la década de 1970, aunque su práctica continúa siendo relativamente escasa excepto en unos pocos países europeos. Intercambiar ingresos por tiempo de trabajo es más popular entre los profesionales con niveles altos de educación que entre los trabajadores manuales. Uno de los principales obstáculos a la reducción voluntaria del tiempo de trabajo es la oposición de los empleadores, que se resisten a permitir horarios más cortos a los trabajadores con altos salarios. Una emblemática ley aprobada por el gobierno holandés en el año 2000 confiere a los empleados el derecho legal de reducir sus horas de trabajo. Otra opción sería la de reducir el lapso de vida laboral mediante la jubilación anticipada o en etapas, enfoque este que no deja de ser prometedor, pero que exigiría reformas significativas en el sistema de pensiones.

Los defensores del decrecimiento también apoyan el reparto del trabajo debido a que aporta beneficios adicionales. Investigaciones recientes en países ricos de la OCDE demuestran que aquellos con menores horas de trabajo tienen emisiones de carbono bastante más bajas y huellas ecológicas inferiores. Los países con horarios laborales más cortos están produciendo por debajo de sus capacidades totales de producción, lo que implica que también sus niveles de contaminación sean menores. Estas naciones tienden también a crecer más lentamente en el tiempo y los trabajadores no tienen que dedicar tantas horas a desplazarse entre su hogar y sus puestos de trabajo. La segunda razón es que cuando las familias tienen más tiempo libre pueden optar por estilos de vida más sostenibles, porque las actividades con bajo impacto ecológico suelen demandar más tiempo. La movilidad es un claro ejemplo: para llegar más rápido a un sitio, es necesario consumir más carbono.

Un tercer beneficio del reparto del trabajo es el valor del tiempo libre en sí. En las sociedades centradas en el trabajo del Norte Global, la familia, la comunidad y la vida política se ven perjudicadas porque la gente no dispone de suficiente tiempo de ocio para dedicarlo a actividades sociales. Las relaciones sociales son intensivas en tiempo; los horarios laborales largos inciden sobre la dedicación a los vínculos sociales y fomentan el tiempo dedicado a ver la televisión y el agotamiento. Además, la reducción de las horas de trabajo es esencial para fortalecer la participación en la gobernanza democrática.

Para el decrecimiento, el gran desafío es convertir el subempleo y el trabajo a tiempo parcial en un estilo de vida deseable. Muchos defensores

del decrecimiento creen que los altos niveles de trabajo asalariado de la era del pleno empleo no son ya recuperables; además, son ecológicamente insostenibles. La alternativa está en proporcionar bienes públicos, una renta básica, y acceso a bienes y servicios baratos, pero de buena calidad, para que trabajar menos se convierta en un estilo de vida libremente escogido. Entre las formas innovadoras para satisfacer las necesidades de la gente se cuentan el abastecimiento público o colectivo de servicios básicos como la vivienda, la energía y el transporte. Los modelos de intercambio entre pares, favorecidos por Internet, a través de los cuales la gente alquila, comparte u ofrece acceso a hospedaje, vehículos, bienes de consumo y espacio, continúan creciendo (ver **procomunes digitales**). La **horticultura urbana**, los programas de trueque, los bancos de tiempo y las **monedas sociales** también están en expansión. Estas formas de vida más intensivas en tiempo solo son posibles cuando las horas de trabajo no son extenuantes. El movimiento por el decrecimiento considera que la transición a una sociedad con menos horas de trabajo favorecerá nuevos modelos de producción y consumo de bienes y servicios.

Referencias

- COOTE, A. y FRANKLIN, J. J. (eds.) (2013), *Time on Our Side: Why We All Need a Shorter Working Week*, Londres, New Economics Foundation.
- ECOPOLÍTICA - NEF (2012), *21 horas. Una semana laboral más corta para prosperar en el siglo XXI*, Barcelona, Icaria.
- GORZ, A. (1999), *Reclaiming Work: Beyond the Wage-Based Society*, Cambridge, Polity.
- KNIGHT, K. W., ROSA, E. A., y SCHOR, J. B. (2013), «Could Working Less Reduce Pressures on the Environment? A Cross-National Panel Analysis of OECD Countries, 1970–2007», *Global Environmental Change*, 23(4), pp. 691-700.
- SCHOR, J. B. (2011), *True Wealth: How and why Millions of Americans are Creating a Time-Rich, Ecologically-Light, Small-Scale, High-Satisfaction Economy*, Nueva York, Penguin.

47. SINDICATOS

Denis Bayon*

En los países occidentales —y en gran parte del mundo— los principales sindicatos se oponen a la idea de decrecimiento económico por razones tanto históricas como pragmáticas. Desde que se hiciese obvio que la revolución proletaria no acontecería, los sindicatos han estado actuando como organizaciones reformistas comprometidas con el pleno empleo y con incrementar la parte del **crecimiento** económico que les corresponde a los trabajadores. En los países industrializados, esta estrategia tuvo bastante éxito entre 1950 y 1980. Como consecuencia, la desigualdad social y la pobreza descendieron enormemente. Aun cuando algunos «sindicatos clasistas» continuaron luchando por el desarrollo de instituciones no capitalistas (seguridad social, servicios públicos para la salud, la educación, la cultura, etc.), nunca cuestionaron el crecimiento económico ni la división industrial y social del trabajo, y menos aún sus consecuentes impactos ambientales.

La violencia de la crisis del **capitalismo**, especialmente a partir de 2008, ha impulsado a los sindicatos en dos direcciones. Por un lado, enfrentados a la destrucción del empleo y a un aumento históricamente alto de las bancarrotas, los grandes sindicatos se muestran menos abiertos que nunca a conceptos como el decrecimiento o la «frugalidad compartida». A corto plazo, han concentrado todos sus esfuerzos en defender los puestos de trabajo y los salarios de los trabajadores, y han apoyado políticas económicas que supuestamente estimularían el **crecimiento**.

* Recerca i Decreixement.

Por otra parte, sin embargo, están comenzando a surgir nuevas alianzas entre algunos sindicatos y activistas por el decrecimiento. No debe sorprendernos que estas conexiones involucren a sindicatos pequeños, y hasta marginales, que históricamente se han opuesto a las estrategias reformistas de los sindicatos mayoritarios, o a secciones disidentes dentro de estos últimos. La mayoría de ellos provienen del movimiento sindicalista revolucionario o al menos están implícitamente influenciados por él. Algunos ejemplos serían la Confédération Nationale du Travail (CNT) o la Union Syndicale Solidaires (SUD) en Francia, o la Confederación General del Trabajo (CGT) en España (el sindicato libertario más grande del mundo, con 65.000 afiliados).

Una postura bastante clara a favor del decrecimiento se puede observar en la CNT francesa, que recientemente declaraba: «la defensa del medio ambiente implica la lucha contra el **capitalismo**; nuestro sindicato de clase es ecologista y está a favor del decrecimiento» (Confédération Nationale du Travail, 2011). Para la CGT española, la explotación tanto de la naturaleza como de la mano de obra impone una estrategia similar de lucha de clases, que podría inspirarse en la idea del decrecimiento. Contrariamente a la teoría defendida por los sindicatos reformistas y por los ideólogos capitalistas de que el **crecimiento** crea las condiciones para una sociedad más cohesionada, la CGT denuncia el «modo de vida esclavo» (Taibo Arias, 2008) impuesto por la producción y el consumo de masas. El sindicato señala el riesgo de un decrecimiento económico *forzado*, debido a la sobreexplotación de los recursos naturales, que probablemente tenga lugar bajo condiciones brutales. La violencia de la recesión económica en Grecia o en España a partir de 2008 puede prefigurar un colapso social y económico de tales características.

Sin lugar a duda, estos sindicatos revolucionarios, si no quieren perder su modesta influencia, tienen también que luchar por el empleo en los sectores económicos amenazados. Como consecuencia de esto, pueden encontrarse defendiendo puestos de trabajo aun cuando estos sean ecológica o éticamente cuestionables (industria automotriz, centrales nucleares, fábricas tóxicas). Pero son precisamente estas las dificultades a las que el movimiento por el decrecimiento tiene que enfrentarse cuando va más allá del ámbito académico o de los pequeños grupos de activistas y se compromete con la realidad cotidiana de los millones de trabajadores de la industria, la agricultura y los sectores de servicios, sean públicos o privados.

Los asalariados de la industria, los servicios o la administración no son los propietarios del capital ni los amos de su propio trabajo. A diferencia

de los agricultores, que pueden desarrollar prácticas agroecológicas en sus propias fincas y establecer vínculos cooperativos con los consumidores, los asalariados no pueden actuar como productores a favor del decrecimiento. Sin embargo, hay algunos síntomas de que los sacrificios exigidos a los trabajadores están llegando a su límite y que podemos esperar que la actual crisis favorezca un contexto adecuado para el resurgimiento de las cooperativas de trabajadores, apoyadas por los sindicatos después de ocupaciones y huelgas para oponerse a los despidos y «liquidaciones». Entre los ejemplos, podemos citar la planta de Vio-Me en Grecia, la fábrica de New Era Windows en Chicago, la producción de té (Scop Ti) y de helados (La Belle Aude) en Francia, y más de 300 fábricas y talleres en Argentina. Una vez que las herramientas estén cada vez más en manos de los trabajadores, es de esperar que las cuestiones ecológicas y de salud en el lugar de trabajo adquieran mayor relevancia, considerando la creciente preocupación por las dolencias ocupacionales.

Por lo que sabemos, la CGT española es el único sindicato que aporta una estimulante reflexión sobre los vínculos entre trabajo y decrecimiento; resultado este que proviene de su cooperación con la asociación Ecologistas en Acción. En un interesante documento del sindicato, el concepto de «trabajo» es definido de manera amplia, pues no solo se aplica al «uso de nervios, músculos, cerebro» que legitima el salario pagado por empleadores privados o públicos (y que define a la «fuerza de trabajo»), sino también al trabajo doméstico o colectivo (alimentación, salud, educación de los niños, cuidado de padres mayores, desarrollo de relaciones de vecindario, cultura). Esto incluye el trabajo que la gente hace para sí misma (alimentación, salud, cultura) y que realiza para la autorreproducción (ver también **cuidado y economía feminista**) (Confederación General del Trabajo y Ecologistas en Acción, 2008: 18-19). Este enfoque cuestiona la tradicional oposición entre «trabajo» (sujeto a la necesidad y opuesto a la libertad) y «acción» (equiparable al «ámbito de la libertad humana», ver Arendt, 1958), y por lo tanto difiere claramente de las teorías contemporáneas conocidas como «crítica del trabajo». Teniendo en cuenta la realidad de la explotación de la fuerza de trabajo, algunos sindicalistas quieren liberar al trabajo concreto de la dominación del **capitalismo**, es decir, la abolición del mercado de trabajo.

Actualmente, en los países europeos está tomando cuerpo un conflicto de clase que aspira a ampliar el área de las actividades humanas que puedan justificar la recepción de un salario. Por ejemplo, una persona desempleada debería ser considerada un trabajador en el doble sentido de que, por una parte, él/ella no percibe ningún ingreso de patrimonio

(intereses, beneficios) y, por otra, que se considerado trabajo la búsqueda de empleo, la atención a la salud y las tareas domésticas. Por lo tanto, todos los desempleados deberían ganar un salario, y no solo una minoría de ellos como actualmente es el caso, debido a las limitaciones y restricciones relativas a los beneficios por desempleo (y otros), hoy amenazados por las políticas neoliberales. Esta es la razón por la que dentro de los grandes sindicatos cada vez son más las demandas de una «seguridad social profesional» y por salarios decentes garantizados para todos los trabajadores, estén empleados u no. A diferencia de la reivindicación de una «**renta básica**», esta propuesta podría ser implementada mediante un reforzamiento de las instituciones de seguridad social ya existentes y efectivas en la mayoría de países desarrollados. Considerando el aumento de la pobreza generado por la crisis económica, tales demandas deberían ser prioritarias, pues pondrían fin al «chantaje laboral» al que están sujetos los trabajadores debido al desempleo, a la vez que cuestionarían el sentido y la finalidad del trabajo humano.

Tal concepción del ámbito laboral sugiere que el fin del «trabajo» sería un prerequisite del proyecto decrecentista. A medida que la economía del **crecimiento** va percibiéndose como «una vasta acumulación de molestias ambientales», el decrecimiento económico defendido por los sindicalistas radicales implicaría una masiva reducción de la producción (y, por consiguiente, de las molestias ambientales) y la destrucción de empleo; en otras palabras, una destrucción del trabajo explotado por el capital. ¡Pero el trabajo continuaría existiendo! Al no estar ya dominado por el capital, el trabajo humano podría generar, con nuevas herramientas —o con un uso alternativo de algunas de las máquinas existentes— una sociedad más cooperativa y sostenible. Si el trabajo estuviese bajo el control de los trabajadores, el trabajo humano sería muy probablemente más respetuoso con el medio ambiente, puesto que bajo las reglas de la propiedad capitalista y el imperativo del **crecimiento**, la mano de obra se ve *forzada* a ser ecológicamente dañina. Por lo tanto, el decrecimiento se presenta como una potencial vía para acabar con la explotación capitalista, tanto de la naturaleza como del trabajo humano. ¿Una meta común tanto para los decrecentistas como para los sindicalistas, al menos los más radicales?

Referencias

ARIAS, T. C. (2008), Intervención en las jornadas CGT «Una realidad de lucha y compromiso contra la crisis del capital,» 26 de septiembre,



DENIS BAYON

disponible en línea en: www.cgt.org.esgeb (consultado el 17 de agosto de 2013).

ARENDT, H. (1958), *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005.

Confederación General del Trabajo y Ecologistas en Acción (2008), *Ecología y Anarcosindicalismo*, disponible en línea en: www.cgt.org.es/sites/default/files/IMG/pdf/pdf_ecologismo_y_sindicalismo.pdf (consultado el 15 de septiembre de 2013).

Confédération Nationale du Travail (2011), «Sortir du nucléaire? Le minimum syndical», communiqué du 7 mars.





CUARTA PARTE

ALIANZAS





48. BUEN VIVIR

Eduardo Gudynas*

El término «buen vivir» se originó en América del Sur y supone tanto críticas como alternativas a los conceptos convencionales relativos al desarrollo. En él confluye todo un conjunto de cuestiones y alternativas, que van desde lo más superficial a lo más profundo en torno a los fundamentos conceptuales y prácticos del **desarrollo**.

Los precursores directos del buen vivir pueden encontrarse en diversos conceptos de algunos grupos indígenas de los Andes. Las primeras referencias con significados similares a los actuales aparecieron en la década de 1990, especialmente en Perú, y en los años siguientes se tornaron mucho más significativos en Bolivia y Ecuador.

Se pueden identificar tres usos del concepto de buen vivir:

- Un uso genérico. Es el empleado en la crítica genérica de diferentes manifestaciones del desarrollo convencional. Ha sido utilizado para cuestionar las prácticas de las corporaciones (por ejemplo, haciendo sonar la alarma sobre empresas que contaminan), o como lema para caracterizar a proyectos alternativos impulsados por gobiernos progresistas sudamericanos (por ejemplo, clasificar dentro del buen vivir la construcción de zonas peatonales en la ciudad de Quito o políticas sociales de apoyo como los programas de transferencias de efectivo para los pobres en Venezuela).
- Un uso restringido. Este corresponde a críticas más complejas del **capitalismo** contemporáneo, que proponen otro tipo, postcapitalista,

* Centro Latinoamericano de Ecología Social (CLAES).

de **desarrollo**. Muchas de tales críticas están vinculadas a la tradición socialista y el cuestionamiento que se plantea es profundo, pues implica un debate en torno a las diferentes modalidades deseables de **desarrollo**. Aunque este uso no cuestiona necesariamente la meta del **crecimiento** económico o del uso utilitario de la naturaleza, expresa enfoques específicos sobre la propiedad de los recursos y el papel que debe jugar el Estado en la distribución de dichos recursos. Las expresiones más conocidas de esta corriente relacionan al buen vivir con un «biosocialismo republicano» en Ecuador, o con un «desarrollo integral» en Bolivia.

- Un uso sustantivo. Se refiere a una crítica radical de todas las formas de desarrollo en sus fundamentos conceptuales, y en la consecuente defensa de alternativas que sean al mismo tiempo postcapitalistas y postsocialistas. Tales alternativas parten de conocimientos y sensibilidades indígenas y de tendencias críticas dentro del pensamiento occidental. El uso sustantivo es un conjunto de ideas plural e intercultural, que todavía está en construcción. Esta fue la formulación original del buen vivir, mientras que los dos usos antes citados son más recientes.

El buen vivir se aproxima más al concepto de decrecimiento en su uso sustantivo, puesto que los otros usos definen posiciones que sería más adecuado describir como «alternativas de desarrollo», es decir, arreglos instrumentales que no cuestionan las ideas fundamentales como la necesidad de una industrialización, el mito del progreso o la dualidad que separa a la sociedad de la naturaleza. En comparación, el buen vivir en su uso sustantivo constituye una «alternativa al **desarrollo**» (en el sentido que le da Escobar, 1992).

Si el buen vivir en su sentido sustantivo es un ámbito plural en construcción, ya existen consistentes elementos clave. El buen vivir critica radicalmente diversos tipos de desarrollo convencional, sus fundamentos tanto conceptuales como prácticos, así como sus instituciones y discursos legitimadores. En especial, el buen vivir rechaza la idea de una linealidad histórica predeterminada en la que las «etapas de desarrollo» deben ser seguidas por todas las naciones (imitando a las naciones industrializadas), y en su lugar defiende la multiplicidad de procesos históricos. No acepta el concepto de progreso y sus derivados (especialmente el **crecimiento**) o la idea de que el bienestar depende solo del consumo material.

En su sentido sustantivo, el buen vivir defiende la diversidad de conocimientos. El dominio de las ideas occidentales es reemplazado por

una promoción de la «interculturalidad» en la que las ideas occidentales no son rechazadas, sino percibidas como una entre muchas opciones. La separación entre sociedad y naturaleza no es reconocida y se la reemplaza por una noción de comunidades expandidas, que también pueden incluir a diferentes seres vivos o elementos del medio ambiente en los contextos territoriales. El buen vivir es solo posible dentro de comunidades de ontologías extendidas o relativas. Esto implica reconocer los valores intrínsecos de la naturaleza, rompiendo así con el enfoque antropocéntrico dominante en Occidente según el cual los humanos son los únicos sujetos de valor. Más aún, el buen vivir rechaza la instrumentalización de la naturaleza por parte de la humanidad.

Este y otros factores hacen del buen vivir una perspectiva no esencialista, en relación con cada contexto histórico, social o ambiental. Tal característica es representativa de la pluralidad que subyace en el término.

Dicha pluralidad puede ser apreciada en sus diversas variantes. Una de las formas más conocidas es la categoría *suma qamaña*, que expresa la sensibilidad de algunas comunidades aymara de Bolivia. Es una noción de bienestar, o de una vida realizada, que solo puede alcanzarse a través de relaciones profundas dentro de la comunidad. A su vez, el sentido de «comunidad» es extendido, pues incorpora a otros seres vivientes y elementos del entorno natural contenidos dentro de un contexto territorial (*ayllu*). Un sentimiento de realización solamente es posible dentro del contexto de esta clase de racionalidades y sensibilidades amplificadas.

La idea de *sumak kawsay*, de Ecuador, es también bastante conocida. Este concepto es similar al anterior y remite a un sistema de bienestar que no es únicamente material sino que también incluye a comunidades extendidas, tanto sociales como ecológicas. A diferencia del *suma qamaña*, el *sumak kawsay* no incorpora un concepto como el del *ayllu* boliviano.

Diversos pueblos indígenas tienen conceptos análogos, como el *ñande reko* del pueblo guaraní, el *shiir waras* de los ashuar de Ecuador o el *küme mongen* de los mapuches del sur de Chile.

El buen vivir también se basa en conceptos críticos de la tradición occidental. Las dos fuentes más importantes son el **ecologismo**, que defiende los derechos de la naturaleza, y el nuevo feminismo, que cuestiona las centralidades patriarcales y reivindica una ética del **cuidado**.

De tal forma, el buen vivir representa la confluencia de conocimientos de orígenes diversos y no puede considerársele una idea exclusivamente «indígena». Esto se debe a que no hay tal cosa como un conocimiento indígena en singular, pues esta es una categoría colonial. El buen vivir incorpora algunos conceptos y sensibilidades de ciertos grupos indígenas

y como cada uno tiene su bagaje cultural específico, el concepto de *suma qamaña* con que identifican el buen vivir las comunidades aymaras no es idéntico al *sumak kawsay* de los pueblos quichuas de Ecuador. Son posicionamientos que corresponden a cada contexto social y ambiental, y que, además, se han visto afectados, hibridados o mezclados de diferentes maneras con el pensamiento actual o moderno, aunque no tengan ninguna relación con ideas como la «buena vida» en su sentido aristotélico o con cualquier otro de sus derivados occidentales.

El buen vivir no es un retorno al pasado, sino que más bien analiza las situaciones actuales con un ojo puesto en el futuro. Esto se da en un contexto intercultural y llega a generar desafíos recíprocos (por ejemplo, para el pensamiento crítico occidental, el reto de comprender el concepto de comunidad extendida que incluye aspectos no humanos, y para algunas visiones indígenas, tener en cuenta el chovinismo masculino). Un ejemplo de esto está relacionado con los análisis de una transición de la **justicia ambiental**, basada en los derechos humanos de tercera generación (calidad de vida o salud), a la justicia ecológica, basada específicamente en los derechos de la naturaleza (aquellos que son independientes de las valoraciones humanas).

El buen vivir debería ser interpretado como una plataforma o ámbito compartido en el que convergen diferentes posiciones en una crítica al **desarrollo** en particular y a la Modernidad en general. El buen vivir propone alternativas que también presentan sentidos complementarios.

El buen vivir no es presentado como una unidad, una disciplina académica o un plan de acción. Es un conjunto de ideas y sensibilidades desplegadas en un nivel diferente, que podría decirse que está ubicado en la «filosofía política», para utilizar un término occidental, al igual que ocurre con ideas como las de participación o igualdad.

El buen vivir, en su sentido radical original, influyó en la redacción de la nueva Constitución boliviana y, especialmente, en la de Ecuador. Sin embargo, en ambos países ha habido decisiones políticas y nuevas leyes o resoluciones que limitan los componentes de crítica radical del **desarrollo** inherentes al buen vivir. Este se ha visto desplazado por una nueva forma de **desarrollo** aceptable (es el caso del «desarrollo integral» en Bolivia) o, en un sentido restringido, por una opción socialista *sui generis* en Ecuador (Gudynas, 2013).

Puesto que en su sentido sustantivo el buen vivir no acepta las bases conceptuales de los diferentes tipos de desarrollo actual, se pueden establecer vínculos con el decrecimiento. Esto es especialmente cierto en lo concerniente a la crítica que el buen vivir hace del crecimiento o del

consumismo. En cualquier caso, el buen vivir desplaza el debate sobre el crecimiento hacia el tema de la realización social y ambiental. De tal modo, en un contexto latinoamericano, algunos sectores deberían ser reducidos en escala y se tendría que rechazar el consumismo, pero la mejora en otros sectores, como el de la educación o el de la salud, podría generar crecimiento económico. Desde esta perspectiva, podría decirse que el decrecimiento es una de las posibles consecuencias en determinados contextos, y no un objetivo en sí mismo. A diferencia del decrecimiento, el buen vivir, debido a su perspectiva intercultural, persigue objetivos más ambiciosos, centrados en cambiar las actuales cosmovisiones de los seres humanos, la sociedad y la naturaleza.

Bibliografía

- ACOSTA, A. (2013), *El buen vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos (Ecuador)*, Barcelona, Icaria.
- ESCOBAR, A. (1992), «Imagining a Post-Development Era? Critical Thought, Development and Social Movements», *SocialText* 31/32, pp. 20-56.
- GUDYNAS, E. (2011a), «buen vivir: germinando alternativas al desarrollo», *América Latina en Movimiento*, ALAI, 462, pp. 1-20.
- (2011b). «buen vivir: Today's Tomorrow», *Development* 54(4), pp. 441-7.
- (2013), «Development Alternatives in Bolivia: the Impulse, the Resistance, and the Restoration», *NACLA Report on the Americas* 46(1), pp. 22-6.

49. ECONOMÍA DE LA PERMANENCIA

Chiara Corazza y Solomon Victus*

La «economía de la permanencia» es un modelo económico propuesto por J. C. Kumarappa (1892-1960), un indio cristiano nativo de Madrás. Fue concebida para las aldeas indias a partir de los principios de la economía gandhiana. Su propósito era establecer la democracia a pequeña escala, gestionada por la misma gente, mediante la satisfacción de las necesidades básicas y la promoción de las pequeñas industrias y de la agricultura de subsistencia en las aldeas. De acuerdo con la economía de la permanencia, cada persona debía aportar para su propia autosuficiencia realizando tareas agrícolas o proporcionando un servicio útil a la aldea mediante la práctica de alguna artesanía, como hilar algodón para tejer *khadi*, el típico paño indio hecho a mano, o carpintería, forja, cerámica, control del agua y otras tareas artesanales (Kumarappa, 1958a). Los campesinos y los artesanos podían luego intercambiar sus productos mediante el trueque, sin utilizar dinero, y la aldea se convertiría así en una entidad autosuficiente. Un consejo de aldea —o *panchayat*— tendría la tarea de regular la administración de la propia aldea. En la economía de la permanencia, las mujeres tenían una importancia fundamental en la educación de los jóvenes y niños, para crear futuros hombres y mujeres capaces de asegurar su propia autosuficiencia (Kumarappa, 1958a).

Kumarappa definió la permanencia en el sentido de que «la vida inanimada, el secreto de la permanencia de la naturaleza, yace en el ciclo de vida mediante el que diversos factores funcionan en estrecha cooperación para mantener la continuidad de la vida» (Kumarappa 1945: 1). Consi-

* Chiara Corazza pertenece a la Universidad Ca' Foscari; y Solomon Victus al Seminario Teológico Tamil Nadu de la Universidad de Serampore.

deraba que la naturaleza tiene la capacidad de asegurar una permanencia de la vida y que los seres humanos deben aprender de ella. Kumarappa afirmaba que el sistema económico occidental era intrínsecamente transitorio, basado en la producción a gran escala, los mercados orientados a la exportación, el consumismo y el individualismo (Kumarappa, 1958a). La economía de la permanencia no concibe a la economía como una disciplina «desarraigada», sino en coexistencia con la naturaleza, con sus recursos y con las futuras generaciones. Considera que la economía, la ética y la política son inseparables.

El término «economía de la permanencia» resulta menos familiar que el de «economía gandhiana» porque el primero se refiere a un modelo económico alternativo específico, mientras que el segundo es una combinación de conceptos económicos relacionados con Gandhi. Las ideas económicas de Gandhi se basaban fundamentalmente en dos principios: Verdad y No Violencia. También usó otros conceptos relacionados como *swaraj* (autogobierno), *sarvodaya* (bienestar de todos), *swadeshi* (autosuficiencia) o *khadi* hecho en casa. Hizo de la *chakra* (la rueca) un símbolo de su programa económico (Kumarappa, 1951).

La economía de la permanencia fue concebida en la década de 1940. Durante ese período, la India llevaba tiempo luchando por su independencia y Kumarappa había trabajado estrechamente con Gandhi, que estuvo encarcelado durante más de un año en 1942 como miembro del Movimiento Abandonad India, creado en 1929. En varias ocasiones, Kumarappa tuvo oportunidad de examinar detenidamente la situación económica de las aldeas indias. Observó cómo el colonialismo británico había eliminado innumerables prácticas artesanales y agrícolas que en otras épocas animaban la vida rural, transformando la economía de las aldeas indias hacia la producción de materias primas destinadas a la industria inglesa. En este contexto, la economía de la permanencia surgió de la desesperación. Kumarappa aspiraba a recuperar la antigua prosperidad y sostenibilidad de la India, basándose en criterios de pequeña escala y de autosuficiencia para asegurar la subsistencia de todos.

En 1945, Kumarappa publicó su libro *Economía de la Permanencia*. Escrito en prisión, el libro articulaba un modelo que su autor había puesto en práctica y experimentado en la India rural desde la segunda mitad de la década de 1930 y no era puramente académico. Gandhi y Kumarappa crearon dos organizaciones para apoyar las actividades artesanales indias, en esa época estranguladas por la competencia industrial británica: La All India Spinners Association (de hilados) y la All India Village Industries Association (de industrias aldeanas).

Los objetivos de estas organizaciones eran la promoción del *khadi* indio, los productos, habilidades y técnicas tradicionales del país, y la enseñanza de oficios ancestrales, recuperándolos y contribuyendo a la vez a que los aldeanos lograsen la autosuficiencia económica. La meta última era la erradicación de la pobreza, que para Kumarappa estaba directamente relacionada con el sistema fiscal colonial británico.

Después de la independencia de la India, la economía de la permanencia resultaba un modelo adecuado para la nueva nación. Sin embargo, las ideas de Kumarappa chocaron con la figura de Jawarlal Nerhu, el popular primer ministro de la India independiente desde 1947. Socialista fabiano, occidentalizado y fascinado con la modernidad, Nerhu creía que las ideas de Gandhi y Kumarappa eran inaplicables. Decidió aplicar una política industrial de tipo desarrollista y entró en conflicto con Kumarappa que, como Gandhi, aborrecía el industrialismo porque suministraba productos baratos en grandes cantidades, en feroz competencia con los pequeños artesanos y, por lo tanto, fomentaba su desempleo. Se generó un debate abierto entre Nerhu y Kumarappa sobre cuál debía ser la base del plan de desarrollo económico para el país: ¿las ciudades o las aldeas? Aunque Gandhi estaba con Kumarappa en espíritu, políticamente apoyó a Nerhu, aunque intentó establecer compromisos creativos entre ambos modelos. Después de la muerte de Gandhi, Nerhu, con su poder político, impuso sus criterios e implementó una industrialización centrada en las ciudades que marginó al modelo de Kumarappa.

Kumarappa se retiró de la escena política nacional pero continuó haciendo campaña por la economía de la permanencia a nivel de base. Hoy, muchas organizaciones continúan en activo y otras nuevas se han constituido, aplicando los principios de la economía de la permanencia; entre ellas, el Instituto Kumarappa de Gram Swaraj, creado en Jaipur en 1965, y el Instituto Kumarappa de Tecnología y Desarrollo Rural, radicado en el Gandhi Niketan Ashram, activo desde 1956, en Tamil Nadu. La popularidad del modelo está actualmente creciendo entre los neomarxistas indios.

Los teóricos y los activistas por el decrecimiento pueden obtener inspiración del pensamiento económico de Gandhi. La Economía de la Permanencia comparte muchos rasgos con el decrecimiento, como la atención sobre la vulnerabilidad de los recursos naturales; un énfasis en la creatividad y el potencial revolucionario de los movimientos de base; la idea de una senda alternativa al economicismo; la importancia de los valores espirituales en oposición a la mera satisfacción material; la agricultura orgánica; el valor del trabajo; el cuidado de los demás; la ayuda mutua y

el renacimiento de las relaciones interpersonales y la permanencia como un valor alternativo deseable, en oposición al consumo ostentoso.

El modelo económico de Kumarappa ha sido indirectamente una importante fuente de inspiración para el decrecimiento, aunque hasta ahora esto no haya sido reconocido y estudiado. De hecho, Kumarappa influyó sobre predecesores del decrecimiento como Ernst Schumacher e Iván Illich. Schumacher cita a Kumarappa en su libro *Lo pequeño es hermoso*, instando a estudiar la economía de la permanencia, porque implica una profunda reorientación de la ciencia y la tecnología. Illich reconoció la influencia de Kumarappa y visitó T. Kallupati, donde Kumarappa pasó sus últimos días (Victus, 2003). Illich estaba impresionado por la comprensión holística de Kumarappa; Schumacher con su concepto de tecnología apropiada. Desde una perspectiva india, el decrecimiento es una expresión occidental del pensamiento económico de Gandhi.

Finalmente, la Economía de la Permanencia está muy cerca del decrecimiento en la práctica. El modelo todavía se practica hoy en día en numerosas aldeas indias, que dependen de los ingresos de subsistencia a pesar de la múltiple embestida del neoliberalismo y de las industrias o empresas pesadas indias. Ha habido y hay muchos movimientos sociales y organizaciones en la India influenciados directa o indirectamente por las ideas de Gandhi y Kumarappa sobre el fervor por el **crecimiento** y el **desarrollo**: el Lakshimi Ashram, el Movimiento Chipko, el Narmada Bachao Andolan, Navdanya, la Alianza Nacional de Movimientos Populares, el Instituto Kumarappa de Tecnología y Desarrollo Rural, y el Instituto Kumarappa de Gram Swaraj. Tales movimientos y organizaciones promueven la agricultura orgánica, las pequeñas represas, el desarrollo descentralizado y el apoyo a las industrias y a la producción locales. He aquí a los aliados naturales en la India del movimiento por el decrecimiento en Occidente.

Referencias

- KUMARAPPA, J. C. (1945), *Economy of Permanence*, Varanasi, Sarva Seva Sangh Prakashan.
- (1951), *Gandhian Economic Thought*, Bombay, Vora & Co.
- (1958a), *Economy of Permanence: A Quest for a Social Order Based on Non-Violence*, Wardha (India), Sarva Seva Sangh.
- (1958b), *Why the Village Movements?*, Rajghat, Akil Bharat Sarva Seva Sangh (ABSSS).



CHIARA CORAZZA y SOLOMON VICTUS

- LINDLEY, M. (2007), *J. C. Kumarappa: Mahatma Gandhi's Economist*,
Mumbai, Popular Prakashan Pvt. Ltd.
- VICTUS, S. (2003), *Religion and Eco-Economics of J.C. Kumarappa: Gandhism Redefined*, Nueva Delhi, ISPCK.



50. ECONOMÍA FEMINISTA

Antonella Picchio

La economía feminista introduce un cambio de perspectiva en el modo en que vemos la economía. Esta nueva perspectiva se basa en ver a las mujeres como sujetos autónomos no definibles según las normas masculinas, que han convertido la diferencia sexual en una inferioridad social. El punto de vista feminista, liberado del sesgo masculino reduccionista y distorsionador (Elson, 1998), da lugar a una visión más profunda y amplia de la economía. Es más profunda porque el conocimiento vivencial de las mujeres nos acerca a la complejidad de la vida real, y más amplia, porque extiende el análisis económico a las actividades domésticas no mercantiles.

La capacidad para cambiar de perspectiva tiene sus orígenes en el movimiento feminista internacional de finales de la década de 1960 y principios de la de 1970. En esa época, como ahora, la ola política feminista se concentraba en la resistencia de las mujeres contra el uso de sus cuerpos como medio de producción y de reproducción por parte del Estado y de la Iglesia, y del control masculino de dichos medios (Dalla Costa y James, 1972).

El pensamiento económico feminista es un campo de estudio en rápida expansión, un esfuerzo heterogéneo y pragmático abierto a diversos enfoques, paradigmas y métodos empíricos. Las principales áreas de investigación y de debate son:

- el desglose del sexo de los datos económicos, para destacar formas persistentes de desigualdad de género hasta ahora ignoradas y su impacto sobre los mercados de trabajo, los procesos de desarrollo, el comercio y las políticas públicas;

- la extensión de las dimensiones micro y macro económicas a las actividades no mercantiles;
- la inclusión de las dimensiones sociales en los análisis y políticas económicas;
- la crítica feminista de las actuales teorías ortodoxas y heterodoxas, por su ceguera metodológica ante la reproducción social de los seres humanos.

Una institución académica muy importante dentro de la comunidad es la IAFFE (Asociación Internacional de Economía Feminista), que publica la revista *Feminist Economics*.

Según mi análisis feminista, los sistemas económicos se caracterizan por unas relaciones específicas entre las condiciones de producción e intercambio de mercancías y la reproducción social de las personas. Las relaciones de producción y reproducción se basan en la división del trabajo productivo y reproductivo, la distribución de los ingresos y los recursos, y las relaciones de fuerza entre sexos y clases (Picchio, 1992).

El sistema capitalista se basa en una estructura específica de procesos históricos: producción de mercancías, intercambio mercantil, distribución de ingresos y, por último, si bien no menos importante, reproducción social de la población. Todos estos procesos están conectados en un flujo circular, que no es automáticamente sostenible y que se adapta mediante crisis recurrentes.

El sistema capitalista se caracteriza por el mercado de trabajo asalariado, es decir, por la compra y venta de la capacidad de trabajo (fuerza laboral), que es tratada como una mercancía (ver **mercantilización**). Los economistas políticos clásicos (Smith, Ricardo, Marx) definieron los salarios como los costes normales de las necesidades convencionales, que permitían a la «población trabajadora» trabajar y reproducir su «raza» (el término que ellos usaban). En realidad, en un contexto capitalista, las vidas de los trabajadores se convierten en medios de producción que deben ser mantenidos, por el bien del beneficio, dentro de los límites de la eficiencia y del control social. Este proceso de transformar las vidas en capital es un campo de batalla moral y político, que convierte el nexo entre economía y ética en indisoluble, y el conflicto de sexo y clase en endémico dentro del capitalismo.

El **capitalismo** es un sistema peligroso e inherentemente destructivo: como totalidad, es insostenible debido precisamente al conflicto entre beneficio y bienestar de la población trabajadora y a la explotación del medio ambiente, con el fin de ocultar los costes reales de la producción y liberarse de las responsabilidades sociales.

Las teorías económicas no son neutrales ni inocentes en lo que respecta al funcionamiento del sistema de abastecimiento. Los principales paradigmas económicos difieren cuando se trata de definir el beneficio, el capital, los salarios y la distribución de ingresos. En especial, el modo en que la reproducción social de la población trabajadora está conectada con otros procesos estructurales da lugar a grandes diferencias paradigmáticas. Puesto que en la economía política clásica el beneficio es definido como un residuo entre la producción y aquello que percibe la población trabajadora bajo distintos conceptos (salarios, servicios públicos y traspaos), y que el proceso de distribución de la plusvalía es explicado en base a las relaciones de fuerza entre clases, el proceso de reproducción de la población trabajadora está en el centro del análisis del valor y de la distribución, y en el núcleo de un conflicto estructural.

En el actual contexto de creciente inseguridad, desigualdad social, temores a nuevas guerras y continua destrucción del medio ambiente, las opiniones de la crítica decrecentista y las diversas experiencias de vida local convivencial resultan atractivas y, lo que es más, son capaces de generar condiciones de vida más humanas en el ámbito local. Pese a esto, desde una perspectiva feminista tienen ciertas limitaciones. La macroeconomía feminista y la perspectiva del decrecimiento difieren en el modo en que ordenan y perciben los procesos estructurales, y en la atención que prestan a la distribución entre el beneficio y la subsistencia de la población (trabajadora). La perspectiva decrecentista se preocupa ampliamente por la producción y el consumo, otorgándole a la economía de subsistencia un papel mítico, pero no presta suficiente atención a la política corporal de sexo y clase de la reproducción social en el contexto capitalista en el que vivimos.

A nivel micro, el abastecimiento de bienes y servicios para uso directo puede tener en cuenta la necesidad de vivir una vida saludable, sociable y justa, pero a nivel macro la narrativa decrecentista no desafía a la estructura del **capitalismo**. La crisis actual demuestra que hay un pequeño grupo de especuladores financieros que detentan el poder de decidir sobre el gasto público, es decir, decidir sobre el sufrimiento de los cuerpos y las mentes de la población. Cualquier persona sensible se sentiría indignada ante semejante evolución, pero la simple reprobación moral sobre los modos en que producimos y consumimos es igualmente insatisfactoria. El verdadero desafío consiste en identificar y desactivar las fuerzas estructurales que están en el origen de esta dinámica destructiva y alienante.

Si pretendemos comprender las características materiales y morales del sistema capitalista, necesitamos teorías que capten su estructura y

su dinámica. El enfoque clásico de la plusvalía nos brinda potentes herramientas para este fin. No solo porque este enfoque demuestra que la plusvalía es el motivo principal de la producción, en conflicto con un bienestar sostenible de la población trabajadora, sino porque además demuestra que la distribución entre salarios (salarios sociales incluidos) y el beneficio (más la renta) es el resultado de una confrontación política, institucional, basada en desiguales relaciones de fuerza entre sexos y clases (Picchio, 1992). Una vez que la política de la distribución haya quedado clara, y las condiciones de vida reales emerjan como cruciales en el conflicto social, las llamadas «limitaciones objetivas» que condenan a tanta gente a la pobreza y la exclusión social, y a las mujeres a cada vez más trabajo no remunerado, perderán su base de sustentación. El uso de la reproducción social como capital y como una razón para controlar el cuerpo y las acciones de las mujeres podría también explicar la larga historia de violencia ejercida contra las mujeres desde los inicios del **capitalismo** (Federici, 2004).

A partir de la caja de herramientas de la plusvalía y de los enfoques de las capacidades, la perspectiva feminista basada en la experiencia de las mujeres —en lo que significa *realmente* estar encarnada e inserta en un contexto social— propone un «enfoque macroeconómico reproductivo extendido» (Picchio, 2003) como base para una Economía del **cuidado** transformadora.

La perspectiva decrecentista no es lo suficientemente amplia como para incluir la crítica a las macrodinámicas del sistema capitalista actual, ni suficientemente profunda como para poner de manifiesto la complejidad de las vidas reales y del uso de las actividades de las mujeres para sostener dicho sistema. Por lo tanto, comparte la misma ceguera general que sepulta cualquier responsabilidad reproductiva de cuidado en el espacio doméstico, y esto significa, entre otras cosas, que la vulnerabilidad humana, incluyendo la de los hombres adultos, sigue siendo una cuestión *de las mujeres*.

Las más recientes herramientas de análisis del enfoque de las capacidades, desarrollado por Amartya Sen y Martha Nussbaum, pueden enriquecer el enfoque clásico de la plusvalía. Estos autores expanden el concepto de estándares de vida: ya no a través de una cesta de mercancías, sino de un conjunto multidimensional de funcionamientos individuales que define el bienestar dentro de un espacio de capacidades múltiples. La libertad de encuadrar nuestras vidas de acuerdo a nuestros valores como individuos autónomos, encarnados e insertos en un contexto social, se convierte en una dimensión fundamental de una vida buena.

Referencias

- DALLA COSTA, M. y JAMES, S. (1972), *The power of women and the subversion of the community*, Bristol, Falling Wall Press.
- ELSON, D. (1998), «The economic, the political and the domestic: businesses, states and households in the organization of production», *New Political Economy*, 3 (2), pp. 189-208.
- FEDERICI, S. (2004), *El Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- PICCHIO, A. (1992), *Social reproduction: the political economy of the labour market*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2003), «An extended macroeconomic approach», en *Unpaid work and the economy, a gender perspective on standards of living*, Londres, Routledge.



51. UBUNTU

Mogobe B. Ramose*

Ubuntu es una filosofía de los pueblos de habla bantú de África. En la base de esta filosofía está la creencia de que el movimiento es el principio del ser. En consecuencia, mediante el movimiento, todos los seres existen en un incesante y complejo flujo de interacciones y de cambio (Ramosé, 1999: 50-0). En Ubuntu, para ser humano uno tiene que practicar el dar, recibir y traspasarle a los demás los bienes de la vida (Griaule, 1965: 137). Esta visión del mundo asume la postura ética de que ser un ser humano es **cuidar** de sí mismo y de los demás. *Una persona es una persona a través de otras personas*, es el lema de Ubuntu. Un humano es ser y devenir interactuando, y en relación, con los otros.

Aquí el concepto *otros* incluye también a todas las demás entidades que no son seres humanos y, por lo tanto, el concepto se relaciona directamente con el cuidado y la preocupación por el medio ambiente. La postura ética de la filosofía de Ubuntu toma como su punto de partida el principio de que uno debe promover la vida y evitar matar (Bujo, 1998: 77). El proverbio sesotho *feta kgomo o tshware motho* es una afirmación de este principio. Significa que en el caso de tener que escoger entre la preservación, especialmente de la vida humana, y la posesión de riquezas excesivas, uno debe optar por la preservación de la vida. La filosofía de Ubuntu (*botho* o *hunhu*) está arraigada en el principio ético de la promoción de la vida a través de la preocupación mutua, el cuidado y el compartir entre los seres humanos y también con el vasto entorno natural del que el ser humano es parte. La filosofía de Ubuntu comprende la vida en su totalidad (Bohm, 1980).

* Facultad de Filosofía, Universidad de Sudáfrica.



Según la filosofía de Ubuntu, una comunidad es una tríada compuesta por los vivos, los muertos-vivientes (ancestros) y los que aún no han nacido. La comunidad de los vivos responde ante los muertos-vivientes recordándoles constantemente mediante diversos rituales, que corresponden a los diferentes estadios de la vida individual y familiar. Se cree que mantener de este modo la relación con los muertos-vivientes promueve el bienestar y la armonía, y de esta forma los vivos evitan el infortunio impuesto por unos muertos-vivientes descontentos. También se cree que uno de los beneficios de la armonía entre los vivos y los muertos-vivientes es que estos últimos proveerán de todo lo necesario para que los primeros cumplan con su obligación para con el tercer peldaño de la comunidad, es decir, hacer reales a los que aún no han nacido dando a luz niños. Tener niños es algo incompleto sin los medios para alimentarlos y criarlos; todo aquello necesario para la preservación de la vida debe estar disponible. Este es el nodo y el punto vital en el que el concepto de vida se amplía al medio ambiente y a las futuras generaciones, reafirmando la filosofía de la totalidad. Aquí se afirma la responsabilidad de promover la vida, llevando a la práctica la ética de la preocupación y del cuidado del medio ambiente. Desde el punto de vista de esta específica comprensión filosófica de la vida como totalidad, podría sugerirse que el medio ambiente constituye la cuarta dimensión de la comunidad.

En la práctica, los protagonistas de la filosofía de Ubuntu continúan cuidando el medio ambiente mediante diversos rituales de fertilidad, la observancia de los tabús y el respeto por los totems.

El calentamiento global amenaza a la vida en su totalidad, una amenaza solamente igualada por el silenciado, pero todavía real, riesgo de holocausto nuclear. La obstinada e inexorable marcha hacia el suicidio colectivo mediante la destrucción de la vida hasta ahora conocida es equiparable a la desenfrenada ambición por el dinero, y en especial por el beneficio. Esto desafía al concepto Ubuntu de comunidad y al concomitante principio ético de *feta kgomo o tshware motho*. La comunidad de los aún no nacidos tiene el mismo derecho a la vida que tienen los vivos.

Ubuntu ofrece la base filosófica para un **imaginario** alternativo al **crecimiento** y **desarrollo**, y por ello puede ser una fuente de inspiración para los decrecentistas. Si el decrecimiento cuestiona la idea de **desarrollo** en el Norte Global, imaginarios como el de Ubuntu la cuestionan en África y en otros lugares. El punto no es si el Norte tiene que decrecer para que el Sur crezca, sino si podemos dejar espacio para que los imaginarios alternativos nativos puedan participar en el diseño del futuro. El énfasis de Ubuntu en la conexión y en relacionarse con los demás, resuena

con fuerza en las nociones de **procomunes** y de «comunizar». Ubuntu expresa también un intenso principio de solidaridad comunitaria que se materializa en la redistribución de la riqueza. Su espíritu de «comunidades extrovertidas» resuena en el llamamiento de los decrecentistas en favor de economías localizadas, pero con fronteras y flujos abiertos. El trabajo grupal y la cooperación son privilegiados por encima de la autopromoción, en consonancia con el espíritu cooperativo del decrecimiento, aunque también hay un reconocimiento de la diferencia y la singularidad individual. El carácter abstracto de las modernas sociedades urbanas ha socavado una socialización comunitaria que es esencial para Ubuntu, pero esta se puede recuperar mediante una ética de la responsabilidad colectiva y del compromiso con la prosperidad de la comunidad.

A pesar de la supresión de la voz de Ubuntu en Sudáfrica, durante más de trescientos años la filosofía de Ubuntu ha perdurado. Su práctica continuada es un importante desafío a los problemas ambientales que se ciernen, en particular el calentamiento global. El tiempo para el cambio es ahora, y la práctica de la filosofía de Ubuntu es una de las respuestas éticas adecuadas para detener y revertir el cambio ambiental global.

Referencias

- BOHM, D. (1980), *La totalidad y el orden implicado*, Barcelona, Kairós.
- BUJO, B. (1998), *The ethical dimension of community*, Namulondo Nganda Cecilia (trans.) Nairobi, Paulines Publications Africa.
- GRIAULE, M. (1965), *Conversations with Ogotommeli*, Oxford, Oxford University Press.
- MAATHAI, W. (2009), *The challenge for Africa*, Londres, William Heinemann.
- RAMOSE, M. B. (1999), *African philosophy through Ubuntu*, Harare, Mond Books Publishers.



QUINTA PARTE

MIRADAS LATINOAMERICANAS







52. AUTONOMÍA EN AMÉRICA LATINA

Gustavo Esteva*

La palabra autonomía alude actualmente a actitudes, prácticas y posiciones de todo el espectro ideológico. Más que autonomía existen autonomías, en la realidad y como proyectos políticos, como mitos movilizadores y como horizontes —lo que todavía no es. La importancia y especificidad de las corrientes latinoamericanas llevó a incluir una entrada propia del concepto en la región, la cual se diferencia al tiempo que dialoga con la entrada europea sobre **autonomía** escrita por Marco Deiuru.

En América Latina no está muy extendida la corriente autonómica individualista, llamada libertaria en Estados Unidos, según la cual solo el individuo soberano puede establecer sus normas de pensamiento y acción, aunque algunas variantes aparecen en sectas religiosas bajo influencia estadounidense.

Se han extendido, en cambio, corrientes autonómicas basadas en el mito de la soberanía política y la teoría de la descentralización. El afán de los soberanos de monarquías absolutas de imponer su voluntad dentro y fuera de los territorios bajo su control persistió al extinguirse las monarquías y moldeó la mitología política dominante. Se apela a la soberanía nacional para reivindicar derechos o intereses de los países, así como para expresar aspiraciones de quienes buscan la independencia política. Dentro de ese marco funciona la teoría de la descentralización, concebida para dar mayor eficiencia a la administración colonial. Caracteriza actualmente la operación de las grandes corporaciones transnacionales y de la mayoría de los estados modernos. En muchos de estos se concede *autonomía relativa* a grupos étnicos o a la población que

* Universidad de la Tierra en Oaxaca (México). gustavoesteva@gmail.com.



reside en territorios específicos. Este modelo emplea a menudo como referente la Constitución española, que concede facultades legislativas y competencias ejecutivas y administrativas a las «nacionalidades» y «regiones» que constituirían el país. Los pactos autonómicos de 1981 y 1992 reservaron al Estado español la definición de las competencias que pueden ser asumidas por las comunidades autónomas, un término que se aplica por igual a Cataluña o a Madrid.

Importantes corrientes liberales o socialistas asumieron en América Latina esta concepción de la autonomía, que la reduce a una forma descentralizada de administrar los poderes verticales de estados «soberanos», particularmente en países como Bolivia, Ecuador y Nicaragua. Persiste en estos casos una gran tensión entre los impulsos autonómicos y el ejercicio del poder estatal, por la difícil coexistencia de concepciones muy distintas de la autonomía y de la organización social que se manifiestan ejemplarmente en las diversas autonomías que reconoce la legislación boliviana, por ejemplo: departamentales, municipales, regionales e «indígenas originarias campesinas».

El caso de las universidades públicas ilustra bien un aspecto de esas tensiones. La universidad medieval nació como corporación *autónoma*, una expresión que aludía al régimen corporativo que regulaba internamente a los gremios de la época, así como al aliento comunitario de quienes buscaban definir con autonomía su actividad y sus reglas de funcionamiento. La universidad medieval no era autónoma de los poderes seculares y eclesiásticos, que intervinieron constantemente en su vida y orientación. Lo mismo ocurre con las universidades públicas latinoamericanas. Defienden continuamente su autonomía, para disfrutar de libertad relativa, pero los poderes públicos les imponen orientaciones y normas de funcionamiento por medio del control presupuestal y de disposiciones legales y administrativas sobre la educación.

Todas estas «autonomías», como muchos movimientos sociales que las impulsan y defienden, recurren a la ingeniería social dentro del marco del Estado-nación y la democracia formal, usan lo que queda del estado de derecho y se acomodan, con alguna tensión, al capitalismo dominante. Diversos grupos étnicos o regionales disfrutaban así de márgenes variables de libertad para el ejercicio de algunos de los poderes verticales estatales, pero sus «autonomías» no lo son en realidad: solo administran normas que se les imponen desde los aparatos estatales al servicio del capital.

El autonomismo italiano de los años sesenta no tuvo mayor eco en la América Latina, pero movimientos sociales que surgieron desde los años

ochenta podrían ser vistos como sus legítimos herederos y constituyen actualmente el sector más vigoroso y vital de las luchas por la autonomía en la región. Como su antecesor, se oponen abiertamente al burocratismo y centralismo de los sindicatos y los partidos políticos, así como al vanguardismo, pero han forjado configuraciones propias en empeños emancipatorios que están formando un nuevo lenguaje político.

Comparten el desencanto universal respecto a la democracia formal y reconocen su carácter despótico, racista y sexista, así como su sometimiento a dictaduras profesionales. Numerosas luchas intentan ampliar, fortalecer y profundizar los espacios en que la gente puede ejercer su propio poder, al afirmar la construcción autónoma, desde abajo, de formas de autogobierno y autosuficiencia. Están, literalmente, construyendo democracia desde las raíces, para que la gente común pueda asumir el poder del Leviatán, libre para hablar, para escoger, para actuar. En vez de tratar de tomar los aparatos estatales, concebidos y operados para el control y la dominación, intentan desmantelarlos. El impulso zapatista de 1994 ha tenido amplia influencia en la región e ilustra bien el sentido de lo que se busca: crear instituciones en las que pueda funcionar la práctica de mandar obedeciendo que define el empeño autónomo de los zapatistas.

Esta corriente autonómica es abiertamente anticapitalista. Algunas iniciativas no solo desgarran dependencias del mercado o del Estado. Abandonan también la *premisa de la escasez* que define la sociedad económica: el supuesto lógico de que los deseos del hombre son muy grandes, por no decir infinitos, en tanto que sus medios son limitados, supuesto que crea el problema económico por excelencia, la asignación de recursos a través del mercado o el plan. Se adopta en cambio el principio de la suficiencia, evitando la separación entre medios y fines y el imperativo tecnológico, al adoptar el sentido del límite y de la proporción para la construcción de una sociedad convivial (Borremans e Illich, 1971) (ver: **Convivencialidad**).

Al desprenderse de verdades y valores de la modernidad occidental y particularmente de su impronta universalista, muchos movimientos autonómicos adoptan formas diversas de pluralismo radical y practican nuevas maneras de conocer y experimentar el mundo. Sustituyen sustantivos que crean dependencia —educación, salud, alimento, vivienda...— por verbos que devuelven agencia personal, autonomía: aprender, sanar, comer, habitar... Reconocen la condición individual como una construcción moderna de la que se disocian, para asumirse como nudos de redes de relaciones concretas, que constituyen los nosotros reales que definen las células de una nueva sociedad.

Estos movimientos sociales, de creciente dinamismo en la región, incluyen en su seno corrientes feministas que han roto radicalmente con las visiones patriarcales dominantes. Regresan la política y la ética al centro de la vida social y otorgan la más alta prioridad al *cuidado* de la vida, la mujer y la Madre Tierra. En estas construcciones sociales, prácticas autónomas y antipatriarcales están presentes en todas las esferas de la vida cotidiana, regidas por procesos democráticos que organizan comunalmente el arte de la esperanza y la dignidad.

Estos movimientos autonómicos muestran claras convergencias con algunas de las corrientes más vigorosas del decrecimiento. Tienen coincidencias en fuentes teóricas comunes de inspiración, como Illich, Gorz o Castoriadis; en propuestas como las de la escuela del posdesarrollo, de la que forma parte Latouche, y sobre todo de los impulsos que muchos promotores del decrecimiento comparten para construir un mundo nuevo más allá del Estado-nación, el capitalismo, la democracia, el modo industrial de producción, la modernidad y el patriarcado. En rigor, no son ya movimientos sociales sino sociedades en movimiento. Han roto con las ilusiones modernas del individuo soberano, de la premisa de la escasez y de la necesidad patriarcal de jerarquía. Esta corriente se manifiesta claramente en el Concejo Indígena de Gobierno, creado por el Congreso Nacional Indígena y los zapatistas en mayo de 2017, basado en autonomías indígenas y no indígenas. Es un diseño comunal (Escobar, 2016) que no encaja en tradiciones liberales, marxista-leninistas o anarquistas, pero no parte de cero; refleja la capacidad de cambiar la tradición de manera tradicional, lo que da continuidad histórica y posibilita la ruptura y la innovación. Este diseño comunal de autonomía está construyendo ya un mundo en que caben muchos mundos.

Para examinar en perspectiva todo este espectro de posiciones autonómicas, es útil distinguir entre la ontonomía, que alude al conjunto de normas tradicionales vigentes, en cuyo seno nace cada persona; la autonomía, que define el ejercicio de regulación de maneras de ser, pensar y comportarse que adoptan libremente personas, grupos, comunidades, pueblos y regiones al modificar la ontonomía en que nacieron, sea para afirmarse de modo fundamentalista en ontonomías de la modernidad occidental, sea para romper radicalmente con ellas; la heteronomía, finalmente, sería la regulación impuesta desde afuera, por la operación del mercado o los aparatos estatales. El segmento más dinámico de las iniciativas autónomas en América Latina está ampliando las esferas ontonómicas y autónomas, mientras reduce las heterónomas.

Bibliografía

- ALBERTANI, C., ROVIRA, G. y MODONESI, M. (Coord.) (2009), *La autonomía posible: Reinención de la política y emancipación*, México: UACM.
- BARTOLOMÉ, M. y BARRABAS, A. (Coord.) (1998), *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, México: CONACULTA/INAH.
- BORREMANS, V. e ILLICH, I. (1971), «La necesidad de un techo común (El control social de la tecnología)» en: Illich, I. (2006) *Obras reunidas I*, México: FCE.
- DINERSTEIN, A. C. (2015), *The politics of autonomy in Latin America. The Art of Organising Hope*, Aldershot-New York: Palgrave MacMillan.
- ESCOBAR, A. (2016), *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*, Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- MATTIACE, S, HERNÁNDEZ, E. y RUS, J. (Eds.) (2002), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México: CIESAS/IWGIA.



53. CAMBIO CLIMÁTICO

Yesid Carvajal Escobar y Badi Mina Viveros*

La expresión «Cambio Climático», hace referencia a una importante variación estadística en el estado medio del tiempo atmosférico o en su variabilidad, la cual persiste durante un período prolongado, normalmente decenios o siglos. Puede deberse a procesos naturales internos o a cambios del forzamiento externo, o bien, a cambios antropogénicos persistentes en la composición atmosférica por diferentes actividades. La Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático, lo define como: «un cambio de clima atribuido directa o indirectamente a la actividad humana que altera la composición de la atmósfera mundial y que se suma a la variabilidad natural del clima observada durante períodos de tiempo comparables» (IPCC, 2001).

Aunque el planeta ha experimentado períodos históricos de calentamiento y enfriamiento por causas naturales; es a partir del surgimiento del capitalismo industrial en el siglo XVIII que se incrementó exponencialmente el volumen de gases de efecto invernadero (GEI) en la atmósfera, superando límites históricos. El problema no es únicamente el aumento de la temperatura planetaria, sino la destrucción global de condiciones que posibilitan la vida. Los seres vivos estamos conformados en gran medida por carbono; elemento en el que se basa la existencia de la vida y cuyas propiedades le permiten combinarse con otros elementos como el oxígeno, hidrógeno y nitrógeno a través de ciclos y procesos físicos, químicos y biológicos, extremadamente importantes, sin los cuales la vida sería imposible. Es desde ese enfoque que debe entenderse la importancia de la alteración de estos ciclos (carbono, nitrógeno, agua), debido a la

* Universidad del Valle, Cali (Colombia).



utilización de combustibles fósiles, la deforestación y algunos procesos agrícolas e industriales, que incrementan los GEI, disminuyen el oxígeno libre, deterioran la calidad del aire, y contribuyen con graves consecuencias a la pérdida de biodiversidad y medios de subsistencia.

El patrón energético adoptado por la sociedad industrial, basado en el uso exagerado de carbón y productos derivados del petróleo —que mueve la mayor parte del sistema de acumulación de capital— es el principal desencadenante del cambio climático antropogénico; quienes obtienen los mayores beneficios económicos de su implementación en el mercado, canalizan su poder hacia la generación de tecnologías, como el *fracking*, para prolongar el estado de las cosas y beneficios económicos particulares; mientras los sectores de la sociedad más empobrecidos, y el planeta en general pagan las consecuencias. Los grandes controladores del capitalismo mundial (corporaciones, algunos países del Norte y los dueños de la industria energética y minera) concentran sus esfuerzos en la creación de alternativas como máquinas más eficientes (véase **Paradoja de Jevons**), fuentes energéticas diferentes (véase **Transición Energética**), compra de bonos de carbono, agricultura climáticamente inteligente, etc.; mientras el problema medular permanece intacto. La ideología del **crecimiento** económico no es cuestionada y el culto a la acumulación de capital aumenta el riesgo climático.

Un ejemplo que ilustra cómo la lógica de crecimiento económico incrementa los riesgos del sistema climático se encuentra en el sector agroalimentario industrial y corporativo, que en su totalidad es el mayor emisor de GEI (entre el 44 y el 57% de las emisiones globales). Estudios demuestran que la deforestación es responsable del 15-18% de las emisiones de GEI; los procesos agrícolas aportan un 11-15%, producto del uso de fertilizantes, plaguicidas químicos, combustible fósil, y excrementos de ganado, entre otros. Por su parte, el transporte de alimentos da cuenta del 5-6% de las emisiones; mientras el procesado y empaçado ocasionan el 8-10% de GEI (GRAIN, 2016).

Además, el control de las grandes fábricas de alimentos está concentrado en algunos países (Estados Unidos, Canadá, Europa Japón Corea del Sur y China), que obtienen la mayor parte de los beneficios económicos de la cadena agroalimentaria; no obstante, los impactos del clima están siendo injustamente asumidos principalmente por los sectores más empobrecidos de la sociedad, esencialmente del Sur global: campesinos, pequeños productores, minorías étnicas; muchos de ellos no capitalistas, para quienes el clima es un factor fundamental y determinante en la producción.

La revolución verde, con sus implicaciones en el cambio de uso de suelo, fue creada bajo premisa de un clima estable, y ha demostrado que falló, no solo en su propósito de erradicar el hambre del planeta, el 12% de la población mundial aún la padece, sino que evidenció los peligros de la lógica crecientista; es irracional que en el Sur global el hambre persista en tan alta proporción mientras el sistema agroalimentario produce 1,5 veces lo necesario para cubrir las necesidades mundiales de comida. En contra del crecimiento económico, lo que se requiere para erradicar el hambre del mundo, es una distribución equitativa de los medios de producción; el 98% de la población que padece hambre vive en países en desarrollo y el 75% pertenece a zonas rurales; las propuestas orientadas al aumento de la producción, pierden fundamento cuando se confrontan con los volúmenes de producción actuales, la población mundial y el cambio climático.

En lo que sí tuvo éxito la visión desarrollista de la revolución verde en el Sur global, fue en una mayor expansión del capitalismo y su introducción en los territorios rurales, ampliando las fronteras de las mercancías y de paso mimetizando las relaciones de intercambio ecológico desigual, con la consecuente profundización de la injusticia climática. En este sentido, las propuestas teóricas y políticas del decrecimiento se alinean con los esfuerzos que, desde América Latina, se impulsan para repensar el desarrollo (véase: **desarrollo-críticas al**). En nuestra región, la renuncia al proyecto de desarrollo basado en el crecimiento económico se mira como la posibilidad de abrir espacios para recuperar conocimientos milenarios tradicionales y construir otros **proyectos de vida** que tejen nuevas relaciones entre economía, sociedad y naturaleza (Toledo y Barrera-Bassols, 2008).

Las prácticas que promueven los sistemas productivos tradicionales latinoamericanos, producen una mayor resiliencia ante eventos climáticos, menor vulnerabilidad y mayor sostenibilidad a largo plazo, convirtiéndolas en ruta a seguir para incrementar la productividad y la sostenibilidad fuerte. El cambio climático es el elemento más «visible del sistema enfermo en el que vivimos, por lo que el decrecimiento, más que necesario, es imprescindible» (Latouche, 2008). Es imposible continuar con el ritmo de autodestrucción que llevamos en un planeta donde los riesgos aumentan y los límites ecosistémicos están cada vez más próximos. El discurso de la adaptación al cambio climático está impregnado de la ideología culpable del problema; por tanto, es necesario romper con el paradigma del crecimiento y desde el reciente posicionamiento ideológico del decrecimiento, conjugar esfuerzos globales para revertir el curso del clima. El futuro dificultará cada vez más la adaptación de las especies al cambio

climático, incluyendo al *homo sapiens*; por consiguiente, se requiere una respuesta mundial basada en la colaboración de toda la especie humana.

En el escenario actual de cambio climático, es necesario abandonar el imaginario de crecimiento desarrollista; la elevación de la calidad de vida como es concebida en esta lógica, conlleva mayores riesgos climáticos. Los límites planetarios no permiten alcanzar las cuotas de crecimiento económico proyectadas para los países del Sur global. Es imposible que los países menos «desarrollados» alcancen el mismo nivel de vida de aquellos que históricamente han estado por encima en el aprovechamiento de los recursos de la tierra (Alfredsson et al., 2018). No será posible superar los peligros del cambio climático si la aspiración de todos los habitantes del planeta es incrementar el consumo.

El decrecimiento, como marco de pensamiento político, económico y social, promueve la disminución regulada y controlada de la producción económica, con el fin de constituir una nueva relación de equilibrio entre la sociedad y la naturaleza. Este se erige como una ruta pertinente, no solamente para comprender la lógica irracional y perversa del crecimiento económico capitalista y visionar su bancarrota pronta e inminente; sino también para construir un nuevo marco de pensamiento económico, político y social para el advenimiento de una era postcapitalista, que implique el abandono del optimismo tecnológico, la transformación del patrón energético, la reducción de la importancia de las instituciones económicas capitalistas, el rescate de los principios económicos encarnados por las culturas tradicionales y el reconocimiento de los límites al crecimiento que impone una fuente de recursos finita, entre otros. Para los países de Norte opulento, el decrecimiento es urgente, no solo como una ruta para revertir los impactos de un modelo de vida derrochador de los recursos de la tierra, sino también como un gesto de rechazo a las relaciones históricas de explotación e injusticia capitalista con el Sur global (Kallis, 2018).

Referencias

- ALFREDSSON, E., BENGTTSSON, M., SZEJNWALD BROWN, H., ISENHOUR, C., LOREK, S., STEVIS, D. y VERGRAGT, P. (2018), «Why achieving the Paris Agreement requires reduced overall consumption and production», *Sustainability: Science, Practice and Policy*, 14:1, 1-5.
- GRAIN (2016), *El gran robo del clima: Por qué el sistema agroalimentario es motor de la crisis climática y qué podemos hacer al respecto*. (ITACA, Ed.). <https://doi.org/10.1007/s13398-014-0173-7.2>.



- IPCC (2001), Anexo B. Glosario de términos. *Informe de Síntesis - Cambio Climático 2001*. Retrieved from <https://www.ipcc.ch/pdf/glossary/tar-ipcc-terms-sp.pdf>.
- KALLIS, G. (2018), *In defense of Degrowth*, Edited by Aaron Vansintjan, Disponible en: <https://indefenseofdegrowth.com>.
- LATOUCHE, S. (2008), *La apuesta por el decrecimiento: ¿como salir del imaginario dominante?* España: Icaria Editorial.
- TOLEDO, V.M y BARRERA-BASSOLS, N. (2008), *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. España: Icaria Editorial.



54. COMUNALIDAD

Arturo Guerrero Osorio*

Comunalidad es el nombre que damos a la vida cotidiana de mujeres, hombres y niños de las comunidades de la Sierra Norte y de otras regiones de Oaxaca, México. A su arte de enraizarse respetuosamente en una tierra y organizarse para decidir entre todos lo justo y lo prohibido; de aprender haciendo en colectivo. Con la disposición de adecuar —tras negociaciones, resistencias y aceptaciones— lo de «afuera» en lo propio, para perdurar en su necia posibilidad. Cambiando para seguir siendo los mismos. Actitud de *tlacuache* o *chucha* (*Didelphis marsupialis*), quien se finge muerto frente al peligro. No confronta: simula, se adapta.

Surgió tras la Conquista ibérica. Pero estrictamente, existe apenas hace casi cuatro décadas, cuando dos pensadores serranos, el finado Floriberto Díaz, de Tlahuitoltepec, Mixe; y Jaime Martínez Luna, de Guelatao de Juárez, acuñaron por separado la palabra, al calor de sus participaciones en luchas regionales por la defensa de sus territorios y su autodeterminación como comunidades y pueblos. No solamente bautizaron la experiencia previa de su gente: inventaron una mirada propia y un horizonte que ver. Los usos y costumbres «indígenas» de problema pasaron a alternativa.

Sigue siendo palabra encarnada entre lugareños. Se vive sin nombrarse. Pero desde que ambos fundadores comenzaron a escribir y publicar sus reflexiones nacidas en la oralidad, sometiéndolas al alfabeto, surgió una naturaleza nueva en esa palabra, distinta a la *palabra*: apareció también como *término*. Comunalidad tiene dos sentidos: como *mundo* y como *relato* de ese mundo.

Se sumaron activistas y académicos como Juan José Rendón, Joel Aquino, Juanita Vázquez, Benjamín Maldonado, Adelfo Regino y Gustavo Esteva. En 1995 el gobierno de Oaxaca promulgó una Ley estatal de

* Universidad de la Tierra en Oaxaca (México). yelattoo@gmail.com.

educación donde establecía que comunalidad —«forma de vida y modo de ser de los pueblos oaxaqueños»— era su *cuarto principio*. Término y mundo adquirieron existencia jurídica. Ese año, el fallecimiento temprano de Floriberto Díaz, cerró esta etapa.

Comenzó una lenta apertura académica. Aparecen las publicaciones claves de Díaz (Robles y Cardoso, 2007) y de Martínez Luna (reunidas en 2013). La revista *Cuadernos del Sur* (2013) dedicó una edición al tema, con textos de Alejandra Aquino, Elena Nava, Yasnaya Aguilar y otros. La tercera etapa abre con el Primer Congreso Internacional de Comunalidad (Puebla, México, 2015), impulsado por el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), consolidando la legitimación académica del término; y el inicio de la Maestría en educación comunal en la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (UABJO): reconocimiento y cobertura institucional de un posgrado fundado en lo propio.

Los mundos comunales de raíz son no económicos, aunque su organización y formas estén atravesadas por la escasez. Sin gafas económicas miramos *suficiencia, buen convivir*, y podemos discernir adecuadamente las relaciones y valores económicos ahí presentes. El Nosotros comunal no excluye al Yo posesivo y envidioso pero lo restringe. El Nosotros se constituye en un horizonte ontológico, ético y estético que procura la proporción adecuada, la *moderación: feo haces tú, feo tu modo*, dicen. *Lo feo* es aquel *modo de hacer* que rompe con la alegría del encuentro. Este marco regula y limita la expansión de la escasez en las comunidades. No contempla al *decrecimiento*, concepto atinado para evidenciar lo inaceptable del crecimiento económico como horizonte y propiciar alternativas en y desde Europa. Allá combaten las premisas de su propio mito. Acá son otras, aunque la mentalidad económica parece avasallar, junto al *Control* —sustituto del Estado— y el Narco. No obstante, podemos encontrar en los principios de *Integralidad, Complementariedad, Guelaguetza y Reciprocidad*, implicados en los pilares comunales —*Tierra/Territorio, Autoridad, Labor, Fiesta*—, el equivalente homeomórfico del decrecimiento.

La integralidad es principio de realidad: la vida fluye en el presente extendido donde todo está relacionado. No un cúmulo de fragmentos —átomos, individuos o materias escolares—, sino relación creativa y reiterativa de todo con todo. En tal interpenetración fluyente y en ausencia de cosas, la parcelación para la acumulación no es pensable ni deseable. No obstante, dicho fluir no es indistinto: crea campos y formas.

A nivel estructural, la integralidad de la Tierra se manifiesta en la propiedad comunal. El 80% de la tierra en Oaxaca es propiedad social, de esa superficie el 78% es comunal. Unas 58.500 hectáreas de tierra sin

propiedad privada. Cada comunidad es dueña de la suya y la autoridad comunitaria administra. Se reconoce la posesión que cada persona y familia haga de los terrenos donde vive y cultiva. Son tierras heredadas, pero también compradas *internamente* entre parientes y vecinos, quienes realizan un contrato simbólico pero no legal. Para poder comprar tierras comunales de esta manera se necesita ser «ciudadano» del lugar, reconocido por la asamblea general; no basta con la ciudadanía nacional. Para ello, se deben cumplir las obligaciones comunales (*véase comunas*): participar en asambleas, cargos y tequios (trabajo colectivo obligatorio y gratuito). Si alguien deja de cumplir la comunidad puede recuperar sus tierras, sin indemnizar puesto que ella es la titular.

Tradicionalmente, el límite a la ambición de acumular tierras dentro de las comunidades ha sido un *acuerdo* ético de reciprocidad y estético de *compartencia* (*guelaguetza*). A nivel morfológico, ubicamos las recomendaciones, dichos y leyendas que los mayores cuentan a los críos sobre lo fútil de desear más terrenos que los que uno puede bien habitar. La proporción depende de lo abarcable y entrañable. En la capacidad de dejar huella cotidiana, con pedazos de corazón por los rincones. La ambición es *fea* porque te aísla. Te excluye de la *fiesta*: no haces *guelaguetza* —estética y teleología—, pues el fin último es compartir la experiencia presente. Aunque aumenta cierto ánimo individualista y acumulador en las generaciones recientes. Cuando es el caso, la asamblea general y el Comisariado de bienes comunales ponen el orden.

La complementariedad es el principio morfológico: en la percepción comunal, complementarias son las formas del mundo (vida/muerte, día/noche, mujer/hombre). Comunalidad es la adecuación resultante del choque entre la imposición externa y la resistencia o aceptación —incluso colaboración— desde la tradición local. Tal adecuación algunas veces es síntesis, las más, oximorón: dos órdenes contradictorios en tensión, que a fuerza de sobrevivencia la gente hace complementarios.

Su concreción básica es el *género comunal*. La mentalidad comunal se compone de cuatro distintos tipos de campos mentales: masculino, femenino, infante, y otros (animales, extranjeros, espectros). Basándonos en el «género vernáculo dislocado» de Iván Illich (2008), llamamos *género comunal* al ordenamiento del mundo que fincan los tres primeros campos, a partir de las relaciones al interior de cada uno y entre ellos; en relación permanente —como pertenecientes a un campo específico de una localidad en particular— con los campos del cuarto tipo. Campos ontológicos de mujeres, hombres y niña/o/s, cada uno con sus propias interdicciones y remisiones, herramientas, tareas, lugares, ritmos y sentipensares distintos,

determinados así, de manera diferenciada y única en y por cada comunidad.

El género comunal es la matriz estructural y morfológica: establece el marco para la organización de las personas en diversos Nosotros al interior y entre los campos genéricos, y el tipo de formas de percepción y expresión propias de cada campo. Tres campos en relación de complementariedad asimétrica, ambigua y *proporcional*. Tres asimetrías básicas: las mujeres pueden dar a luz; los infantes no se valen por sí; y otra histórico-cultural: la estructura fundada en la ilusión patriarcal. Lo ambiguo está en tres tipos de persona con formas de ser y estar en el mundo sin correspondencia plena entre ellas. Cada una trata de ubicarse desde su campo genérico, con respeto, como un ser más, en relación con los demás seres en la sinfonía de la vida, lo que implica *mesura*. Dicha contención ocurre también entre los campos genéricos; conforme al *acuerdo* comunal que fija la probidad se debe lograr una correlación equilibrada, proporcional, entre géneros. No hay lugar para lo ilimitado. Cada comunidad define, hasta cierto punto, sus límites (véase *autonomía*) y los escarmientos para transgresores.

Allí, el trabajo es *unisex*, como en todos lados, pero mucha *labor* tiene género. Mujeres, hombres y críos aprenden y ejercitan lo que les es propio según su campo. No se trata de una «división del trabajo» económica, por sexo y edad, sino de la proporción para la suficiencia que cada comunidad fija entre los campos de género, y de lo que cada Nosotros —como la familia— logra. Dicha proporción cambia según la comunidad y ocurre bajo la ilusión patriarcal y adultocéntrica que oculta parcialmente a la materialidad de nuestros pueblos. El género comunal no es un juego de arquetipos, sino la danza diaria, improvisada y rutinaria, entre mujeres, hombres y niño/as, que se crían mutuamente.

Referencias

- Cuadernos del Sur* (2013), 18 (34). <http://cuadernosdelsur.com/revistas/34-enero-junio-2013/>
- ILLICH, I. (2008), «El género vernáculo», en: Illich, I, *Obra reunida*, t.II, México: FCE.
- ILLICH, I. y RIEGER, M. (1997), «The wisdom of Leopold Kohr», *Resurgence* (187).
- ROBLES, S. y CARDOSO, R. (comp.) (2007), *Floriberto Díaz. Escrito*, México: UNAM.
- MARTÍNEZ LUNA, Jaime (2013), *Textos sobre el camino andado*, t. I, México: CMPIO/CAMPO.

55. ECONOMÍA POPULAR, SOCIAL Y SOLIDARIA

Natalia Quiroga Díaz*

En América Latina, el concepto de economía popular surge en la década de los ochenta como una respuesta académica al uso generalizado que en las universidades y en las instituciones gubernamentales tenía el concepto de informalidad propuesto por la Organización Internacional del Trabajo (1972). Este concepto fue acuñado para explicar la persistencia de formas de trabajo no asalariadas y susceptibles de modernización. No obstante, la economía popular, en términos amplios, está presente desde hace mucho tiempo atrás, sobre todo, pero no únicamente, con la presencia de diversas formas de organización económica, social y cultural indígenas.

En las décadas subsiguientes, las políticas neoliberales consolidaron una profunda desigualdad social y una constante erosión en las condiciones de vida de la población latinoamericana, donde el sometimiento a las metas de **crecimiento** económico conllevó a una persistente concentración de la riqueza en los sectores empresariales monopólicos. En este contexto, y con una fuerte influencia del marxismo, toma fuerza la idea de una economía popular con un sentido polisémico. Se plantea que la unidad de organización básica de la economía popular no es el pequeño emprendimiento productivo sino la unidad doméstica, desde la cual se desarrollan estrategias de trabajo remunerado o no, que tienen como sentido la satisfacción de necesidades. Esto subraya el trabajo de reproducción realizado predominantemente por las mujeres, la forma de venta de la fuerza de trabajo a cambio de un ingreso monetario y otras múltiples opciones (véase **Cuidado, Economía feminista y Feminismos latinoamericanos**).

El concepto de economía popular aporta en una comprensión contextualizada de lo económico al criticar la visión empresarial y **capitalista** del

* Universidad Nacional General Sarmiento, BA (Argentina).

mundo del trabajo. La contraposición del mundo de las ganancias frente al mundo del trabajo permite pensar en una economía del decrecimiento que cuestiona el aumento exponencial de la riqueza como objetivo de la economía, cuando una parte mayoritaria de la población no encuentra posibilidades de vivir dignamente desarrollando sus capacidades de trabajo.

En esta perspectiva son fundacionales los trabajos de Razetto (1983), quien analiza cómo los sectores empobrecidos construyen respuestas a sus problemas de subsistencia mediante una economía popular y solidaria. En otra perspectiva, Coraggio (1987) plantea la diversidad de formas que toma el trabajo y la fragmentación que el capital impone. Enfatiza así la necesidad de superar la atonicidad para pugnar por una racionalidad reproductiva de la vida, que se coloca como propósito central de una economía que produce alternativas de transición frente al capital.

Por su parte, Quijano (1989) aporta el concepto de «polo marginal» para nombrar a la heterogeneidad de actividades económicas y formas de organización; así como de usos y nivel de recursos, tecnología y productividad. Ese complejo se constituye dentro del poder capitalista, pero la centralidad la tiene el trabajo. En estas economías los vínculos de reciprocidad y comunidad se articulan para ir más allá de la sobrevivencia inmediata y producir respuestas asociativas marcadas por la coyuntura y la transitoriedad. El autor remarca que las demandas están centradas en las condiciones para la autonomía reproductiva (tierra, servicios, etc) y no en condiciones de trabajo o salarios. Cabe subrayar que en los trabajos citados, está ausente el cuerpo de quienes hacen esta economía: las mujeres; que sin embargo, son las protagonistas de los comedores comunitarios y del hábitat popular. En este sentido, se reconoce como necesaria una interpelación teórica que incorpore y amplíe la comprensión de los aportes que el feminismo plantea a la economía popular (Quiroga, 2009).

Es bien sabido que la teoría social hegemónica fragmenta la sociedad en esferas: la economía, la sociedad, la cultura y la política. Define la economía como un sistema autoregulado de mercado que, abandonado a sus propias leyes, resolvería de manera óptima la asignación de recursos, incluida la fuerza de trabajo. Para un pensamiento crítico, en cambio, lo económico no es autónomo sino que está encastrado en la sociedad (Polanyi, 2003); la diversidad de lazos sociales, la cultura y la política no le son externos sino que lo constituyen. La economía es adjetivada como economía social pues se la mira desde la perspectiva de la sociedad, siguiendo el principio fundamental de la reproducción de la vida.

La economía es así concebida como el sistema plural de instituciones, normas, valores y prácticas que organizan y coordinan el proceso econó-

mico de producción, distribución, circulación y consumo, cuyo sentido es generar las bases materiales para la realización de las necesidades y deseos legítimos de todxs. Involucra así un principio ético ineludible contrapuesto al proyecto mercantilista con su defensa de la libertad irrestricta para acumular sin limitaciones, aunque esto signifique la destrucción del planeta (Coraggio 2015, Hinkelammert y Mora, 2005). El decrecimiento en esta perspectiva surge como una alternativa para subordinar el mercado a las necesidades de la sociedad y limitar una dinámica económica cada vez más centrada en la especulación financiera y la hiperexplotación laboral, que tiene como contracara la sobrecarga en los trabajos de reproducción no remunerados que hacen posible la supervivencia y que recaen mayoritariamente en las mujeres.

La economía social solidaria, se nutre del camino recorrido por la vertiente europea y su apuesta por el cooperativismo y la intermediación entre el Estado y la sociedad, así como de iniciativas de donación y no lucro provenientes de Estados Unidos. Sin embargo, en América Latina hay una especificidad importante: la existencia de un gran sector de economía popular que en algunos rubros puede alcanzar a cubrir dos tercios de la demanda nacional: por ejemplo los campesinos satisfacen la alimentación local. La vitalidad de estas formas económicas orientadas por un sentido reproductivo muestran que la sociedad esta sostenida por diversas racionalidades y vínculos que no tienen como fin único la ganancia. Muestran también la posibilidad de organizar el trabajo y la resolución de necesidades, cuestionando la subordinación capitalista de la vida a la ganancia.

Las prácticas de la economía social y solidaria se caracterizan por el trabajo «sin patrón», la toma de decisiones asamblearia, la autogestión, la ruptura de la concepción de la empresa como la caja negra en la que entran insumos y salen mercancías. Se trata más bien de espacios en los que coexiste la producción con el enraizamiento social y la reproducción colectiva: fábricas que a su vez son centros culturales, comedores comunitarios, bachilleratos populares, etc.

En el momento actual de hegemonía del neoliberalismo en toda la región, la apelación al concepto de economía popular permite a los trabajadores politizar su situación de exclusión y pobreza, contestando de manera eficaz a los intentos de criminalizar el trabajo que realizan, que usualmente se desarrolla en la frontera de los regímenes de la legalidad estatal y empresaria centrada en la defensa irracional de la propiedad privada.

La renovación de los debates asociados a la economía popular, también se expresa como respuesta al binomio extractivismo y financierización

neoliberal, que está desplazando a poblaciones enteras de sus territorios en el campo y en la ciudad, endeudando a las familias y concentrando aún más la riqueza.

Desde la economía popular hay una necesaria imbricación con diferentes movimientos sociales en el ámbito rural y urbano que luchan por la tierra, el hábitat popular, la economía comunitaria y el movimiento feminista (Quiroga, 2014). En estas intersecciones se están desarrollando espacios de innovación tanto en la práctica como en la teoría. Uno de los principales cambios está relacionado con el desarrollo de circuitos que, en distintos campos de la vida, resuelven necesidades sin pasar por los nodos empresariales del mercado. Se trata de circuitos que promueven economías para el decrecimiento, aprovechando los recursos existentes integrando a sectores que el mercado excluye y que casi siempre conlleven un uso solidario y justo de los recursos existentes, procesos que van de la mano de una intensa politización de injusticias de clase, género, proveniencia, edad, etc (Véase: **Despolitización. Lo Político**).

La economía popular, social y solidaria desarrolla prácticas de sostenimiento y construcción de otra economía, se mueven en un campo de conflictos no solo sociales, culturales y políticos, sino también de contradicciones conceptuales que se hacen relevantes al encarnarse en formas populares solidarias. Sin embargo, la historia larga de lucha y organización por una economía popular y solidaria sigue confrontado la comprensión técnica de lo económico, al anteponer las condiciones materiales y simbólicas de reproducción de quienes en el ejercicio de su trabajo producen las condiciones para su existencia territorializada con otras y otros.

Referencias

- CORAGGIO, J. L. (2015), «Para pensar las nuevas economías. Conceptos y experiencias en América Latina», en: de Souza Santos, B. y Cunha, T. (Eds) *International Colloquium: Epistemologies of the South*.
- HINKELAMMERT, F. y MORA, H. (2009). *Economía, sociedad y vida humana. Preludio a una segunda crítica de la economía política*, Buenos Aires: UNGS/Altamira.
- POLANYI, K. (2003), *La gran transformación: Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, México: Fondo de Cultura Económica.
- QUIROGA, N. (2009), «Economías feminista, social y solidaria. Respuestas heterodoxas a la crisis de reproducción en América Latina». *Iconos*, nº 33.

56. FEMINISMOS LATINOAMERICANOS

Betty Ruth Lozano Lerma*

Los *feminismos latinoamericanos* han sido una gran fuerza transformadora de las sociedades patriarcales/capitalistas de América Latina y el Caribe. Esta profunda búsqueda de las mujeres por transformar sus sociedades ha tomado diversas manifestaciones desde finales del siglo XIX cuando surgieron movimientos de mujeres socialistas y anarquistas que se rebelaron no solo contra el patriarcado y la represión del Estado, la familia y la Iglesia, sino también contra el capitalismo haciendo propia la consigna: «Ni dios, ni patrón, ni marido» y creando otras como la de las chilenas Julieta Kirkwood y Margarita Pizano: «Democracia en el país, en la casa y en la cama». También cuentan las aportaciones discursivas y las prácticas políticas de las mujeres que centraban sus reclamos en el derecho al voto, a la educación y la igualdad ante la ley, configurando un feminismo liberal y eurocentrado (Espinosa et al., 2014) en las primeras décadas del siglo XX. Desde entonces, la historia del *feminismo latinoamericano* es la confrontación de diversas expresiones feministas con el liberal modernizante, y aún más hoy con el surgimiento potente de múltiples feminismos *otros* que cuestionan todas las formas de opresión y en cómo estas se articulan en/con el capitalismo.

Hablar del feminismo en este continente, exige el reconocimiento de la lucha de las mujeres indígenas, negras, mestizas y campesinas contra su situación de sometimiento desde la Conquista y a través de toda la Colonia; como lo hicieron un amplio número de mujeres negras esclavizadas que al cimarronearse, construyeron sociedades *sui generis* en donde la preocupación nunca fue la acumulación ni el **crecimiento** económico,

* Fundación Universitaria Bautista (Colombia).

sino el **cuidado** de la vida toda a través de prácticas de ayuda mutua y vínculos espirituales, que al igual que el **buen vivir** indígena son anticipaciones de esos otros mundos posibles.

Si bien el feminismo es parte del pensamiento crítico de la Modernidad, diversas expresiones del *feminismo latinoamericano* la cuestionan planteándose un desprendimiento epistémico del conocimiento europeo, para pensarse la compleja estructura de relaciones que se entretienen en la matriz colonial de poder y que hacen necesaria la revisión de las categorías *género* y *patriarcado* en términos del colonialismo (Lugones, 2008). Desde las mujeres negras, indígenas, populares y lesbianas se cuestiona el universal mujer del feminismo liberal moderno —al que designan como occidental, hegemónico, liberal, capitalista, burgués y blanco— ya que las desigualdades entre mujeres, la heteronormatividad, el paradigma del crecimiento económico y el papel del colonialismo en la construcción del género en las Américas no han sido objeto de la reflexión de este feminismo. Desde estas perspectivas más críticas, el feminismo liberal se percibe como una ontología y episteme que refleja la experiencia histórica de los Estados Unidos y Europa, más que del sur continental.

La reconfiguración del feminismo latinoamericano se viene dando desde diversos espacios de mujeres: colectivos que producen arte y reivindican agendas feministas, mujeres lesbianas, grupos que se declaran activistas de un *feminismo «Otro»*. *Feminismos populares*, el *feminismo comunitario* de Bolivia y el de la comunidad Xica en Guatemala, *feminismo autónomo* en varios países de la región, *feminismo negro y/o antirracista*, *feminismo de(s)colonial* (véase **Pensamiento Decolonial**), movimientos sociales por la defensa del territorio y la madre tierra liderados por mujeres negras, indígenas y campesinas. Muchas de estas corrientes van más allá de la crítica a la Modernidad, a la cultura occidental y al desarrollo (véase **Desarrollo – crítica al**), para formular alternativas al contexto de muerte creado por la modernidad patriarcal capitalista (véase **capitalismo**). Consideran indisociable al hecho de ser mujeres la defensa del territorio como lugar para la posibilidad de *ser* y seguir *siendo* mujeres y pueblo (Lozano, B., 2016).

Aunque el *feminismo latinoamericano* ha bebido de fuentes feministas europeas y norteamericanas, tiene contenidos propios que han reconfigurado la teoría feminista problematizando los conceptos: género —categoría en debate—, patriarcado, desarrollo, colonialidad del poder, e incorporando la racialidad a la analítica del poder. Una línea suya cuestiona la noción *género* desde las epistemes amerindias (Marcos,

1995) y afrodescendientes (Lozano, 2016) en franco debate con la visión feminista liberal que interpreta las culturas tradicionales como lugares de mayor opresión para las mujeres, pues propone la occidentalización como vía al empoderamiento de género. Se plantea que el género y la heterosexualidad son históricos y deben entenderse en contexto. Se afirma como indisoluble el entrelazamiento de las múltiples opresiones que se nombra como *interseccionalidad*, *matriz de dominación*, *fusión*, *co-constitución*, *sobrecruzamiento*, *multiplicidad de las opresiones*. *Género*, *clase*, *raza* y *sexualidad* se señalan más, pero por supuesto sin limitarse a estas; desde las mujeres negras e indígenas surgen otras categorías como *historia (memoria larga)*, *territorio* y *derechos colectivos*.

Esta complejidad de expresiones del *feminismo latinoamericano* se plantea una doble crítica: a la Modernidad, y a la subordinación de las mujeres y personas no heterosexuales en el interior de las culturas indígenas y afrodescendientes. Se reconoce el patriarcado como hecho al interior de las culturas prehispánicas, dando origen a conceptos como *patriarcado originario ancestral* (Cabnal, 2012) y *patriarcado de baja intensidad* (Segato, 2014), produciéndose a partir del hecho colonial *un entronque de patriarcados* (Paredes, 2010) y para el caso afrodescendiente un *patriarcado negro-colonial* (Lozano, 2016). Se cuestiona asimismo el esencialismo étnico que deja sin objetar la norma patriarcal y heterosexual que permea la visión cosmogónica de las comunidades por lo que proponen como imperativo despatriarcalizar los legados ancestrales. Se plantea claramente la discusión sobre las desigualdades en el interior de cada cultura, de forma que la construcción del *pluriverso* incluya historias, sujetos y experiencias que trasciendan el universalismo abstracto de la cultura occidental y la visión moderna eurocéntrica.

Los movimientos de mujeres en Latinoamérica siguen transformando sus sociedades desde perspectivas radicales donde lo comunal, lo ambiental y lo espiritual se entretajan de tal forma que avanzan en la descolonización y la despatriarcalización; procesos fundamentales para reaprender a vivir más allá del desarrollo y del paradigma del crecimiento económico, hacia una sociedad decrecentista.

Referencias

- CABNAL, L. (2012), Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. <https://porunavidavivible.files.wordpress>.

- com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf Accedido el 14.11.2016.
- ESPINOSA, Y., GÓMEZ, D. y OCHOA, K. (eds.) (2014), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, Popayán: Universidad del Cauca.
- LOZANO, B. (2016), «Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial». Tesis, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- LUGONES, M. (2008), «Colonialidad y Género», *Tabula Rasa*, 9:73-101.
- MARCOS, S. (1995), «Pensamiento mesoamericano y categorías de género», *La palabra y el hombre*, 95: 5-38.
- PAREDES, J. (2010), *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*. La Paz: El Rebozo/Grietas/Lente Flotante.
- SEGATO, R. (2014), «Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres», en: Y. Espinosa y otras (eds) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, Popayán: Universidad del Cauca.

57. PATRIMONIO COMUNITARIO

Alejandra Sánchez Jiménez*

El patrimonio comunitario es una serie de recursos dotados de intangibilidad y materialidad; la primera se refiere a la capacidad social y la segunda a los recursos materiales que pueden movilizarse para las necesidades colectivas. Por un lado, la capacidad social representa los recursos intangibles que poseen las comunidades y que son dirigidos a través de acciones consensuadas para establecer estrategias que consoliden su bienestar (véase **comunalidad**). Es decir, son los atributos que la comunidad pone en práctica a través de su cosmovisión, como principios de reciprocidad, ayuda mutua y redes de apoyo que conllevan a la cohesión social y el beneficio colectivo (Barkin, et al., 2011). Por otro lado, los recursos materiales comprenden bienes producidos o disponibles en el medio natural en el que la sociedad se encuentra. Estos recursos en su conjunto permiten la reproducción social, no solo en términos económicos, sino todas las dimensiones sociales y ecológicas en las cuales los miembros de la sociedad interactúan.

El concepto de patrimonio comunitario ha sido construido con base en el estudio de procesos de transformación social, económica y ecológica que en las últimas décadas han emprendido comunidades indígenas, rurales y campesinas a través de diversos movimientos para preservar y proteger sus identidades, tradiciones, territorios y estilos de vida; al mismo tiempo que satisfacen sus necesidades y encuentran vías para confrontar el dominio del capital. Bajo la perspectiva del sistema hegemónico, estas comunidades no cuentan con los recursos para generar ningún tipo de transformación, puesto que son catalogadas como per-

* Universidad Autónoma Metropolitana (México).

sonas de alta pobreza o pobreza extrema; sin embargo, han demostrado dar respuestas eficientes a diversas problemáticas, sobre todo de tipo ambiental, haciendo un importante replanteamiento a la lógica capitalista del **crecimiento** ilimitado y exponiendo la existencia de recursos con alto potencial de cambio social, pero que son invisibles bajo el lente capitalista (véase **capitalismo**).

En esencia, el patrimonio comunitario es inexistente para el sistema económico convencional, porque no se trata de recursos que sean validados por el sistema de mercado. La sociedad capitalista tiende a enfocar todo el proceso productivo en la obtención de ganancia, por lo que se ignoran los recursos que no son utilizados o que se pierden en el sistema, por ejemplo el consumo excesivo, los trabajadores improductivos, el producto desperdiciado por la estructura monopólica, el producto no materializado a causa del desempleo, la demanda insuficiente y los costos sociales (O'hara, 2011). Estas nociones constituyen el campo del *excedente potencial* que planteó Paul Baran (1958), revelando la irracionalidad de la acumulación capitalista y un enorme derroche de recursos. En este sentido Baran sostiene que el sistema capitalista no es capaz de desarrollar el excedente económico potencial, siendo esa incapacidad el principal impedimento para un desarrollo adecuado y equitativo para el bienestar de la sociedad.

En cambio, el patrimonio comunitario abre una brecha para visualizar la movilización de los recursos ociosos y mal utilizados en el sistema capitalista y sobre todo, proporciona una base teórica y práctica de una vía para el decrecimiento a través de la gestión de recursos que no se sujetan a la lógica de la acumulación, pero que son capaces de satisfacer diversas necesidades sociales. En este sentido, el patrimonio comunitario va más allá de un excedente, ya que no solo constituye un bien material resultado —o sobrante— del sistema productivo, sino que su comprensión como recurso material adquiere sentido y significado si se considera su dimensión intangible socialmente instituida; en otras palabras, se debe entender bajo una visión de totalidad. A continuación se plantean los elementos fundamentales para identificarlo:

El primer elemento es la comunidad, que se refiere al contexto en el cual se pueden concebir los recursos del patrimonio comunitario. La comunidad es un proyecto de vida que han emprendido sociedades rurales, indígenas y campesinas de América Latina y que hoy día se distinguen por su postura explícita en contra de la lógica del capital —otras racionalidades. En general, poseen cosmovisiones construidas y heredadas de raíces indoamericanas que conforman un complejo sistema de creencias,

valores y costumbres; esto les ha permitido mantener lógicas sociales, económicas y ecológicas distintas al capitalismo y al mismo tiempo establecer mecanismos para interactuar con el sistema dominante fuera de ellas.

Un segundo elemento es el entendimiento de la reproducción social, donde se plantea que para reproducir la vida de la comunidad no solo se requieren los bienes que satisfagan las necesidades fisiológicas de los individuos, sino que también se debe gastar lo producido en las necesidades sociales y ecológicas bajo la toma de decisiones colectivas; en otras palabras, una **dépende** social implícita en el sistema productivo, esto significa que la finalidad de la producción, es la creación de los bienes para el incremento del nivel de vida de la sociedad, donde se fortalecen las dimensiones intangibles de la misma; como la cultura, el ocio, la espiritualidad, el arte y las interacciones sociales que dan cohesión a sus miembros.

El tercer elemento es la lógica de los sistemas productivos, que consideran la totalidad de recursos naturales con los que se dispone, dando como resultado límites de la producción. Esta característica es muy importante, pues rompe con el esquema de crecimiento ilimitado de la acumulación de capital; en contraste, las comunidades no producen más de lo necesario para la reproducción de la vida comunitaria, ya que todo lo que se produce se consume; es decir, no hay sobrantes ni recursos desperdiciados o mal utilizados. Entonces, el fin último no es la ganancia en el sentido capitalista, sino más bien solidaria, donde a través de diversos mecanismos todos los miembros de la comunidad obtienen los bienes indispensables para reproducir sus dimensiones materiales y sociales colectivas.

El último elemento es el papel del trabajo improductivo. En la lógica de la comunidad existen formas de relaciones sociales productivas no basadas en el trabajo asalariado, tales como la producción de autoconsumo y el trabajo voluntario (i.e. *la mano vuelta* y *el tequio*), que se basan en la reciprocidad, la cooperación y la solidaridad; se puede incluir a este rubro el desempeño de cargos bajo diversos sistemas de autogobernanza. Asimismo, las actividades del **cuidado** poseen un rol muy importante; como lo es el trabajo de la mujer, que en los últimos años ha cobrado relevancia a partir de procesos de empoderamiento e innumerables proyectos emprendidos por grupos de mujeres, que han culminado en el incremento del nivel de vida de la comunidad. Estas formas de trabajo no asalariado son generadoras de una gran cantidad de recursos que son necesarios para la reproducción de la vida comunitaria.

Cabe destacar que para movilizar el patrimonio comunitario es necesaria la perspectiva de la propiedad colectiva, ya que permite una

apropiación social de los recursos. Esencialmente, implica retomar el control social en la toma de decisiones, basándose en principios que por lo general no son asociados con la economía, por ejemplo, la reciprocidad y la ayuda mutua; por ello, la apropiación colectiva de bienes representa uno de los pilares sobre los cuales se sostiene la propuesta de las comunidades hacia procesos autonómicos (véase **autonomía**).

Una reflexión final del concepto del patrimonio comunitario es que conlleva a cuestionar la idea del progreso convencional, ya que el uso de los bienes materiales no necesariamente se destina para potenciar el crecimiento de la productividad, sino en las mejoras en la calidad de vida que están definidas en el marco comunitario no individualista; en otras palabras, se articula una visión propia del bienestar dotado de significados sociales y culturales (véase **desarrollo, críticas al**). Es así que el patrimonio comunitario brinda un referente de cómo las comunidades deciden y dirigen sus recursos para guiar el rumbo de sus sociedades, haciendo un replanteamiento de la elección social; es decir, la reproducción de la vida comunitaria, constituye la base para el uso de los recursos sociales y materiales disponibles. Por ello, el patrimonio comunitario constituye un motor para el decrecimiento, toda vez que se desarrollen los mecanismos sociales que conlleven a la apropiación y uso colectivo de los recursos de la sociedad.

Referencias

- BARAN, P. (1958), «Sobre la evolución del excedente económico», *El trimestre económico*, Vol 25, Núm. 100(4)
- BARKIN, D. et al. (2011), «Capacidad social para la gestión del excedente: la construcción de sociedades alternativas», en: Federico Novelo (Coord.) *La UAM ante la Sucesión Presidencial: Propuestas de política económica y social para el nuevo gobierno*. México: Universidad Autónoma Metropolitana
- O'HARA, P. (2011), «Stanfield's Concepts of Social and Political Economy» Introduction to the Special Issue, *Forum for Social Economics*, Vol. 40, No. 1: 1-5.

58. PENSAMIENTO DECOLONIAL

Walter D. Mignolo*

La expresión «pensamiento decolonial» exige definiciones de los dos vocablos, el pensar y lo decolonial. Debido a los límites de esta nota, dejo de lado la reflexión sobre el verbo «pensar» y el sustantivo «pensamiento.» Me concentro en lo «decolonial.» Lo que estoy diciendo y diré a continuación es ya pensar (hacer) y pensamiento (resultado) decolonial. Esto quiere decir que no voy a describir y considerar el pensamiento decolonial como una entidad que voy a describir en un marco discursivo disciplinario (sociológico, filosófico, histórico, antropológico, económico, religioso, etc.), sino que lo haré en el marco discursivo del pensar y del pensamiento decolonial. El pensamiento decolonial no puede existir sin el pensamiento decolonial que lo crea, de la misma manera que la entidad «inconsciente» no podría existir sin el psicoanálisis que lo creó y el psicoanálisis no podría existir sin la entidad «inconsciente» que el psicoanálisis ha creado en el proceso de crearse en el pensar y hacer psicoanalítico.

En este marco, el pensar decolonial tiene, en el planeta, varios y variados momentos de originación y trayectorias locales. Limitándome a las Américas, el pensar decolonial, en su hacer desobediente (desobediente del pensar moderno/colonial y sus variantes postmodernas), se engendra en el mismo momento en el que la invasión Europea de los Pueblos Originarios instala el pensar moderno (teológico)/colonial.

La energía de descontento ante la violencia cognoscitiva y física, genera hacer y pensar decoloniales en la irreverencia del Taky Onkoy, de la *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, y de las rebeliones de Tupac Amaru y Tupac Catari. Se encuentra también en el cimarronaje, en el abandono

* Duke University (Estados Unidos).

de las plantaciones y la formación de palenques, se encuentra en *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery*, se encuentra también al revolución haitiana. Y se encuentra también en pensadores no indígenas y no africanos, como José Carlos Mariátegui y José Martí, cuyo descontento puede encontrarse en la población criolla y mestiza que al independizarse de España y Portugal se entregó a las atracciones de Francia y de Inglaterra y en la creciente intervención de Estados Unidos en el Caribe y América del Sur.

Esto lo podemos decir hoy, en retrospectiva, después que Anibal Quijano (1992) introdujo el concepto de «colonialidad» para nombrar las injusticias que se comenten en nombre de la modernidad, la civilización y el progreso. Y nos propuso la «reconstitución epistemológica» como horizonte decolonial: esto es, la decolonialidad. Las consecuencias de la colonialidad y sus efectos destructivos, oculto bajo la retórica de la modernidad, provoca la decolonialidad en un doble sentido: los hacer decoloniales que confrontan los haceres destructivos coloniales y la reconstitución epistemológica que confronta los discursos a través de los cuales se tiende el manto de promesas y beneficios cobijados en la imagen de «modernidad».

¿Qué nos propuso Quijano al introducir, por un lado, el concepto de «colonialidad» y por otro «la reconstitución epistemológica» confrontando la totalidad moderno/colonial del conocimiento? Nos propuso trabajar hacia la revolución epistemológica planetaria. La totalidad epistémica que subyace al patrón colonial de poder se describe generalmente con el vocablo de «eurocentrismo». Quijano ha puntualizado que eurocentrismo no es una cuestión geográfica sino una cuestión epistémica, lo cual debe comprenderse en relación a la necesidad de reconstituciones epistémicas de todo tipo, puesto que el eurocentrismo toca todas las dimensiones cotidianas.

Eurocentrismo significa pensamiento y conocimiento moderno/colonial y es el resultado del pensamiento moderno/colonial. Eurocentrismo y pensamiento moderno/colonial fueron constituidos y se mantienen mediante tres agencias básicas: 1) las lenguas europeas moderno/coloniales (italiano, castellano, portugués, francés, inglés y alemán), fundadas en el griego y el latín, las cuales despojaron a otras lenguas de su capacidad epistémica; 2) actores que operan en esas lenguas y son entrenados y entrenadas para mantener el privilegio lingüístico/epistémico, a lo cual se añaden el arte y la literatura, si bien con posterioridad a la ilustración artistas y escritores tienden a la disidencia, pero la disidencia en el interior del patrón colonial de poder y de la totalidad del conocimiento

eurocentrado; 3) instituciones en las que se asentó y se asienta la creación, gestión, distribución y formación de futuros actores: la universidad y el museo son dos instituciones básicas en la administración y colonialidad del conocer y del conocimiento.

La reconstitución epistemológica implica revolución epistemológica y ella no puede realizarse sin cuestionar el mismo concepto de «conocimiento» y de «pensamiento» que rige las formas de conocer, sus reglas y sus conocimientos en y para la civilización occidental. Mientras que tanto reglas y resultados son válidos para la civilización occidental, no lo son para las civilizaciones occidentales coexistentes, en las cuales la civilización occidental (mediante sus agentes estatales, financieros, militares, educativos, diplomáticos, religiosos) intervino. La reconstitución epistemológica implica comenzar en y desde otros lugares, otras lenguas y sus correspondientes conceptualizaciones, de hacer y praxis no-(civilización) occidental.

Leanne Simpson, académica, escritora, intelectual y activista Michi Saagiig Nishnaabeg relata una conversación entre ella misma, Robin Green-ba (persona mayor de la etnia nishnaabeg) y un científico del *Center for Environmental Resources* en Winnipeg. En la ocasión, las tres personas dictaban un curso sobre «Desarrollo sostenible». Leanne le preguntó a Robin Green-ba si existe un tal concepto en el pensamiento nishnaabeg. Robin Green-ba respondió por la negativa y explicó a la clase que había escuchado decir al científico que «desarrollo sostenible» es una idea al revés, puesto que lo que propone es exactamente lo opuesto al pensamiento nishnaabeg. Continuó explicando que, en el pensar nishnaabeg, sostiene que es necesario extraer lo mínimo necesario de nuestra Madre Tierra y dar lo máximo posible para promover sustentabilidad y así también promover fundamentalmente *mino bimaadiwizin* (Simpson, 2013, 141-143). Agrego a lo dicho enfatizando la necesidad de autocontrol de los seres humanos para que *el vivir genera y regenera el vivir*.

La palabra clave es *mino-bimaadiwizin*, la cual traducida al kichwa ecuatoriano sería *Sumak Kawsay* (véase **Buen Vivir**) y al aymara boliviano sería *Suma Qamaña* (Huanacuni Mamani, 2015, 61-80). Y podría continuar la traducción a muchas otras lenguas indígenas del continente, refiriéndome al trabajo ya realizado por Fernando Huanacuni Mamani, quien nos muestra que la variada gama de vocablos y concepciones semejantes a las aquí mencionadas. La variedad de vocablos corresponde a cosmologías semejantes en las ajenas a la concepción occidental de *economía* en la cual están atrapados todos los debates desde el desarrollo (véase **Desarrollo-crítica del**) y el subdesarrollo, al postdesarrollo y el

decrecimiento (Mignolo, 2016). Estos debates están enmarcados en la cosmología que sostienen a la civilización occidental. En esta el concepto griego de *oykos*, semejante al concepto de *ayllu* en las civilizaciones de los Andes Suramericanos.

El pensar decolonial (que significa pensar a partir de las emociones y los sentires que producen las heridas coloniales) comienza por desengancharse de la colonialidad del saber y del consecuente control de las subjetividades. El ejercicio de la desobediencia depende de las historias locales de quienes desobedecen. La historia local de Leanne Simpson es muy distinta a la de Anibal Quijano (Segato, 2015, 13-42). No obstante, la desobediencia epistémica es en ambos casos pensar decolonial y el resultado pensamiento decolonial.

En ambos casos se desobedecen las expectativas moderno/coloniales que gestionan nuestras subjetividades. La colonialidad del saber nos *sujeta* y nos conforma como *sujetos* coloniales mediante las instituciones y las lenguas en la que la colonialidad del saber trabaja. La reconstitución epistemológica implica habitar y restaurar saberes demonizados o devaluados en todas aquellas lenguas distintas a las seis lenguas europeas imperiales en la que se constituyó el patrón colonial de poder.

No hay ni puede esperarse una lista canónica de saberes a habitar y restaurar: ello depende de cada una y cada uno en **comunalidad** con gentes con las que compartimos la sanación y revolución epistémica decolonial. Esto no puede hacerse mediante políticas públicas disciplinarias sino que requieren constante indisciplina y desobediencias constructivas de reexistencia comunal. Puesto que no hay ni puede haber diseños globales decoloniales como lo son los diseños imperiales (hoy en conflictivo litigio contestados por la desoccidentalización liderada por China y Rusia), el pensar decolonial se gesta en la diversidad de memorial y civilizatoria en sus respectivas lenguas y memorias corporales y sensoriales que han sido tocadas por la occidentalización. La decolonialidad, como conjunto de pensares y haceres decoloniales, es necesariamente pluriversal. Metafóricamente podríamos decir que el pensar y hacer decolonial consisten en la energía «rizomática decolonial» paralela e irreductible a la «rizomática postmoderna» (Deleuze y Guatari).

Referencias

- HUANACUNI MAMANI, F. (2015) *Bien Vivir/Buen Vivir. Filosofía, Políticas, Estrategias y Experiencias de los Pueblos Ancestrales*. Lima: Instituto International de Integración (6ª edición).

- MIGNOLO, W. D. (2016), «Sustainable Development or Sustainable Economies? Ideas Towards Living in Harmony and Plenitude», *Dialogue of Civilization Web Page*, <https://doc-research.org/wp-content/uploads/2016/10/Mignolo-Final-Text-Rhodes-Forum.pdf> (accessed March 18, 2018).
- SEGATO, R. L. (2014), «La perspectiva de la colonialidad del poder», en Palermo, Z. y Quintero, P. (Comp) *Anibal Quijano. Textos de Fundación*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- QUIJANO, A. (1992), «Colonialidad y modernidad/racionalidad», *Perú Indígena* 13 (29): 11-20.
- SIMPSON, L. (2013), *Dancing on Our Turtles Back. Stories of Nishnaabeg Re-Creatio and New Emergence*. Winnipeg: Arbeiter Ring Publishing



59. PRODUCCIÓN NEGUENTRÓPICA

Enrique Leff*

El concepto de *producción neguentrópica* sintetiza el marco general de una teoría económica y de prácticas sociales alternativas para habitar el planeta en la inmanencia de la vida; conduce a repensar la sustentabilidad de la vida desde las condiciones termodinámicas, ecológicas, simbólicas y culturales de los territorios de los Pueblos de la Tierra. Siguiendo a Erwin Schrödinger, habremos de entender la neg-entropía como la organización de la vida que ocurre al transformar la **entropía** negativa procedente de la luz solar. La producción neguentrópica puede concebirse así como el proceso a través del cual la naturaleza crea, organiza, mantiene y complejiza continuamente la evolución creativa de la vida en el planeta, sobre la base de la transformación de la energía radiante del sol en biomasa mediante la fotosíntesis, como fuente principal de la vida. A nivel de los ecosistemas y de la biosfera, la organización creciente y la evolución de la vida tiene como contraparte la degradación entrópica de su entorno. Se mantiene así un equilibrio en la biosfera entre productividad neguentrópica y degradación entrópica. Este equilibrio se rompe al degradarse las estructuras de la vida terrestre —de la geosfera, la ecosfera y la atmósfera— por la apropiación económica de la naturaleza (Georgescu-Roegen 1971; Leff 2004, cap. 4). Este concepto remite al concepto de productividad ecotecnológica (Leff 1975, 1986). El concepto de neguentropía reafirma la potencialidad de la vida en la biosfera frente al proceso económico que transforma toda la materia y la energía del planeta en energía degradada, y finalmente en material no reciclable y calor irreversible.

La producción neguentrópica se contrapone al paradigma económico dominante, fundado en la visión mecanicista de la productividad

* Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM (México).



del capital, el trabajo y la tecnología, externalizando y negando las condiciones ecológicas y culturales de la sustentabilidad de la vida, provocando en consecuencia la crisis ambiental planetaria. La naturaleza objetivada alimenta a la megamaquinaria de la economía global para la producción de mercancías que generan en su transformación polución y calor, siguiendo la ley de la entropía. Este proceso de destrucción de la trama ecológica y degradación de la materia y energía en el metabolismo de la biosfera, manifiesto en los procesos de deforestación, desertificación, erosión de la biodiversidad y cambio climático, destina la muerte entrópica del planeta.

El concepto de producción neguentrópica viene a cuestionar el principio de la ineluctable *degradación entrópica de la naturaleza inducida por el proceso económico*, que está en la base de la racionalidad económica prevaleciente. El proceso económico, fundado en la racionalidad de la modernidad, es la mayor fuerza transformadora de sistema de soporte de vida del planeta. La producción económica es el proceso por el cual el mundo globalizado moviliza el metabolismo de la biosfera al transformar la materia y energía de la naturaleza en mercancías. El modo de producción capitalista es la estructura dominante mediante la cual se establecen las condiciones materiales de existencia de la humanidad, degradando la compleja organización termodinámica de la biosfera y la sustentabilidad de la vida (véase **Capitalismo**).

La economía convencional es incapaz de revertir la insustentabilidad de la producción y transitar hacia un modo sustentable de producción por medio de la internalización de las «externalidades ambientales» —la desestructuración del sistema ecológico, la contaminación, la erosión de la biodiversidad, la emisión de gases de efecto invernadero, el cambio climático y la mercantilización de los bienes y servicios ambientales. El proceso económico no puede alcanzar un «estado estacionario» (véase **economía del estado estacionario**) ajustando el comportamiento económico a las condiciones ecológicas que requiere la reproducción de la naturaleza. La economía instaurada en el Sistema-mundo no puede decrecer sin antes desconstruir la estructura del modo de producción que induce un proceso de crecimiento «sin límites» (véase **Crecimiento**).

La «**bioeconomía**» propuesta por Nicholas Georgescu-Roegen (1971) confrontó la incontrovertible autodestrucción de las bases ecológicas de sustentabilidad del proceso económico al inducir un creciente consumo destructivo de la naturaleza de la cual se alimenta, generando en consecuencia un proceso ineluctable de degradación entrópica. Pero de esta perspectiva crítica no derivó un paradigma económico fundado en

los potenciales neguentrónicos y en las condiciones ecológicas de una producción sustentable.

El paradigma de productividad eco-tecnológica-cultural se construye sobre los principios de una racionalidad ambiental alternativa (Leff, 2004). En esta concepción, el concepto de *ambiente* emerge, más allá de la exterioridad de la racionalidad económica, como la otredad del *logocentrismo* de la ciencia, como un paradigma productivo alternativo. Más allá de la ontología de lo Uno y lo Universal que se instaura en el Logos originario; desde otro lugar que la ontología del valor económico de la racionalidad dominante, el concepto de ambiente se abre hacia una ontología de la diversidad y una ética de la otredad. Estos principios guían al ecomarxismo, a la economía ecológica y a la **ecología política** en la construcción de un modo alternativo de producción, basado en los potenciales neguentrónicos de la biosfera; en la conservación y el rediseño de las condiciones sociales y ecológicas del proceso de producción y de las prácticas humanas en sus modos de habitar el planeta, de apropiación y transformación de la naturaleza.

La cuestión última de la productividad neguentrónica es la sustentabilidad de la vida. Empero, emerge la pregunta: ¿es posible una economía sustentable; un proceso económico fundado en las fuerzas creativas de la naturaleza; una racionalidad económica construida sobre los potenciales ecológicos del planeta Tierra; una economía que reconozca las condiciones de la vida humana y de la diversidad cultural? Esto implica la deconstrucción de la economía establecida y la construcción de una nueva racionalidad productiva: de un paradigma de productividad eco-tecnológico-cultural —o *productividad neguentrónica*— guiado por los principios de una racionalidad ambiental (Leff 2004, 2014).

La sustentabilidad de la vida, el eje central de la visión decrecentista, emerge así en el horizonte de otros mundos posibles, si tan solo fuéramos capaces de desencadenar la potencialidad de la vida que ha sido sometida por la racionalidad *anti natura* que moviliza las fuerzas entropizantes por la geopolítica del «desarrollo sostenible» (véase **Desarrollo- críticas al**). La sustentabilidad es el resultado del interjuego de los procesos neguentrónico/entrópicos movilizados por diferentes seres culturales en sus modos de construir y habitar sus territorios de vida. La construcción de un futuro sustentable llama a comprender los potenciales ecológicos y las estrategias epistemológicas y sociales que requiere la construcción de un modo de producción alternativo, fundado en los *potenciales neguentrónicos de la vida*; un modo de producción basado en las condiciones ecológicas de la biosfera y en las

condiciones culturales de la existencia humana. Ello implica repensar la productividad desde una ontología de la vida: desde la *physis* de los griegos hasta la neguentropía del proceso de fotosíntesis y de la bio-termodinámica de la vida.

Este paradigma neguentrópico está construido sobre la articulación de tres órdenes de productividad: ecológica, tecnológica y cultural. La productividad ecológica está basada en el potencial ecológico de los diferentes ecosistemas. La investigación ecológica ha mostrado que los ecosistemas más productivos del trópico cálido-húmedo producen biomasa a tasas naturales anuales de hasta 8%. Este potencial ecológico puede incrementarse a través de investigaciones científicas, así como la innovación de tecnologías ecológicas y prácticas culturales —como los procesos fotosintéticos de alta eficiencia, el manejo de la sucesión secundaria y la regeneración selectiva de especies valiosas; de los cultivos múltiples, los sistemas agroecológicos y agroforestales— para definir y guiar la producción de valores de uso culturales y la productividad tecno-ecológica de los procesos productivos (Leff, 1994).

Este paradigma alternativo de producción, fundado en las condiciones ecológicas de los territorios, se construye desde los sentidos existenciales y las prácticas de vida forjadas en los imaginarios culturales de los Pueblos de la Tierra. Los espacios idóneos para desplegar esta estrategia de *producción neguentrópica* son las áreas rurales del mundo habitadas por las comunidades indígenas y campesinas que, en sus luchas en la defensa de sus identidades y sus territorios de vida, en-actúan esta perspectiva teórica a través de sus luchas autonómicas, sus prácticas tradicionales y sus procesos de **resistencia**.

Este concepto de producción sustentable resuena en las luchas y movimientos sociales por la re-apropiación del patrimonio bio-cultural de los Pueblos de la Tierra, tales como los derechos culturales de las comunidades afro-descendientes del Pacífico colombiano; la lucha de los *seringueiros* en la Amazonia de Brasil y el establecimiento de sus *reservas extractivistas* como una estrategia de vida sustentable; el *sumak kawsay* (véase **buen vivir**) de los pueblos andinos; los «caracoles» de los zapatistas en México, y los imaginarios de sustentabilidad de tantos otros pueblos tradicionales, como los mapuche y los guaraní de América del Sur o los *seri* o *comca'ac* del norte árido de México. Los agentes privilegiados de la construcción de *sociedades neguentrópicas* son los Pueblos de la Tierra, a través de sus «derechos de ser-en-el-mundo»; en la reinención de los modos sustentables de habitar el planeta conforme con las condiciones de la vida.

Referencias

- GEORGESCU-ROEGEN, N. (1971), *The entropy law and the economic process*, Cambridge: Harvard University Press.
- LEFF, E. (1975), «Hacia un proyecto de ecodesarrollo», *Comercio exterior*, Enero 1975.
- (1986), *Ecología y capital. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*, México: Siglo XXI Editores.
- (2004), *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*, México: Siglo XXI Editores.
- (2014), *La apuesta por la vida. Imaginarios sociales e imaginación sociológica en los territorios ambientales del sur*, México: Siglo XXI Editores.

60. PROYECTOS DE VIDA

Mario Blaser*

El concepto de «Proyectos de vida» se inspira en el contraste que hacen intelectuales Yshiro del Paraguay entre la idea de una «buena vida moderna» que les ofrecen los «Proyectos de desarrollo» y sus propias nociones de **buen vivir** que emergen de sus experiencias en *sus propios lugares* (Blaser, 2013). La diferencia fundamental entre estas concepciones es sus respectivas orientaciones. Mientras que el Desarrollo se orienta a extender su propia visión de una buena vida (basada en la premisa de que lo «humano» tiene primacía sobre todo lo demás) como si fuera universalmente válida; los proyectos de vida Yshiro no solo son agudamente conscientes de la especificidad de las versiones de buen vivir que encarnan, sino que ven como fundamental para la sobrevivencia en general no imponerse sobre otras versiones del buen vivir. Así, los Proyectos de vida están orientados a sostener la heterogeneidad de posibles versiones de buen vivir. Al trazar esta distinción entre orientaciones, los intelectuales Yshiro dan indicios de una posibilidad política emergente que se contrapone a la intención implícita del **Desarrollo** de generar «Un Mundo» (Sachs, 1992). En otras palabras, los intelectuales Yshiro dirigen nuestra atención hacia el pluriverso.

Tomado en préstamo de los Yshiro, el término «Proyectos de vida» es un concepto que busca contribuir a la realización del pluriverso por medio de hacer visibles y plausibles las prácticas de buen vivir de los varios colectivos emplazados que existen en el planeta. Los colectivos emplazados pueden ser a veces asociados con «Pueblos Indígenas» pero los términos no son sinónimos. Los colectivos emplazados no son lo mismo

* Memorial University of Newfoundland and Labrador (Canadá).

que «comunidades que comparten una cultura» y que viven en «lugares naturales» (territorios); los colectivos emplazados son más bien ensambles muy específicos de entidades humanas y no humanas que constituyen los lugares en sí mismos. En este sentido, un cambio de lugar implica necesariamente que el colectivo ya no es el mismo, es otro. Un colectivo emplazado puede ser descrito como una red de *personas* humanas y no humanas —es decir, de entidades con los atributos de su propia dignidad, voluntad y propósito— que están enmarañadas unas con otras por medio de lazos sociales y aún familiares. Así, no es raro escuchar voceros de los colectivos emplazados referirse a ríos, montañas, bosques o animales con los términos de *abuel@s*, *herman@s*, *dueñ@*, o términos similares. Estos términos no son metafóricos ni se refieren a «creencias», sino que reflejan como aquello que para el Desarrollo son territorios compuestos de «recursos naturales» y «población», para los Proyectos de vida son complejos ensamblajes relacionales de humanos y no humanos.

Esta forma de concebir las entidades que componen un colectivo emplazado se basa en una serie de supuestos, a menudo explicitados en narrativas de origen y en ceremonias, que son compartidas por varias tradiciones de pensamiento en América (Cajete, 2000):

- La existencia implica el despliegue de una fuerza o principio creativo (la historia de la vida) que es inaprehensible en toda su magnitud;
- Todas las entidades existentes son formadas en este despliegue;
- Por medio de sus configuraciones específicas, sus formas de existir, y sus relaciones recíprocas, las entidades existentes contribuyen al despliegue de la historia de la vida;
- Interferir descuidadamente en las trayectorias vitales de otras entidades, abusar de las relaciones que sostienen el despliegue de la historia de la vida (por ejemplo, cuando una entidad como los humanos trata a otras entidades como si lo único que importa son sus propios deseos sin tomar en cuenta lo que esas otras entidades requieren), invariablemente tiene consecuencias sobre la calidad de la historia de la vida en general.

Estos supuestos hablan de la relacionalidad y la interdependencia que generan a los colectivos emplazados e implican que es muy difícil privilegiar las necesidades de algunos de sus componentes (usualmente los humanos, o algunos de ellos) a expensas de las necesidades de otros componentes, sin arriesgar que el colectivo entero se deshaga. Por ejemplo, desde la perspectiva de un colectivo emplazado recibir una oferta de

«compensación» por la construcción de una represa que va a destruir un río se puede sentir como si alguien viniera y te dijera «vamos a matar a tu abuelo, pero no te preocupes te compensaremos, solo tienes que decirnos cuanto sería el equivalente en dinero a la comida que él te proveería, y las horas de entretenimiento que compartirías con él,» y asumir luego que con esta compensación tu estarás perfecto. Es por esto que los Proyectos de vida que emergen de los colectivos emplazados están a menudo a contrapelo de las presuposiciones del Desarrollo acerca de la primacía de lo humano y la universalidad de su visión de qué es una buena vida. De hecho, dado la heterogeneidad que les es inherente, los Proyectos de vida son la antítesis del universo; los Proyectos de vida contribuyen a la realización de un pluriverso, o, parafraseando a los zapatistas, de «un mundo donde caben muchos mundos».

El pluriverso puede ser así entendido como la propuesta política emergente de los colectivos emplazados ¡Una propuesta que es muy necesaria cuando se enfrenta una crisis planetaria como la que es evocada con el rótulo de *Antropoceno!* El Antropoceno es a menudo presentado como un efecto colateral del **Desarrollo**, el resultado de «la humanidad» actuando sin pleno conocimiento de las consecuencias de sus acciones. Esto implica que más y mejor conocimiento es la forma de resolver la crisis. De ahí los esfuerzos de integrar las Ciencias Naturales y Sociales en programas como el Proyecto de la Gobernanza del Sistema Terrestre. Sin embargo si aplicamos a las relaciones entre diferentes colectivos (emplazados o no) las presunciones de los colectivos emplazados acerca de las relaciones apropiadas entre entidades, el Antropoceno se ve diferente. A través de este cristal, el Antropoceno se ve como el resultado de una práctica (el Desarrollo) que se concibe a sí misma como universalmente válida y que por tanto no tiene ninguna consideración por la existencia de los colectivos emplazados. A través de este cristal, las soluciones propuestas desde el sentido común dominante al problema de Antropoceno aparecen tan universalistas y desconsideradas con los colectivos emplazados como con el Desarrollo; este punto se hace evidente en la proliferación de conflictos entre grandes proyectos de «energía verde» (solar o eólica) y comunidades locales (véase **Transición energética**).

Entonces, más que soluciones universales (o universalistas), lo que la crisis actual demanda es la proliferación irrestricta de la heterogeneidad de prácticas de buen vivir asociadas con los colectivos emplazados (véase **Transición Civilizatoria**). Algo de esto es lo que persiguen muchos campesinos y pueblos indígenas y afrodescendientes quienes, no siempre sin contradicciones, están comprometidos en realizar sus Proyectos de

vida. En el rechazo a proponer soluciones universales, los Proyectos de vida señalan la paradoja de que la tarea común de realizar el pluriverso requiera que los colectivos emplazados encuentren sus propias formas de «andar juntos en la diferencia» con los otros colectivos con quienes están enmarañados (Verran, 2013).

Referencias

- BLASER, M. (2013), *Un relato de la globalización desde el Chaco*, Popayan: Editorial Universidad del Cauca.
- CAJETE, G. (2000), *Native science: Natural laws of interdependence*, New Mexico: Clear Light Publishing.
- SACHS, W. (1992) «Un Mundo», en W. Sachs (ed.) *Diccionario del Desarrollo*, Peru: PRATEC.
- VERRAN, H. (2013), «Engagements between disparate knowledge traditions: Toward doing difference generatively and in good faith», in L. Green (ed.) *Contested ecologies: Dialogues in the South on nature and knowledge*. Cape Town: HSRC Press.

61. REXISTENCIA

Enrique Leff*

Existencia fue la manera en que Heidegger nombró el particular modo de ser del *Dasein*, del modo en que el ser humano comprende, significa y construye su mundo de vida. La ontología existencial vino a controvertir el modo de pensar el ser de las cosas que desde el Logos de los griegos condujo la historia de la metafísica hacia la objetivación y racionalización de todos los entes, incluido al ser humano, y a sus modos de subjetivación. Esta historia, guiada por la ontología del Ser y de lo Uno, derivó en la era de la modernidad en la globalización del régimen ontológico del valor económico y del poder tecnológico que gobierna los destinos de la humanidad y del planeta. Bajo su égida, desde la conquista de «Las Indias», hasta nuestros días, el dominio de la racionalidad tecnoeconómica se ha expandido por el planeta colonizando y subyugando —cuando no exterminando— a las diversas culturas que co-evolucionaron en la biosfera en una diversidad de modos culturales de la existencia humana, para instaurar el modo de producción hegemónico del capital, que induce un proceso de **crecimiento** sin límites, que degrada la vida en el planeta Tierra.

En tiempos recientes, desde la irrupción de la crisis ambiental y la emergencia de los nuevos derechos culturales (notoriamente a partir de 1992), los Pueblos de la Tierra reclaman sus derechos a la autonomía, a sus identidades ancestrales, a sus prácticas tradicionales, a su patrimonio biocultural, a sus modos de ser-en-el-mundo (véase **Autonomía en América Latina** y **Patrimonio Comunitario**). A la vuelta del Tercer Milenio se configura el campo de la **ecología política** como el espacio de

* Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM (México).

actuación de las sociedades tradicionales que han resistido a lo largo de más de 500 años el embate del proceso de modernización a sus modos de territorialización de la vida.

Hoy, los Pueblos de la Tierra no solo reclaman el reconocimiento a sus modos ancestrales de vida, sino que demandan su derecho de ser: a reinventar sus identidades, a resignificar sus mundos de la vida en una reflexión sobre sus condiciones de existencia. Los Pueblos de la Tierra ya no solo resisten, sino *resisten*: han entrado en un proceso de emancipación que, reclamando sus modos de «vivir bien», se reinsertan en la inmanencia de la vida y en el metabolismo (véase **metabolismo social**) ecológico de la biosfera. Si la ecología política ha definido su campo como el de la distribución desigual de los costos ecológicos y de las luchas de resistencia por la **justicia ambiental**, hoy el movimiento socioambiental ha abierto un nuevo espacio de significación y actuación: la ontología política. La ontología política que emerge desde la ecología política se refiere a la politización de las demandas de los pueblos que reivindican el derecho a reconstruir sus mundos de vida desde sus ontologías existenciales, a reinventar sus modos de ser-en-el-mundo.

Los movimientos sociopolíticos de resistencia ponen en acto un proceso de deconstrucción práctica de la racionalidad económica hegemónica que impulsa el crecimiento insustentable; en consecuencia enactúa un proceso de decrecimiento de la economía global a través de los procesos de resistencia al proceso expansionista del capital y al construir otros modos alternativos de producción fundados en una racionalidad ambiental (Leff, 2008). En el campo de la ontología política se confrontan las estrategias de poder en la construcción de la sustentabilidad posible de la vida humana en el planeta Tierra. La ontología política es el campo en el que se legitiman otros modos de ser en la construcción de otros mundos posibles. Desde las diferentes ontologías existenciales se enactúa de manera diferenciada el metabolismo de diversos territorios de vida que se conjugan en la dinámica global de la biosfera, que a su vez afecta las condiciones existenciales de cada pueblo, de cada comunidad, región y nación. La apertura del proceso de modernización hacia otros modos de habitar el planeta confronta el cerco del poder hegemónico de la globalización económica que destina la muerte entrópica del planeta y abre la historia hacia la posibilidad de construir sociedades neguentrópicas en un mundo sustentable (Véase **Producción neguentrópica**).

El concepto de *resistencia* (Porto Gonçalves, 2002; Leff, 2014; Porto y Leff, 2016) viene así a confrontar el «fin de la historia» marcado por la reflexividad de la modernidad sobre sus propios ejes de racionalidad.

Al reconocer los «derechos de ser», la ontología política no solo enactúa las estrategias de poder por la reapropiación del patrimonio biocultural de los Pueblos de la Tierra y la legitimación de los modos alternativos de ser-en-el-mundo. Al hacerlo, abre la historia hacia una dinámica contrahegemónica, hacia la construcción de un mundo fundado en una ontología de la vida. Más allá de la dialéctica de la historia marcada por la contradicción entre el capital y el trabajo, más allá de la destinación de la humanidad y del planeta marcada por una ineluctable «Verdad del Ser» (Heidegger), o una irreversible degradación entrópica del planeta, la ontología política se funda en una ontología de la vida, refundando la historia en una ontología de la diversidad biocultural, en una política de la diferencia y una ética de la otredad.

Los procesos sociopolíticos de resistencia abren la historia a través de un *diálogo de saberes*, entendido como el encuentro conflictivo y solidario —de las sinergias, las alianzas y la confrontación— entre regímenes ontológicos y seres culturales diferenciados por sus propias ontologías existenciales, por sus modos de significar sus mundos y de construir sus territorios de vida. En este sentido, la vida no solo resiste al destino ontológico de la historia de la metafísica, sino que *resiste* —abre nuevos horizontes de vida— desde la inmanencia de la vida: desde la potencia neguentrópica del orden biotermodinámico y la pulsión creativa de la vida.

Referencias

- LEFF, E. (2010), «Decrecimiento o deconstrucción de la economía», en *Discursos sustentables*, México: Siglo XXI Editores.
- (2014) *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del Sur*, México: Siglo XXI Editores.
- PORTO GONÇALVES, C.W. (2002), «Latifundios genéticos y existencia indígena», *Revista Chiapas*, 14: 7-30.
- (2004,) *Geografando nos Varadouros do Mundo*, Brasilia: IBAMA (Prefacio de Enrique Leff).
- PORTO-GONÇALVES, C.W. y E. LEFF, (2015), «Political Ecology in Latin America: the social reappropriation of nature, the reinvention of territories and the construction of an environmental rationality», dossier temático «Pensamento Ambiental Latino-americano: movimentos sociais e territórios de vida», *Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente* 35.

62. TRANSICIÓN ENERGÉTICA (ENERGÍAS RENOVABLES)

Sofía Ávila-Calero y Alevgul H. Sorman*

El término «transición energética» hace referencia a los cambios estructurales y de largo plazo que ocurren dentro de un sistema energético; ya sea a escala local, regional o global. Una transición energética involucra cambios en el tipo de fuentes primarias aprovechadas, en las tecnologías de conversión utilizadas, así como en los patrones de suministro dentro de una sociedad dada (Smil, 2010). Desde el punto de vista de la economía ecológica, las «grandes» transiciones energéticas de la historia humana han sido parte de transformaciones más amplias, y permiten explicar los saltos que se han dado entre un régimen sociometabólico y otro (ver: **metabolismo societal**). Por su parte, el lente de la **ecología política** nos permite analizar estas transiciones como procesos socio-materiales en donde instituciones, infraestructuras y recursos son disputados por distintos grupos que defienden proyectos político-económicos divergentes.

El paso de las sociedades agrícolas (basadas en el aprovechamiento de biomasa) a las sociedades industriales (basadas en la explotación de energías fósiles) representa el ejemplo paradigmático de una transición energética de largo alcance, y su estudio representa el punto de partida para contextualizar los actuales debates por una transición hacia las energías renovables.

Las sociedades agrícolas (pre-industriales) son caracterizadas como regímenes basados en los flujos de energía solar, la cual era aprovechada a través de la biomasa (producción de alimentos, madera y fibras) y, de manera secundaria, de los flujos intermitentes de viento y corrientes de agua. Estos insumos permitieron reproducir la fuerza física de humanos y animales, los mismos que representaron el factor de trabajo principal.

* Sofía Ávila-Calero (Universitat Autònoma de Barcelona) y Alevgul Sorman (Basque Centre for Climate Change).

La provisión energética se desarrolló así bajo esquemas locales descentralizados, en donde la productividad y capacidad de expansión estaba directamente relacionada con la calidad y cantidad de tierras disponibles. El surgimiento y desarrollo de la sociedad industrial en la Europa de finales del siglo XVIII se explica como el resultado del aprovechamiento de los stocks subterráneos de recursos fósiles (primero con el carbón, y posteriormente con el petróleo y el gas), así como de los recursos minerales (hierro, cobre y aluminio); los cuales permitieron el emplazamiento de nuevas tecnologías de conversión y maquinarias. En contraste con el sistema energético de las sociedades agrícolas, la provisión de energía en las sociedades industriales se desenvuelve a partir de sistemas centralizados, en donde los recursos son extraídos en puntos geográficos concretos y, posteriormente distribuidos a través de distintas infraestructuras.

La sustitución de la biomasa por los stocks fósiles como fuente primaria de energía tiene dos implicaciones fundamentales. En primera instancia, facilita una «emancipación» parcial a la dependencia de la tierra, generando una separación progresiva de los espacios de producción y consumo entre los núcleos rurales y urbanos, así como entre las periferias y los centros del sistema (véase: **fronteras de mercancías**). En segundo lugar, la alta densidad energética de los recursos fósiles permitió un incremento sin precedentes del consumo energético, aumentando la productividad material y el **crecimiento** económico de las sociedades modernas. Estos procesos sostienen y explican la consolidación del **capitalismo**, así como el imaginario del **desarrollo** y bienestar material al cual se asocia.

En la época contemporánea, el régimen sociometabólico industrial y los procesos de globalización que se han desplegado a partir de la extracción y quema de recursos fósiles, enfrentan crecientes limitantes. En términos biofísicos, el declive progresivo de los recursos fósiles de mayor calidad, accesibilidad y rentabilidad representan una problemática concreta para la reproducción y expansión del régimen industrial (véase: **cénit del petróleo**). En términos ambientales, el aumento histórico en el nivel de emisiones de gases de efecto invernadero y la consecuente problemática del **cambio climático**, supone una limitante ambiental no solo para el mantenimiento del sistema económico actual sino, sobre todo, para la reproducción de la vida en la Tierra. Tal horizonte ha abierto así la necesidad de impulsar una transición energética que supere la dependencia a la extracción y quema de recursos fósiles, al tiempo que reduzca la emisión de carbono y otros gases a la atmósfera.

En los debates actuales sobre la transición «postpetrolera», la apuesta por las energías renovables ha adquirido un papel protagónico. Sin em-

bargo, hay todavía una amplia discusión a la hora de definir las formas en que nuestras sociedades extraerán, transformarán, distribuirán y consumirán estos recursos alternativos. Una transición hacia el aprovechamiento y consumo de energías renovables puede verse como un mero cambio tecnológico que daría vuelta al engranaje del «crecimiento verde» (*proyecto eco-modernista*), o bien, como el impulso para reconfigurar el régimen sociometabólico en su conjunto (*proyecto decrecentista*). Hasta ahora, esfuerzos científicos y debates políticos dominantes se inclinan a la primera postura; asumiendo que el desarrollo de más y mejores tecnologías, así como el emplazamiento de mega-infraestructuras permitirán continuar satisfaciendo las demandas energéticas actuales. Por lo general, estos debates parten del supuesto de que los patrones de producción y consumo permanecerán constantes y se incrementarán en las próximas décadas, asumiendo que las renovables pueden mantener el crecimiento económico experimentado bajo el consumo de energías fósiles.

Desde la perspectiva del decrecimiento, el proyecto eco-modernista resulta cuestionable en al menos tres dimensiones: 1) Los recursos renovables (flujos de sol, viento y agua) se encuentran dispersos en términos espaciales, tienen una naturaleza intermitente, y su densidad energética es considerablemente menor que la de las fuentes fósiles (Smil, 2010). Esto significa que, si bien los recursos renovables son en principio infinitos, existen una serie de límites biofísicos para su aprovechamiento y consumo a escala industrial (Huber & McCarthy, 2017). 2) Las altas demandas de tierra, agua, materiales y energía requeridos para el emplazamiento de proyectos renovables de gran escala necesariamente conllevarían una mayor expansión de las fronteras extractivas; así como a cambios en la propiedad, uso y acceso de los recursos naturales a favor de las grandes inversiones energéticas. 3) El emplazamiento de las grandes infraestructuras de energía renovable reproduce las desigualdades sociogeográficas del régimen basado en energías fósiles, en la medida en que son centralizadas, corporativas y poco democráticas; al tiempo que mantiene los patrones de consumo desigual entre centros y periferias del sistema (i.e. www.desertec.org).

En los países del Sur global, la expansión de megaproyectos de energía renovable comienza a generar una creciente lucha por la soberanía de territorios rurales, así como por la defensa y gestión alternativa de los recursos (www.ejatlas.org). En el caso de la energía eólica, las grandes inversiones están generando una creciente demanda de tierras, lo que muchas veces se traduce en la privatización de territorios indígenas y campesinos. Al mismo tiempo, estos proyectos van reafirmando una organización del

espacio en donde lo «rural» funciona como un nodo de producción (de energía, alimentos y mano de obra barata) para proveer las crecientes demandas de industrias y ciudades en crecimiento.

En México se ha desarrollado un caso ilustrativo con el Corredor eólico del istmo de Tehuantepec; un ambicioso proyecto compuesto por más de 1.780 turbinas en donde participan varias empresas trasnacionales y que ha desatado un largo y complejo conflicto en la región. La movilización de las comunidades del Istmo se ha caracterizado por la defensa de los territorios indígenas, pero también por una denuncia abierta a la privatización de los «beneficios verdes», ya que más del 65% de la electricidad producida está destinada al consumo de grandes empresas nacionales y trasnacionales (Ávila-Calero, 2017). El Corredor eólico del istmo no es un caso aislado, sino parte de un patrón de inversiones globales que va sumando ejemplos a lo largo de América Latina, África, Asia y Europa. Una tendencia que demuestra que los casos de oposición no corresponden ya a un ambientalismo «tradicional» que defiende «paisajes naturales» ante la presencia de turbinas invasoras, sino a un ambientalismo «popular» que aboga por un proyecto de transición energética que incorpore la justicia social como elemento central (Ávila, 2018).

La naturaleza intrínseca de los recursos renovables, combinado con el imperativo del crecimiento económico infinito, se está traduciendo así en la emergencia de nuevas injusticias sociales y tensiones ambientales. Cuando el eco-modernismo reconoce estas limitantes, apuesta entonces por la energía nuclear como vía para satisfacer las necesidades de la economía moderna; manteniendo así intocables, las premisas y estructuras sociales del desarrollo industrial y el crecimiento *ad infinitum* (ver crítica en: Kallis, 2018). Si bien las tecnologías de gran escala pueden ofrecer soluciones parciales a la crisis climático/energética, las cuestiones socioambientales continuaran emergiendo si un proyecto de transición energética no va acompañado de cambios en los patrones de consumo y gestión de los recursos; todo lo cual implica transformaciones económicas, sociales y culturales de fondo.

Una apuesta política de la transición energética es, por lo tanto, una apuesta por repensar el futuro más allá de soluciones reformistas «verdes» (véase **Despolitización**). Se trata de insertar la transición dentro de un proyecto de transformación social mucho más amplio; replanteando los flujos metabólicos dentro de los límites planetarios y abriendo espacios para la realización de múltiples **proyectos de vida** que apuntan hacia **transiciones civilizatorias**. Una pluralidad de iniciativas alrededor del mundo representa hoy la punta de lanza de esta transformación: desde las

resistencias locales ante la expansión de megainfraestructuras energéticas; hasta las propuestas comunitarias y ciudadanas a favor de la autonomía, soberanía y justicia energética (i.e. XSE, 2018). Muchos de estos movimientos contribuyen a visibilizar las contradicciones que emergen a partir del discurso del crecimiento verde y el desarrollo sostenible; mientras que otros consiguen impulsar reformas legales para la consulta e implementación justa de nuevas infraestructuras energéticas. Otros casos avanzan cuestionando el control de los recursos y las tecnologías, planteando el aprovechamiento colectivo, democrático y descentralizado de las fuentes renovables. Y hay otros que cuestionan también la escala de las infraestructuras y replantean las necesidades de consumo a nivel local y regional. Las alianzas entre los movimientos a favor de la **justicia ambiental**, con aquellas iniciativas que promueven alternativas al desarrollo basado en el crecimiento infinito, son y serán clave en la construcción de los debates políticos sobre la transición.

Referencias

- ÁVILA-CALERO, S. (2017), «Contesting energy transitions: wind power and environmental conflicts in the Isthmus of Tehuantepec», México. *Journal of Political Ecology*.
- AVILA, S. (2018), «Environmental justice and the expanding geography of wind power conflicts», *Sustainability Science*, 13: 599.
- HUBER, M. y MCCARTHY, J. (2017), «Beyond the subterranean energy regime? Fuel, land use and the production of space», *Transactions of the Institute of British Geographers*, Volume 42, Issue 4.
- KALLIS, G. (2018), *In defense of Degrowth*, Edited by Aaron Vansintjan, Disponible en: <https://indefenseofdegrowth.com>
- SMIL, V. (2010), *Energy Transitions. History, requirements, prospects*. California: Praeger.
- XSE-Xarxa per la sobirania energètica (2018), *Tenemos energía. Retos de la transición hacia la soberanía energética*. Barcelona: Icaria Editorial.

63. TRANSICIONES CIVILIZATORIAS

Arturo Escobar*

La noción de transiciones civilizatorias designa el complejo movimiento de ir más allá de la predominancia de un solo modelo de vida globalizado —caracterizado como occidental, patriarcal, capitalista, y colonial, con frecuencia descrito como «modernidad capitalista patriarcal»— hacia la coexistencia pacífica, aunque tensa y siempre negociada, de una multiplicidad de modelos, es decir, hacia *un mundo donde quepan muchos mundos*, o pluriverso. El concepto no tiene un solo origen, aunque se nutre implícitamente de los estudios sobre las «civilizaciones» en la obra de historiadores como Braudel, Toynbee, Elias, y Mumford, así como de controversias recientes como la del «choque de civilizaciones» propiciada por el politólogo estadounidense Samuel Huntington. Es de anotar que el trasfondo de larga data del concepto de civilización se remonta a discusiones en Francia a partir del siglo XVII, donde aparece por primera vez la noción de «condición civilizatoria», la cual sería eventualmente asociada, en el contexto colonial, con la modernidad como la forma más alta de civilización. Desde entonces, es difícil disociar el concepto de civilización de nociones de progreso y cultura y de procesos como el colonialismo, el imperialismo, y la globalización.

A partir de la década de los noventa, la idea de transición civilizatoria es retomada de forma crítica por movimientos indígenas, Afrodescendientes y campesinos en los debates sobre globalización y desarrollo (véase **Desarrollo. Crítica al**) en América Latina. Para algunos de estos movimientos, la crisis del clima (véase **Cambio Climático**), la energía (véase **Transición Energética**), la pobreza y los significados es una *crisis de*

* Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill (Estados Unidos). Email: turoescobar@gmail.com.

modelo civilizatorio, es decir del modelo occidental. Esta realización llevó al movimiento zapatista a hablar de un mundo donde quepan muchos mundos. Sin embargo, es importante resaltar que hoy en día los conceptos de crisis civilizatoria y de transiciones civilizatorias son desplegados, de formas diversas y no necesariamente coherentes, en una multiplicidad de campos, tales como el decrecimiento y los estudios sobre las transiciones, las críticas anticapitalistas, ambientalistas y feministas; y en áreas tales como las espiritualidades de la Tierra, algunos movimientos alternativos dentro de las ciencias naturales, y los estudios del futuro. De esta forma, el decrecimiento es parte de una familia de nociones mucha más amplia, todas las cuales podrían considerarse como elementos en el proceso más amplio de todos, las transiciones civilizatorias.

La noción de crisis civilizatorias fue anticipada por pensadores anticoloniales en la década de los cincuenta y sesenta, tales como Aimé Césaire, quien escribiera en 1955 que «una civilización que se muestra incapaz de resolver los problemas que suscita su funcionamiento es una civilización decadente [...] Una civilización que le hace trampas a sus principios es una civilización moribunda» (Césaire, 1972[1955]: 1). Hoy en día, encuentra eco en los espacios más diversos; para el respetado maestro budista Thich Nhat Hanh, por ejemplo, debemos contemplar activamente el fin de una civilización que está devastando el planeta con su consumismo exacerbado: «Inhalando, me doy cuenta de que esta civilización va a morir. Exhalando, esta civilización no puede evitar su desaparición» (Nhat Hanh, 2008: 55).

No hay unanimidad sobre el origen del modelo civilizatorio occidental, entendido como proyecto de hegemonía económica, militar, cultural, racial y patriarcal, centrado en Europa. Para algunos, este se encuentra en la Conquista de América; para otros, en la Paz de Westfalia (1648), que finalizara las guerras religiosas en Europa y que proporcionara los cimientos para el Estado-nación moderno; otros, sin embargo, lo ubican en la Ilustración o la Revolución Francesa, que inauguraran los Derechos del Hombre (sic.) Sus raíces más profundas, sin embargo, radican en el suelo histórico del monoteísmo patriarcal judeo-cristiano. Para muchos, la trayectoria histórica de este modelo evidencia el progreso de la humanidad. Desde una perspectiva crítica, sin embargo, el modelo puede ser caracterizado por los siguientes elementos:

- la clasificación jerárquica de las diferencias en términos de raza, género, y nivel civilizatorio (colonialidad del poder y del ser [véase **Pensamiento Decolonial**]);

- supremacía económica, política y militar sobre la mayoría de las regiones y países del mundo;
- el **capitalismo** y el llamado mercado libre como modo dominante de economía;
- la secularización de la vida social;
- el liberalismo hegemónico basado en el individuo, la propiedad privada y la democracia representativa;
- la separación tajante entre humanos y no humanos (antropocentrismo);
- sistemas de conocimiento basados en la racionalidad instrumental, con la consecuente descalificación de todo otro modo de conocer (colonialidad del saber).

Toda civilización se basa en un sistema de creencias, ideas y prácticas (premisas ontológicas y epistémicas), encarnadas en mitos fundacionales. Las civilizaciones no son estáticas, y las relaciones intercivilizatorias son igualmente cambiantes y sujetas a relaciones de poder. Las principales obras sobre las civilizaciones enfatizan su pluralidad; no puede haber una sola civilización. No hay duda, sin embargo, de que Occidente ha logrado una supremacía civilizatoria, fundamentada en un cierto grado de unificación económica y política impuesta sobre las demás sociedades. En el dominio cultural, esta unificación es más precaria, a pesar de los fuertes efectos de la modernización en sociedades no modernas, llevada a todos los rincones del mundo por la globalización, entendida como la supuesta universalización de una civilización «más desarrollada».

El proyecto de una civilización globalizada no se ha consolidado. Muchas naciones y civilizaciones rehúsan a alienarse, de forma nítida, en un orden global bajo la tutela de Occidente, a pesar de que la experiencia global esté cada vez más moldeada por el modelo transatlántico eurocéntrico. En México, después de cinco siglos de imposición del proyecto colonial occidental, la civilización indígena mesoamericana continúa siendo culturalmente vibrante, como bien lo ha analizado Bonfil Batalla (1987). Quizás esto se aplique a otras regiones del mundo. Está cada vez más claro que no se puede exportar la democracia a la fuerza, y esto aplica con mayor validez a las civilizaciones. La irracionalidad y la violencia del modelo civilizatorio dominante son cada vez más innegables. Como sugieren algunos críticos, la pobreza existencial y espiritual en boga es un resultado de la influencia creciente de la ontología capitalista patriarcal basada en la dominación, la negación de la diferencia, la jerarquía, el control, la apropiación y la guerra (véase **Feminismos latinoamericanos**).

El llamado por un cambio de modelo civilizatorio es parte de un movimiento amplio que aboga por el fin de la supremacía antropocéntrica y eurocéntrica. Dicho movimiento obedece a la conciencia cada vez más aguda de los fracasos y horrores del modelo, a pesar de sus inmensos logros tecnológicos (cada vez más cuestionados por sus efectos ambientales y culturales). Dicho movimiento abarca un rango sustancial de visiones. En el Norte global, el llamado para un cambio civilizatorio puede ser visto en el ecofeminismo, las propuestas para el decrecimiento, la defensa de los comunes, los diálogos interreligiosos e interculturales, y las estrategias para la relocalización de la alimentación, la energía y el transporte, entre otras áreas. En el Sur global, muchas de las visiones para las transiciones encuentran sus raíces en una nueva apreciación de aquellas ontologías que enfatizan la interdependencia radical de todo lo que existe; esta perspectiva biocéntrica se halla claramente expresada en las nociones de los Derechos de la Naturaleza y el **Buen Vivir** (Escobar, 2016). La conciencia de la interdependencia también se encuentra reflejada en los debates sobre el postdesarrollo y las transiciones al posextractivismo (Gudynas, 2015).

Es muy pronto para contemplar si este conjunto de visiones para las transiciones, que constituye una especie de movimiento emergente pero aun débilmente articulado, podrá alcanzar el grado de autoorganización capaz de fomentar de forma sostenida transformaciones importantes y transiciones a mayor escala. Para la mayoría de sus proponentes, aunque el resultado no está garantizado, la transición a un modelo civilizatorio diferente —o más bien a una multiplicidad de modelos— no es una posibilidad históricamente agotada. Más aun, para muchas y muchos de ellas/os, ya está siendo desplegada en una multiplicidad de prácticas que encarnan, así sea con contradicciones, los valores de sociedades profundamente ecológicas, postcapitalistas, postpatriarcales y no racistas —sociedades pluriversales (véase **Rexistencia**).

La noción de transiciones civilizatorias, finalmente, establece un horizonte para la creación de visiones políticas amplias más allá del desarrollo, el **crecimiento**, el progreso y los universales de la modernidad occidental, incluyendo la ciencia, y el individuo. No clama por un retorno a «tradiciones auténticas», ni aboga por la hibridación de los mejores rasgos de cada civilización, como si el seductor pero inocuo lenguaje de «mejores prácticas» del mundo de las ONG pudiese ser aplicado al encuentro entre civilizaciones. Lejos de esto, los discursos sobre las transiciones apuntan a la coexistencia plural de *proyectos civilizatorios* a través de diálogos intercivilitarios que activen las contribuciones que provengan de más allá del orden eurocéntrico mundial. Dicho escenario

vislumbraría la reconstitución de los sistemas gobernanza global a partir de cimientos civilizatorios plurales, no solamente para evitar su choque sino para promover el florecimiento del pluriverso de forma constructiva.

Referencias

- BONFIL BATALLA, G. (1987), *México profundo. Una civilización negada*, México, DF: Grijalbo.
- CÉSAIRE, A. (1972[1955]), *Discourse on Colonialism*, Nueva York: Monthly Review.
- ESCOBAR, A. (2016) *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*, Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- GUDYNAS, E. (2015) *Extractivismos. Economía, ecología y política de un modo de entender el desarrollo y la naturaleza*, Cochabamba: CEDIB/CLAES.
- NHAT HANH, T. (2008) *The World We Have*, Berkeley: Parallax Press.

64. VALORES PLURALES

Paola Arias-Arévalo y Alexander Rincón-Ruiz*

La palabra valor proviene del latín *valere* que significa ser «fuerte». Entre las definiciones que la Real Academia Española incluye de la palabra *valor* se encuentra «el alcance de la significación o importancia de una cosa, acción, palabra o frase». A pesar que la palabra valor ha sido interpretada de múltiples formas en diferentes disciplinas, en general connota la noción de importancia o priorización. En el campo de la economía neoclásica la palabra valor se ha equiparado con el valor monetario o valor de cambio de los bienes y servicios que se transan en un mercado. Esta interpretación ha tenido un rol dominante en el capitalismo, en tanto la prosperidad de los países suele equipararse al **crecimiento económico**, medido a través del valor monetario de los bienes y servicios producidos por un país (véase **Producto Interior Bruto**).

Es bien sabido que el crecimiento económico suele soportarse en la degradación de la naturaleza y los servicios que ella presta, como la biodiversidad, la regulación de clima o el control de la erosión. Los economistas ambientales han argumentado que la degradación ambiental global se debe, en parte, a que la naturaleza y sus servicios no tienen un precio, y por ello su «valor» no es tomado en cuenta en las decisiones económicas. En consecuencia, a esta disciplina le han dedicado tiempo y esfuerzo para desarrollar metodologías que permitan capturar el valor monetario de la Naturaleza y sus beneficios. También se han hecho propuestas de indicadores agregados como el Índice de Progreso Genuino

* Paola Arias-Arévalo, Departamento de Economía, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Universidad del Valle, Colombia. Alexander Rincón-Ruiz, Escuela de Economía, Universidad Nacional de Colombia.

el cual descuenta el valor monetario de la degradación ambiental de las cuentas tradicionales de crecimiento económico.

A pesar de las buenas intenciones de las valoraciones monetarias de la Naturaleza y sus servicios, el boom de estas valoraciones se ha enfrentado a diferentes posturas críticas (Kallis et al., 2013). Una primera crítica se refiere a la idea que diferentes valores (o razones de importancia) no pueden ser reducidos a una misma métrica común (Martínez-Alier et al., 1998). Por ejemplo, uno no podría rechazar la idea de monetizar los impactos de la degradación de los ecosistemas asociados a un proyecto de desarrollo, ya sea la pérdida del valor estético o los impactos negativos en la salud, para luego compararlos con el valor de las rentas monetarias de dicho proyecto. Dicha postura se emmarcaría en la perspectiva del pluralismo de valores, concepto que reconoce la existencia de múltiples valores, los cuales muchas veces entran en conflicto, y no pueden ser reducidos a un solo valor supremo. Precisamente, los movimientos sociales asociados a la **corriente del ecologismo** de los pobres, suelen usar múltiples lenguajes de valoración en donde hacen alusión a la importancia de la naturaleza en términos del aseguramiento de los medios de subsistencia o del valor sagrado de la naturaleza (Martínez-Alier, 2002). Quienes tienen el poder de tomar las decisiones, suelen excluir estos múltiples lenguajes de valoración, porque son ellos los que deciden qué es importante y cómo debería medirse.

Una segunda crítica a las valoraciones monetarias enfatiza que al atribuirle valor monetario a la Naturaleza o a otras entidades que no tienen precio de mercado (como la **felicidad**), se está enviando el mensaje equivocado de que es posible sustituir perfectamente entre distintos valores. Por ejemplo, si el valor supremo para una sociedad es el **crecimiento económico**, no importaría violar derechos laborales o los de la Naturaleza en tanto esto permitiría tener un mayor crecimiento económico. Al ponerle un precio a la Naturaleza, podríamos estar jugando con una navaja de doble filo. ¿Podría uno justificar, en el marco de un análisis costo beneficio, la conservación de los páramos en los Andes, usando el valor monetario de la biodiversidad y sus servicios frente al valor monetario de la extracción de oro a cielo abierto? En el caso que sea mayor el valor monetario de la extracción de oro, estaríamos justificando la sustitución de páramo.

Una tercera crítica de las valoraciones monetarias resalta que los seres humanos tienen múltiples formas de relacionarse con la naturaleza; de estas relaciones emergen variadas posturas éticas que no pueden ser articuladas por los valores monetarios (Arias Arévalo et al., 2018). Por

ejemplo, en **la corriente del ecologismo** del culto a la vida silvestre, los conservacionistas suelen reconocer el valor intrínseco de la Naturaleza, o el valor que tiene la Naturaleza independientemente de su utilidad para los seres humanos. Por otro lado, los grupos indígenas, afrodescendientes o campesinos en Latinoamérica pueden rechazar la idea que la Naturaleza presta beneficios o servicios, y por lo tanto también rechazar la visión de que su valor es solamente instrumental (ser solo un medio para un fin). Las cosmovisiones de estos grupos sociales pueden basarse en ontologías relacionales, en donde el ser humano no se concibe separado de la Naturaleza (Ulloa, 2017). En dichos contextos tendría más sentido hablar de los valores relacionales de la Naturaleza, tales como el valor de la naturaleza como espacio que da sentido a la existencia o que permite la construcción de relaciones significativas con los otros (Arias Arévalo et al., 2018).

El decrecimiento es un movimiento enmarcado en el pluralismo de valores en tanto reconoce que son múltiples los objetivos que deben orientar el proyecto del ser humano sobre la Tierra. El decrecimiento rechaza cualquier proyecto político-económico que **mercantilice** la vida, que comprometa la sostenibilidad ecológica del planeta, o que conciba la **felicidad** solamente asociada al crecimiento económico, al consumismo o al individualismo. La felicidad, interpretada no desde una perspectiva hedonista, sino en términos de la buena vida (eudaimonía) requerirá fomentar valores como la **autonomía y la convivencialidad**. En el terreno, los movimientos sociales de justicia ambiental nos demuestran que son múltiples los valores que constituyen la buena vida; que la pérdida de estos valores no se puede compensar con dinero y que muchas veces valen hasta la vida misma.

Un proyecto político-económico que reconozca valores plurales reconocerá también los conflictos de valor. Por ejemplo, el decrecimiento pone de manifiesto el conflicto entre crecimiento económico y la sostenibilidad ecológica o **los límites sociales del crecimiento**. El reconocimiento de los conflictos de valor implica reconocer que todos los proyectos político-económicos podrán implicar perdedores y ganadores en términos de lo que distintos grupos sociales consideran importante. La decisión de quién gana y quién pierde no puede atribuirse a una razón beneficio-costos que entiende el bienestar de la sociedad como la agregación de las disponibilidades a pagar de los consumidores. Por el contrario, requiere de democracia participativa y deliberativa, en donde ciudadanos (y no los consumidores) de-construirán y re-construirán lo que significa una vida buena y digna.



Referencias

- ARIAS-ARÉVALO, P., GÓMEZ-BAGGETHUN, E., MARTÍN-LÓPEZ, B. y PÉREZ-RINCÓN, M. (2018), «Widening the evaluative space for ecosystem services: A taxonomy of plural values and valuation methods». *Environmental Values*, 27(1), 29-53.
- KALLIS, G., E. GÓMEZ-BAGGETHUN y C. ZOGRAFOS (2013), «To value or not to value? That is not the question». *Ecological Economics* 94: 97-105.
- MARTÍNEZ-ALIER, J. (2002), *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración* (5a ed), Barcelona, Icaria Editorial.
- MARTÍNEZ-ALIER, J., G. MUNDA y J. O'NEILL (1998), «Weak comparability of values as a foundation for ecological economics». *Ecological Economics* 26: 277-286.
- ULLOA, A. (2017), «Perspectives of Environmental Justice from Indigenous Peoples of Latin America: A Relational Indigenous Environmental Justice». *Environmental Justice*, 10 (6): 175-180.





EPÍLOGO: DE LA AUSTERIDAD A LA DÉPENDE

Giacomo D'Alisa, Giorgos Kallis y Federico Demaria

—Un tremendo duelo, tío... Se preparan grandes cosas y yo no quiero quedarme en casa...

—Estás loco, hijo mío. ¡Ir a mezclarte con esa gente! Son todos unos hampones y unos tramposos. Un Falconeri debe estar a nuestro lado, por el Rey.

—Por el Rey, es verdad, pero ¿por qué Rey?... Si queremos que todo siga como está, es necesario que todo cambie.

Giuseppe Tomasi di Lampedusa, *El gatopardo*

Toda esa ciudad... Ni siquiera veías dónde acababa... No fue lo que veía lo que me detuvo, Max. Era lo que no veía... En toda esa ciudad en expansión, había de todo menos un final... Piensa en un piano. Las teclas comienzan, las teclas se acaban. Sabes que son 88... No son infinitas, tú eres infinito. Con esas 88 teclas, la música que puedes hacer es infinita... Pero si me pones en esa pasarela y desenrollas un teclado con millones de teclas, y... no se acaban nunca, el teclado es infinito. Pero si el teclado es infinito, no hay ninguna música que puedas tocar.

De la película «La leyenda del pianista en el océano»

Un sacrificio humano, la construcción de una iglesia o el regalo de una joya no son menos interesantes que la venta de trigo...

No es la necesidad, sino su contrario... la «opulencia» la que enfrenta a la materia viviente y a la humanidad con sus problemas fundamentales...

Georges Bataille, *La parte maldita*

Como secuela a la crisis económica en Europa y EE UU, el gran interrogante que se ha planteado es si optar por la austeridad o por el gasto basado en el déficit. ¿Deberían los gobiernos poner en práctica medidas de austeridad o de gasto deficitario para relanzar el crecimiento? Mientras que



la Unión Europea ha adherido principalmente la primera opción, Estados Unidos ha escogido la segunda. En términos económicos convencionales, se podría argumentar que la austeridad no está dando resultados: la mayoría de los países europeos continúa en recesión, mientras que EE UU está creciendo lentamente otra vez. Pero en términos de decrecimiento, ni la austeridad ni el gasto deficitario son la solución. Los dos son el problema. Ambos pretenden relanzar el crecimiento; los decrecentistas se oponen a ellos precisamente porque ambos están ideológicamente arraigados en el imaginario del crecimiento. Incluso aquellos que defienden únicamente el gasto público y el crecimiento durante la etapa de salida de la crisis, y esperan ir más allá del crecimiento después, no comprenden que este «después» nunca llegará, puesto que es precisamente gracias al fantasma de la recesión y de la crisis que el crecimiento consigue reproducir su legitimidad eterna.

Para describir las diferencias sustanciales entre la sociedad del decrecimiento que vislumbramos y la actual sociedad occidentalizada en la que vivimos, resultaría útil hacer una breve deconstrucción de los imaginarios de la austeridad y del gasto deficitario utilizando dos ejemplos tomados de las noticias.

Corte 1. 11 de noviembre de 2013: El discurso de David Cameron sobre la austeridad en el banquete del alcalde mayor. El primer ministro británico hizo un llamamiento por un «cambio cultural fundamental». Condenó la ociosidad e invocó el tradicional valor británico de trabajar duramente. «En pocas palabras», sentenció, «ningún país puede tener éxito a largo plazo si se paga a la gente capaz para que permanezca ociosa y sin trabajo». La gente está atrapada en el desempleo por las elevadas prestaciones sociales, dijo Cameron: «durante generaciones, la gente que podía trabajar ha sido ignorada por el sistema económico y apoderada por las prestaciones». Luego prometió que reducirían las prestaciones y que *nadie vería ningún tipo de recompensa por permanecer ocioso* o por trabajar menos. «Aseguraremos que por cada hora extra que uno trabaja y por cada trabajo extra que uno haga, siempre estará mejor». En el idioma de Cameron, el Estado es el problema, no la solución; debe ser reducido, más austero y limitarse a establecer y hacer cumplir las reglas, dejando a los mercados y al sector privado la tarea de generar riqueza. Su discurso fue una oda a la empresa privada: «la economía británica debe basarse en la empresa... es necesario que apoyemos, premiemos y celebremos a la empresa... asegurándonos de que sea estimulada en todas partes, promovida en las escuelas, enseñada en los colegios, celebrada en las comunidades».





Corte 2. 16 de noviembre de 2013: Comentarios de Paul Krugman sobre el discurso de Lawrence Summers en el FMI, en el que este último enarbolaba el fantasma de un «estancamiento secular» de la economía estadounidense, es decir, una prolongada situación de crecimiento cero. Para Krugman, esto es el resultado de una trampa de liquidez, que convierte al gasto estatal en algo esencial. Idealmente, dicho gasto debería ser productivo; pero aun un gasto improductivo resulta mejor que nada, sostiene Krugman. Lo importante es que se active la circulación. Escondamos el dinero o el oro en cuevas y hagamos que las empresas lo extraigan, como proponía Keynes, continuaba Krugman. Inventémosnos una inexistente amenaza de seres del espacio y gastemos en protección militar (el favorito de Krugman). O veamos que todas las empresas estadounidenses «equipen a sus empleados como ciborgs, con Google Glass y relojes pulsera inteligentes por todas partes». Aun si esto no diese resultado, «el boom de inversiones realizadas nos daría algunos años de aumento del empleo, sin ningún derroche real, *puesto que de otro modo los recursos utilizados habrían estado ociosos*».

Superficialmente, los dos discursos aparentan ser completamente diferentes. Cameron propone un cambio cultural sin precedentes, pero de hecho recupera las instrucciones de Locke a la burguesía emergente, que más tarde Max Weber definiría como «la ética protestante»: trabajad duro y renunciad a la autoindulgencia y a los placeres. De este modo el capital se acumulará y las empresas generarán riqueza, sugiere Cameron. En la actual coyuntura, no hay duda de que el proyecto de Cameron es clasista, redistribuyendo hacia arriba. Se pide a las clases trabajadoras que se ajusten el cinturón y acepten la pérdida de los servicios que se les proporcionaba, gratuitos o subsidiados, por la riqueza común, así los ricos no tienen que soportar mayores impuestos para mantener la riqueza común cuando no hay crecimiento. En cambio, el proyecto keynesiano parece anteponer el empleo de las clases trabajadoras; su defensa del gasto público parece, al menos en principio, no ser regresiva (aun si no está destinada a lo que uno normalmente llamaría servicios públicos).

Sin embargo, sostenemos, lo que ambos discursos tienen en común es más instructivo que lo que les separa. Tanto Cameron como Krugman se preocupan por la «inversión». El primero piensa que la inversión se desencadenará cuando los mercados tengan la certidumbre de que los gastos del Estado están bajo control. El segundo quiere que el Estado impulse la inversión inyectando dinero a la economía. No coinciden en el «cómo», pero lo que ambos desean es ver al capital circulando y expandiéndose nuevamente. La segunda característica que comparten





es su aborrecimiento de la «ociosidad». Para Cameron, el problema es la ociosidad de los trabajadores y los recursos que el Estado gasta para mantenerla. Para Krugman, el problema es la ociosidad del capital y el derroche de recursos productivos que de otro modo podrían ser invertidos. Para Cameron, el problema es el trabajador que no trabaja; para Krugman, es el capital que no fluye.

En cambio, los decrecentistas no le tememos a la ociosidad. El provocativo libro de Paul Lafargue *El derecho a la pereza* es nuestra inspiración. Una sociedad que ha desarrollado tantos recursos sin duda puede ampliar el derecho a la ociosidad de los pocos ricos a todo el mundo, sostenía Lafargue en 1883 y André Gorz lo reafirmaba cien años después. Nosotros, los decrecentistas, tampoco tememos a la ociosidad del capital; la deseamos. El decrecimiento implica frenar al capital. La esencia del **capitalismo** es la continua reinversión de la plusvalía en nueva producción. La riqueza en las sociedades industrialistas es aquello que puede volver a ser invertido.

El gasto propuesto por Krugman y Summers se muestra ineficiente e improductivo a corto plazo, pero es productivo a largo plazo: es un gasto utilitario cuya finalidad es valorizar al capital, así no permanece ocioso, impulsando su circulación y el **crecimiento**. Peor aún, está implícita en sus propuestas la suposición de que las políticas públicas no deben entrometerse con el significado de la vida y la creación de un colectivo político. En cambio, para nosotros, la actual crisis socio-ecológica nos urge a superar el insensato **crecimiento** propuesto por el **capitalismo** mediante una **dépense** social. **Dépense** hace referencia a un gasto genuinamente colectivo —el gasto en una fiesta colectiva, la decisión de subsidiar una clase de espirituales para hablar de filosofía, o dejar en reposo un bosque— un gasto que desde un punto de vista estrictamente económico es improductivo. Las prácticas de **dépense** «queman» capital y lo sacan de la circulación, frenándolo. Este «despilfarro» colectivo no es para una utilidad personal o para la utilidad del capital. Pretende ser político. Ofrece un proceso mediante el cual un colectivo puede encontrarle sentido y definir la «buena vida», rescatando a los individuos de sus ilusorias y vacías vidas privatizadas.

La **dépense** genera horror, no solo entre los defensores de la austeridad, sino también entre los keynesianos, marxistas y radicales de todos los colores, incluyendo a algunos ecologistas. Volviendo a nuestros ejemplos, veamos las reacciones ante el montaje del discurso de Cameron. Los progresistas reaccionaron porque el primer ministro reclamaba austeridad desde una suntuosa sala, llena de muebles decorados en oro. En cambio,





nosotros no nos preocupamos especialmente por tales gastos espléndidos, hechos por una institución pública como la City of London Corporation que fue fundada en la Edad Media. El oro en la Sala del Alcalde es un gasto improductivo con la esencia antiutilitaria de una era pasada que precedió al **capitalismo**. Para los keynesianos, lo terrible de esta imagen era el despliegue de riqueza ociosa; no para nosotros. La contradicción no reside en el llamamiento a la austeridad de Cameron en medio de muebles dorados; la verdadera contradicción está en su defensa de un Estado austero, en medio de un lugar que simboliza una época en la que los soberanos no se avergonzaban de la **dépense**.

La Sala del Alcalde es una forma de **dépense** pública, que no pretendemos reproducir, pero a la que no reprobamos *de por sí*. Somos conscientes de que el oro del Guildhall de Londres es el resultado de la explotación de los trabajadores, de las colonias y de los ecosistemas por parte del Imperio Británico. Estamos en contra de tales desposesiones y agotamientos. Pero aquí el tema es el destino de la plusvalía, no su origen. La plusvalía social *puede* ser, y con frecuencia ha sido, el resultado de la explotación, pero no *tiene* por qué serlo: la riqueza común puede ser generada sin explotación. Los progresistas que discrepaban del discurso de Cameron criticaban la contradicción entre el despliegue de riqueza y su llamamiento a la austeridad. Nosotros no vemos nada contradictorio entre esta riqueza, producto de la explotación, y la austeridad propuesta por Cameron, que equivale a más explotación de los trabajadores.

A muchos ecologistas les resultará difícil aceptar un derroche no utilitario de recursos, porque su **imaginario** está profundamente arraigado en la idea de escasez natural. Al contrario nosotros mantuvimos que desde la edad de piedra hemos tenido más de lo que necesitábamos para un nivel de vida básico. Las sociedades originarias ricas de Sahlins no experimentaron la escasez, porque tuvieron mucho, sino porque no sabían qué significaba la escasez y pensaban que siempre tendrían suficiente. Consumían lo que recolectaban y nunca acumulaban. La escasez exige economizar y acumular; esta es la razón por la que el sentido común de la sociedad industrial coloca a la escasez como el principal problema de la humanidad. Por ello la escasez es el *sine qua non* del **capitalismo**. Nuestro mensaje a los ecologistas frugales es que es mejor derrochar recursos en decorados de oro en un edificio público, o bebérselos en una gran fiesta, que darles otros usos que acelerarían aún más la extracción de nuevos recursos y la degradación del medio ambiente. Es la única manera de escapar de la **Paradoja de Jevons**. La acumulación es la que fomenta el **crecimiento**, no el derroche. Aun en una sociedad de sujetos frugales





con un metabolismo de escala reducida, siempre habrá una plusvalía que tendrá que ser distribuida si no se quiere reactivar el **crecimiento**.

Para aquellos que se preocupan porque no hay suficientes recursos para asegurar las necesidades básicas, y menos aún para derrocharlos inútilmente, permítasenos recordar la increíble cantidad de recursos que actualmente se destinan a burbujas y juegos posicionales de suma cero, cuya finalidad no es otra que la circulación de capital (de hecho, lo que Krugman reclama). Los economistas comprenden ahora que las burbujas no son una aberración: son vitales para el **capitalismo** y para el **crecimiento**. Pensemos en la inmensa cantidad de recursos que se gastan en los deportes profesionales, el cine y el arte comercial moderno, los servicios financieros, o todas las modalidades de consumo posicional (los coches, casas o artilugios más recientes, cuyo único y efímero valor es su carácter de novedad). Un partido de fútbol es tan placentero como hace 50 años, cuando los deportes eran practicados por aficionados, y una película o un cuadro no son mejores ahora que entonces, pese a las enormes cantidades de capital que hoy circulan para financiar y comercializar los deportes y las artes. «Ferraris para todos» es el escurridizo sueño del **crecimiento**, pero cuando todo el mundo tenga un Ferrari, este será el Seat de su generación. Los economistas han reclamado límites a esta competición de suma cero por el consumo posicional, límites estos que liberarían recursos para un **crecimiento** real. Nosotros, en cambio, queremos liberar estos recursos para asegurar la satisfacción de las necesidades básicas y con el resto festejar colectivamente por manifestar la **política** para una época nueva. Los decrecentistas hemos logrado considerables avances en la reflexión sobre las instituciones autónomas que facilitarían la satisfacción de las necesidades básicas. Ahora es necesario que pensemos sobre las instituciones que serán responsables de la socialización de la **dépense** improductiva y los modos en que la plusvalía circulante será limitada y empleada.

Al mismo tiempo que los discursos capitalistas condenan la ociosidad de los «factores de producción» a nivel social, promueven también la privatización del consumo despilfarrador: el individuo puede emborracharse, gastar todos sus ahorros en el casino, organizar fiestas privadas con cava y caviar para su séquito, agotar los recursos acumulados en pasatiempos lujosos o en simple ostentación, o alquilar hermosos cuerpos de mujeres y hombres para orgiásticas fiestas VIP. Toda esta **dépense** personalizada es permitida en nombre de la libertad de cada individuo para buscar en su esfera personal de manera vaga el sentido de su vida. La incuestionable premisa de una sociedad moderna es el derecho de cada persona a acumular recursos, más allá de sus necesidades básicas, y utilizarlos





para alcanzar lo que él o ella consideran que es una «vida buena». En consecuencia, el sistema tiene que crecer constantemente para brindarle a todos y cada uno la oportunidad de disfrutar de este derecho, como teóricamente pretende hacerlo.

Este rasgo central de la modernidad ha influido también sobre muchas ramas del marxismo, impulsando hasta sus extremos el sueño de la emancipación colectiva mediante una vida de abundancia material para todos. Los regímenes del socialismo realmente existente hallaron que las necesidades básicas de todos podían ser satisfechas. Pero al hacer esto, reprimieron la **dépense** privada y repudiaron la **dépense** socializada (salvo para desfiles militares y ceremonias en honor de burócratas estajanovistas). La hipótesis aquí planteada es que fue la supresión de la **dépense** —tanto privada como social— lo que provocó el fracaso y posterior colapso de estos regímenes.

En la sociedad de decrecimiento que imaginamos, la **dépense** volverá a la esfera pública, mientras el individuo se caracterizará por sus sobriedad. Este llamamiento a la sobriedad personal no es en nombre de los déficits financieros, los límites ecológicos o por motivos morales; el nuestro no es el llamamiento protestante de los promotores de la austeridad. Nuestra reivindicación de la sobriedad se basa en la premisa de que hallar individualmente el sentido de la vida es una ilusión antropológica. Pensemos, por ejemplo, en esos individuos ricos que después de haberlo conseguido todo caen en la depresión y no saben qué hacer con sus vidas. Pretender hallar dicho sentido de manera individual es una ilusión que conduce a desenlaces ecológicamente perjudiciales y socialmente injustos, puesto que no puede hacerse extensiva a todo el mundo. El sujeto sobrio del decrecimiento que vislumbramos no aspira a la acumulación privada de cosas porque él o ella quiere sentirse libre de la necesidad de hallar individualmente el sentido de la vida. La gente debería tomarse menos en serio, podríamos decir, y disfrutar viviendo libre del insoportable peso de la elección ilimitada. Como el pianista en «La leyenda del pianista en el océano», el sujeto sobrio sabe muy bien que no hay que desear un piano con teclas ilimitadas. Como el pianista, él o ella siempre prefiere un navío limitado a una ciudad sin límites. El sujeto sobrio encuentra el sentido en las relaciones, no en sí mismo. Liberado/a del proyecto de hallar individualmente el sentido de la vida, él o ella puede centrar su vida cotidiana en el cuidado y la reproducción, y participar en la **dépense** social que se ha determinado democráticamente. Antropológicamente, este sujeto decrecentista ya existe. Es el sujeto de los **nowtopistas** y de las **ecocomunidades**. Se lo encontrará entre los **neorrurales** que trabajan la





tierra, o en los habitantes de las ciudades que cultivan **huertos urbanos**, u ocupando las plazas. El interrogante abierto es cómo se puede extender y replicar; pero esto ya es una cuestión política, no individual.

El dúo sobriedad personal-**dépense** social debe reemplazar al dúo austeridad social-exceso individual. Nuestro **imaginario** dialéctico es «**político**» en el sentido profundo del término. Comparémoslo a la economía supuestamente «política» de Krugman, que, como el personaje de *El gatopardo*, quiere cambiarlo todo (¡y hasta inventar extraterrestres!) solo para que las cosas sigan como están. Sin duda es una paradoja de la economía política contemporánea que esta no deba ser política, es decir, no deba participar en el diseño de un (nuevo) sentido de la vida, puesto que la economía es un asunto que concierne a los individuos y a sus redes privadas. En cambio, nosotros afirmamos que una vez que las necesidades básicas han sido satisfechas, es a partir de la decisión colectiva de «cómo manejamos la **dépense**» que podremos diseñar una «vida buena» y liberar la política para una nueva era. El reino del significado comienza donde acaba el reino de la necesidad. Una sociedad de decrecimiento tendrá que diseñar nuevas instituciones para decidir de forma colectiva cómo distribuir sus recursos para las necesidades básicas, por una parte, y para diferentes formas de **dépense**, por la otra. Lo político no acaba con la satisfacción de las necesidades básicas; es allí cuando comienza. La posibilidad de optar entre fiestas colectivas, juegos olímpicos, ecosistemas improductivos, gastos militares o viajes al espacio, seguirá estando allí. El peso sobre la democracia y sobre las instituciones deliberativas será más intenso que ahora, pues el dogma del crecimiento y la reinversión permanente han eludido el difícil interrogante de qué es lo que queremos hacer una vez que tenemos suficiente. La economía política volverá a interesarse por lo sagrado. La economía de la austeridad para la mayoría y el disfrute privado para unos pocos dejarán lugar a una economía de la festividad en común para todos los individuos sobrios.

¡Vive la décroissance conviviale! ¡Pour la sobriété individuelle et la dépense sociale!





DIEZ PROPUESTAS DE POLÍTICAS PÚBLICAS

Giorgos Kallis y el Colectivo Recerca i Decreixement

En nuestro libro *Decrecimiento: Vocabulario para una nueva era* argumentamos que no solo el crecimiento económico se está volviendo cada vez más difícil en las economías avanzadas, sino que tampoco es sostenible ni ambiental ni socialmente hablando. El clima global, el Estado del bienestar o lazos sociales ancestrales son todos sacrificados para apaciguar al dios del crecimiento.

Como un paciente terminal, poblaciones enteras son forzadas a sufrir eternamente, solo para que sus economías anoten algunos decimales extras en la escala del PIB, puntos que en realidad solo sirven para sostener los beneficios del 1%.

En teoría, el crecimiento se necesita para pagar deuda, crear nuevos empleos, o elevar los ingresos de los más pobres. En la práctica, hemos tenido décadas de crecimiento económico y aún estamos en deuda, con un desempleo juvenil y unos índices de pobreza más altos que nunca. Nuestro crecimiento económico se basó en endeudarnos y ahora estamos obligados a crecer para pagar la deuda.

El decrecimiento se propone descolonizar el imaginario colectivo de la ideología que avizora en el futuro una sola alternativa para que la mayoría de la población mundial pueda vivir mejor: el crecimiento económico. Decrecimiento no es lo mismo que recesión. Es la posibilidad de poder lograr la prosperidad sin crecimiento económico, que podamos lograr un mundo mejor viviendo de una forma simplemente diferente.

En otras palabras, podemos tener trabajos de calidad sin la necesidad de un crecimiento infinito. Sustener un Estado del bienestar sin que la economía se haga más grande cada año. Aumentar la equidad y eliminar la pobreza sin tener que acumular más y más dinero cada año.

El decrecimiento reta no solo a las consecuencias del capitalismo, sino también a su propio espíritu. El capitalismo no conoce límites, solo





sabe expandirse, creando mientras destruye. El capitalismo no puede y no sabe estabilizar la situación. El capitalismo puede venderlo todo, pero nunca puede vender menos.

El decrecimiento económico ofrece una nueva narrativa para la izquierda radical que quiere ir más allá del capitalismo sin reproducir las experiencias autoritarias y productivas del socialismo existente, lo que algunos llaman capitalismo de Estado.

Una nueva izquierda en términos de ideas, pero también en términos de la juventud de sus miembros, está levantándose en Europa, de España a Cataluña, a Grecia, Eslovenia o Croacia.¹ ¿Será esa izquierda también verde y propondrá un modelo alternativo y cooperativo de la economía inspirado por las ideas del decrecimiento? ¿O a caso esta nueva izquierda, como la nueva izquierda de América Latina, arrastrada por las demandas del capital global, reproducirá la lógica de expansión del capitalismo, solo sustituyendo corporaciones multinacionales por nacionales, distribuyendo más migajas a la población?

Muchas personas que simpatizan con las ideas y críticas expresadas en nuestro libro nos dicen que aunque la crítica del decrecimiento suena razonable, sus propuestas son vagas y nunca podrían ser llevadas a cabo. Parece más sencillo imaginar el fin del mundo, o inclusive el fin del capitalismo, que imaginar el fin del crecimiento.

Hasta los partidos políticos más radicales no se atreven a pronunciar la palabra D, o al menos a cuestionarse la deseabilidad del crecimiento. Para romper este maleficio del crecimiento, nosotros, en Recerca i Decreixement (Research & Degrowth) Barcelona, decidimos codificar algunas de las políticas propuestas que tienen su origen en la teoría del decrecimiento, políticas que se discuten en el presente libro.

A continuación, presentamos diez propuestas que redactamos para el contexto español y catalán. El contexto al que estas políticas se refieren es específico, pero con ciertos ajustes y adaptaciones son aplicables y relevantes para la izquierda radical o los partidos verdes de toda Europa.

Este programa no pretende ser exhaustivo ya que no incluye propuestas sobre temas cruciales (pensiones, hospitales y escuelas, banca pública, el fin de los desahucios, etc.), que ya abarcan los programas de partidos progresistas y que cuentan con nuestro apoyo.

1. **Reestructurar y eliminar parte de la deuda.** Una economía no puede ser forzada a crecer para devolver las deudas acumuladas que han contribuido a un crecimiento ficticio en el pasado. Es esencial no solo reestructurar sino también eliminar una parte de la deuda con



una auditoría liderada por la ciudadanía, parte de una nueva cultura realmente democrática. Tal eliminación no se debería realizar a expensas de ahorradores o pensionistas modestos de España o de ningún lugar. Una vez reducida la deuda, los topes de carbono y recursos (ver propuesta 9) garantizarán que esto no sea utilizado como una oportunidad para más crecimiento y consumo.

2. **Reducir y compartir el trabajo.** Reducir a 30 las horas semanales de trabajo y desarrollar programas que apoyen a las empresas y organizaciones que quieran facilitar el trabajo compartido. Esto debería ser orquestado de forma que la pérdida salarial solo afecte al 10% de la población que recibe las rentas más altas. Complementada con límites ambientales y la reforma fiscal propuesta más abajo (ver propuesta 4), será más difícil que esta liberación de tiempo pueda ser utilizada para consumo material.
3. **Renta básica y renta máxima.** Instaurar una renta básica para todos los residentes en España de entre 400 y 600 euros mensuales, y concederla sin ningún otro requisito.² Diseñar esta política en conjunto con otras de forma que aumenten la renta del 50% inferior de la población, mientras que disminuya la del 10% superior para financiar el cambio. La renta máxima de cualquier persona —procedente tanto del trabajo como del capital— no debería sobrepasar el valor de 30 veces la renta básica (12.000-18.000 euros mensuales).
4. **Reforma fiscal.** Implementar un sistema de contabilidad para transformar a largo plazo el sistema fiscal, desde una fiscalidad basada principalmente en el trabajo hacia una fiscalidad basada en el uso de energía y recursos. Los impuestos a los salarios más bajos podrían ser reducidos y compensados con un impuesto sobre el carbono. Establecer tipos impositivos del 90% para las rentas más altas (tipos impositivos que eran comunes en EE UU en la década de 1950). Estos impuestos frenarían el consumo suntuario y eliminarían los incentivos a las ganancias excesivas, que llevan a la especulación financiera. Gravar también la riqueza del capital a través del impuesto de sucesión y de tipos impositivos mucho más elevados a la propiedad, como puede ser el caso de las viviendas, a partir de un nivel razonable (por ejemplo, en zona urbana una vivienda de no más de 80 m² por cada miembro adulto del hogar).
5. **Dejar de subsidiar actividades sucias y fuertemente contaminantes** desplazando los recursos hacia actividades limpias. Reducir a cero las inversiones públicas o subvenciones a infraestructuras de transporte privado (como nuevas carreteras o ampliaciones de aeropuertos), tecnología militar, combustibles fósiles y gran minería. Utilizar los fondos ahorrados para invertir en la mejora de espacios públicos ru-

rales y urbanos ya existentes como plazas, paseos o ramblas, subsidiar el transporte público y los sistemas de bicicletas compartidas. Apoyar el desarrollo de las energías renovables a pequeña escala, descentralizadas y bajo control local y democrático, en vez de macroestructuras concentradas y masificadas bajo control empresarial.

6. **Apoyar la sociedad alternativa.** Apoyar con subvenciones, exenciones tributarias y legislación al sector económico cooperativo y no mercantil que incluye redes alternativas de alimentación, economía solidaria, cooperativas y redes de atención básica a la salud, cooperativas de vivienda compartida, de crédito, de enseñanza, de artistas y de otros trabajadores. Facilitar la desmercantilización de espacios y actividades como los grupos de apoyo mutuo, grupos de crianza compartida y centros sociales.
7. **Optimizar el uso del parque inmobiliario.** Frenar la construcción de nuevas viviendas, rehabilitar el parque existente y fomentar la plena ocupación de viviendas. En España esos objetivos se podrían lograr a través de impuestos muy altos sobre viviendas abandonadas, vacías y segundas casas, la priorización del uso social de las viviendas del SAREB y, si hace falta, expropiación por interés social de viviendas vacías de inversionistas privados. Como «uso social» entendemos las políticas de alquiler social, la economía cooperativa y el bien común.
8. **Reducir la publicidad.** Establecer criterios muy restrictivos para la publicidad en espacios públicos, priorizando, si acaso, la publicidad pública y reduciendo mucho la de carácter comercial. Desarrollar políticas a través de impuestos y comités centrados en controlar la cantidad y calidad de la publicidad permitida en los medios de comunicación.
9. **Establecer límites ambientales.** Establecer topes absolutos y decrecientes a la cantidad total de CO² que España puede emitir y a la cantidad total de recursos materiales que utiliza, muchos de ellos importados del Sur Global. Estos topes serían en CO², materiales, huella hídrica y las superficies de cultivo que los productos importados llevan incorporados. Estas contabilidades ya existen, deben hacerse políticamente relevantes y popularizarlas. Se deberían establecer otros límites similares a la extracción de agua, la cantidad total de suelo construido y el número de licencias para servicios turísticos en zonas de llegada masiva de turistas.
10. **Abolir el uso del PIB como indicador de progreso económico.** Si el PIB es un indicador engañoso, deberíamos dejar de usarlo y buscar otros indicadores de prosperidad. Se pueden recoger y usar datos de contabilidad macroeconómica nacional con finalidades monetarias



y fiscales, pero la política económica ya no se debería expresar en objetivos de PIB. Es necesario abrir un debate sobre qué es bienestar, planteándonos qué medir en vez de cómo medirlo.

Estas políticas son complementarias y tienen que ser implementadas en armonía. Por ejemplo, establecer límites ambientales puede reducir el crecimiento y crear desempleo, pero compartir trabajo con un ingreso básico desacopla la creación de empleos y la seguridad social del crecimiento económico.

Reasignar inversiones en actividades sucias por otras limpias y la reforma del sistema tributario nos asegura el surgimiento de una economía verde, mientras que frenar el uso del PIB como parámetro de prosperidad, nos asegura que esta transición será vista como un éxito y no como un fracaso.

Finalmente, los cambios en la tributación y los controles en la publicidad relajarán la competencia de estatus y reducirán el sentimiento de frustración ligado con la falta de crecimiento. Invertir en los bienes comunes en las infraestructura compartidas aumentará la prosperidad sin crecimiento.

No esperamos que partidos políticos hagan del decrecimiento su bandera. Comprendemos las dificultades de confrontar, de repente, un atrincherado sentido común. Pero sí esperamos que los partidos políticos de la izquierda radical tomen pasos en la dirección correcta, y que persigan buenas políticas públicas como las que proponemos, independientemente de su efecto sobre el crecimiento. Esperamos que eviten a toda costa el relanzamiento del crecimiento económico dentro de sus objetivos. Esperamos que estén preparados con ideas y un plan de acción si la economía se resiste a crecer.

No es un reto sencillo, pero nunca se ha supuesto que la izquierda radical siga el camino fácil.

Notas

1. Srecko Horvat (06/11/2014) «Europe's new left parties can make the dreams of 1968 come true», *The Guardian*, <http://www.theguardian.com/commentisfree/2014/nov/06/europe-new-left-parties-1968-syriza-podemos-united-left>.

2. Jordi Arcarons, Antoni Domènech, Daniel Raventós y Lluís Torrens (07/12/14), «Un modelo de financiación de la Renta Básica para el conjunto del Reino de España: sí, se puede y es racional», *Sin Permiso*, <http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=7535>.





BIOGRAFÍAS

Coordinadores de la edición en México

Ávila-Calero, Sofía es candidata doctoral y becaria Conacyt en el Instituto de Ciencia y Tecnología Ambientales de la Universidad Autónoma de Barcelona. Máster en Estudios Interdisciplinarios en Sostenibilidad Ambiental, Económica y Social (ICTA-UAB) y Licenciada en Relaciones Internacionales por la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus principales líneas de investigación se concentran en la ecología política de la energía y la transición energética, así como en las dinámicas Norte-Sur. Es colaboradora del proyecto europeo «Justicia Ambiental» (Envjustice), miembro de la junta directiva de la Sociedad Mesoamericana de Economía Ecológica, y parte del Colectivo Research and Degrowth. acalerosofia@gmail.com.

Alejandro Pérez Rincón, Mario es Profesor titular de la universidad Del Valle, en Cali, Colombia; doctorado en ciencias ambientales, opción Economía ecológica de la Universidad Autónoma de Barcelona en España. Trabaja en temas de macroeconomía ambiental, Ecología política, comercio internacional y medio ambiente y gestión del agua. Actualmente es el director del doctorado en ciencias ambientales de la universidad Del Valle.

Editores

D'Alisa, Giacomo es un joven ecologista político. Desde 2012 trabaja como coordinador asistente del proyecto Red Europea de Ecología Política, financiado por la UE, en el Institut de Ciències i Tecnologia Ambientals (UAB). En los últimos cinco años, sus investigaciones se han centrado en la gestión de residuos en la Campania (Italia) y en los procomunes. Actualmente, en la Universidad de Roma La Sapienza, investiga el tráfico ilegal de desechos en Europa. Es miembro de Recerca i Decreixement (Cataluña). Para él, una transición hacia una sociedad de decrecimiento implica un cambio fluido del moderno individuo hipertrófico a una persona sensata comprometida con la dépanse social. giacomo_dalisa@yahoo.it.



Demaria, Federico es un economista especializado en economía ecológica, ecología política y políticas de desechos. Tiene un doctorado de la Universitat Autònoma de Barcelona con una tesis sobre los conflictos ambientales relacionados con los desechos en la India (desguace de barcos y el sector informal de reciclaje). Trabaja para el Institut de Ciències i Tecnologia Ambientals de la Universitat Autònoma de Barcelona, y está afiliado también a la FLACSO Argentina y al Center for Studies in Science Policy de la Jawaharlal Nehru University, de la India. Desde 2006 ha participado en el movimiento y los debates por el decrecimiento, primero con la Asociación Italiana por el Decrecimiento y luego como cofundador de Recerca i Decreixement (Cataluña). Es coeditor del libro *Pluriverso: Diccionario del Posdesarrollo* federicodemaria@gmail.com.

Kallis, Giorgos es un economista ecológico que coordina la Red Europea de Ecología Política, financiada por el Programa Marie Curie. Antes de ejercer como profesor en Barcelona, hizo un postdoctorado en el Grupo de Energía y Recursos de la Universidad de California en Berkeley y un doctorado en Política y Planificación Ambiental en la Universidad del Egeo, en Grecia. Tiene un máster en Economía por la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona, y un máster en Ingeniería Ambiental y una Licenciatura en Química por el Imperial College de Londres. Es miembro de Recerca i Decreixement (Cataluña). giorgoskallis@gmail.com

Colaboradores

Alcott, Blake es originario de Oklahoma y Connecticut y hasta 2001 trabajó en Zürich como ebanista. En 2006 obtuvo una maestría en política ambiental por la Universidad de Cambridge, y en 2013 un doctorado en estrategias de sostenibilidad por la Universidad de East Anglia. Actualmente es un economista ecológico retirado y vive en Cambridge. www.blakealcott.org - blakeley@bluewin.ch.

Alexander, Samuel es codirector del Simplicity Institute (simplicityinstitute.org) y ejerce de profesor en un curso sobre «Consumismo y el paradigma de crecimiento» dentro del Máster de Medio Ambiente en la Universidad de Melbourne, Australia. Es también cofundador de Transition Coburg y recientemente ha publicado su segundo libro, *Entropía: La vida más allá de la civilización industrial* (2013). s.alexander@simplicityinstitute.org.

Andreucci, Diego es un investigador predoctoral «Marie Curie» del proyecto ENTITLE de la Red Europea de Ecología Política, en la Universitat Autònoma de Barcelona. Investiga las geografías críticas del medio ambiente y el desarrollo, con un énfasis en las políticas de extracción de recursos en América Latina. diego.andreucci@gmail.com.

Anguelovski, Isabelle está especializada en estudios urbanos y planificación. Su investigación se sitúa en la intersección de la desigualdad urbana, la política ambiental y



la planificación, y los estudios sobre el desarrollo. Acaba de publicar *Neighborhood as Refuge: Community Reconstruction, Place Remaking, and Environmental Justice in the City* (El vecindario como refugio: Reconstrucción comunitaria, recuperación del lugar y justicia ambiental en la ciudad) (MIT Press, 2014). Isabelle.Anguelovski@uab.cat.

Arias Arévalo, Paola es profesora en el área de Economía ecológica en la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad del Valle, Cali-Colombia. Su trabajo está orientado a entender las múltiples formas en que las personas atribuyen valores, o nociones de importancia, a la naturaleza, y en cómo esta información puede ser útil para promover relaciones armónicas entre la sociedad y la naturaleza.

Asara, Viviana es candidata a un doctorado en el ICTA-UAB y actualmente desarrolla investigaciones sobre decrecimiento y democracia y sobre la ecología política del movimiento de los Indignados. En estos momentos se encuentra en Florencia, como estudiante visitante en el European University Institute. viviana.asara@gmail.com.

Bayon, Denis es miembro de Recerca i Decreixement.

Blaser, Mario es un antropólogo argentino-canadiense y tiene la Cátedra de Investigación de Canadá en Estudios Aborígenes en la Memorial University of Newfoundland. Es autor de *Un relato de la globalización desde el Chaco*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán; y coeditor de *Indigenous Peoples and Autonomy: Insights for the Global Age* (University of British Columbia Press, 2010) and *In the Way of Development: Indigenous peoples, Life Projects and Globalization* (Zed Books, 2004). mblaser@mun.ca.

Bollier, David es un autor, activista, bloguero e investigador independiente que durante los últimos 15 años ha estudiado los procomunes como un nuevo paradigma en economía, política y cultura. Principalmente desarrolla su tarea como cofundador del Commons Strategies Group. Su libro más reciente es *Think Like a Commoner: A Short Introduction to the Life of the Commons*. www.bollier.org.

Bonaiuti, Mauro trabaja en la Universidad de Bolonia, Italia. Ha sido uno de los primeros investigadores en el campo del decrecimiento sostenible, además de ser considerado uno de los mayores expertos en Georgescu-Roegen. Es autor de *From Bioeconomics to Degrowth* (2011) y *The Great Transition* (2014), ambos publicados por la editorial Routledge. mauro.bonati@unito.it.

Calvário, Rita es candidata a un doctorado en el Instituto de Ciencias y Tecnología Ambientales de la Universitat Autònoma de Barcelona e investigadora predoctoral Marie Curie de la Red Europea de Ecología Política (ENTITLE). Posee un BA en ingeniería agrónoma y un MA en planificación ambiental y territorial (2010) y un Mphil en políticas para el cambio climático y el desarrollo sostenible (2012). ritamcalvario@gmail.com.



Carlsson, Chris codirige el proyecto de historia multimedia Shaping San Francisco (shapingsf.org) y es escritor, editor, coordinador editorial y organizador comunitario. Ha escrito dos libros (*After the Deluge* y *Nowtopia*) y coordinado otros seis (el más reciente: *Shift Happens! Critical Mass at 20*). Desde fines de la década de 1990 ha dado cientos de conferencias sobre Shaping San Francisco, Critical Mass, Nowtopia y sus antologías históricas «Reclaiming San Francisco», además de participar en docenas de programas de radio, televisión e Internet. www.chriscarlsson.com.

Carvajal Escobar, Yesid es profesor de la Universidad del Valle, Coordinador del énfasis en Soberanía Alimentaria de la Maestría en Desarrollo Sustentable; Director del Grupo de Investigación en Ingeniería de Recursos Hídricos y Suelos (IREHISA) y de la escuela EIDENAR. Tiene su enfoque en estudios de adaptación al cambio climático. yesid.carvajal@correounivalle.edu.co.

Cattaneo, Claudio realizó su doctorado en el Instituto de Ciencias y Tecnología Ambientales de la Universitat Autònoma de Barcelona, donde continúa como investigador asociado. Su tesis doctoral analizaba la economía ecológica de los okupas de Barcelona. Claudio centra sus investigaciones en los estilos de vida alternativos, los movimientos urbanos y okupas, el hazlo-tú-mismo, la ecología humana y la economía política ecológica. Claudio combina la investigación con el trabajo práctico y social como okupa, mecánico de bicicletas y olivadero. claudio.cattaneo@liuc.it.

Conde, Marta está realizando su doctorado en la Universitat Autònoma de Barcelona. Su investigación se centra en las reacciones sociales ante la expansión de las industrias extractivas en las fronteras de las mercancías. mcondep@gmail.com.

Corazza, Chiara se graduó en la Universidad Ca'Foscari de Venecia con una tesis sobre la economía de Kumarappa, presentada en la Conferencia sobre Decrecimiento de Venecia (2012). Es miembro del Consejo de Redacción de «DEP» (Deportate, esuli, profughe). www.unive.it/dep. - chiaracory@hotmail.it.

Cutillas, Sergi realiza su doctorado en la Escuela de Estudios Orientales y Africanos. Su investigación se centra en la economía política del dinero y las finanzas, con especial interés en la naturaleza y la dinámica del dinero de crédito. Sergi trabaja también como investigador en el Observatorio de la Deuda en la Globalización, además de participar en la campaña ciudadana por la auditoría de la deuda (PACD) y ser miembro de la red CADTM y de la International Citizen Audit Network. sergi.cutillas@odg.cat.

Deriu, Marco es profesor asistente de Sociología de la comunicación política en la Universidad de Parma, Italia. Como miembro de la Asociación Italiana por el Decrecimiento y de la Asociación Maschile Plurale, participó en el Comité Organizador de la 3ª Conferencia Internacional sobre Decrecimiento, realizada en 2012 en Venecia. marco.deri@unipr.it.





Dittmer, Kristofer es estudiante del doctorado en economía ecológica en el Instituto de Ciencias y Tecnología Ambientales, Universitat Autònoma de Barcelona. kristofer.dittmer@gmail.com.

Escobar, Arturo es profesor emérito de antropología en la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill e Investigador Asociado a los grupos Cultura/Memoria/Nación de la Universidad del Valle (Cali) y Estudios Culturales de la Universidad Javeriana. Trabaja en temas de ecología política, diseño ontológico, antropología del desarrollo, movimientos sociales y tecnociencia. Durante los últimos veinte años ha colaborado con organizaciones afrodescendientes en la región del Pacífico colombiano, particularmente el Proceso de Comunidades Negras (PCN). Su libro más reciente es *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal* (2016). turoescobar@gmail.com.

Esteva, Gustavo es un activista de base e intelectual público. Columnista en *La Jornada* y ocasionalmente en *The Guardian*. Ha participado en organizaciones locales, nacionales e internacionales de base y es autor de numerosos libros y ensayos. gustavoesteva@gmail.com.

Guerrero, Arturo. Durante dos décadas ha colaborado con intelectuales y activistas de Oaxaca en discusiones desde la perspectiva de lo comunal. Ha acompañado procesos de radio comunitaria en el sudeste de México y en Colombia. Es colaborador de la Universidad de la Tierra en Oaxaca y de la Fundación Comunalidad. Actualmente es candidato doctoral en desarrollo rural en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (México). yelato@gmail.com.

Helfrich, Silke es una autora e investigadora independiente, trabajadora en redes y activista a favor de los procomunes. Es miembro fundadora del Commons Strategies Group. Bloguea en www.commonsblog.de Silke.Helfrich@gmx.de.

Farley, Joshua es economista ecológico y profesor asociado de Desarrollo Comunitario y de Economía Aplicada y Administración Pública. Su amplio campo de investigación se centra en el diseño de una economía capaz de equilibrar lo que es biofísicamente posible con lo que es social, psicológica y éticamente deseable. Es co-autor, junto a Herman Daly, de *Ecological Economics: Principles and Applications*, 2ª ed. Island Press (2010). joshua.farley@uvm.edu.

Fuster Morell, Mayo es una investigadora postdoctoral en el IGOP (Universitat Autònoma de Barcelona) y miembro del Berkman Center for Internet and Society (Universidad de Harvard). En 2010 concluyó su tesis doctoral en el European University Institute sobre la gobernanza de los procomunes digitales. Es la investigadora principal de la red IGOP para el proyecto europeo P2Pvalue y del programa español de investigación Información, cultura y conocimiento: Nuevas prácticas ciudadanas, nuevas políticas públicas. mayo.fuster@eui.eu.





Gómez-Baggethun, Erik posee un doctorado en Ecología y el medio ambiente y es un científico ambiental que trabaja en los campos de la economía ecológica y la ecología política. Está en el Instituto de Ciencias y Tecnología Ambientales de la Universitat Autònoma de Barcelona. Centra sus investigaciones en los servicios de los ecosistemas y en la resiliencia a largo plazo. erik.gomez@nina.no.

Gudynas, Eduardo es uno de los principales investigadores sobre el buen vivir. Es secretario ejecutivo del Centro Latino Americano de Ecología Social (CLAES), con sede en Uruguay, y autor de más de una decena de libros y numerosos artículos académicos. Es un experto en desarrollo sostenible y alternativas al desarrollo. www.gudynas.com.

Jackson, Tim es profesor de Desarrollo Sostenible en la Universidad de Surrey y director de RESOLVE. También dirige el proyecto Sustainable Lifestyles Research Group (SLRG). Es autor del controvertido informe, publicado por la editorial Icaria de Barcelona, *Prosperidad sin crecimiento*. Entre los actuales proyectos de Tim se incluye el desarrollo del Green Economy Macro-Model and Accounts (GEMMA), en colaboración con el profesor Peter Victor (York University, Toronto). t.jackson@surrey.ac.uk.

Johanisova, Nadia es profesora asistente en la Facultad de Estudios Sociales de la Universidad Masaryk (Brno, República Checa). Trabaja en los campos de la economía ecológica y del decrecimiento. Ha publicado un estudio comparativo de empresas sociales checas y británicas (*Living in the Cracks*, 2005). Actualmente, sus intereses se centran en las «prácticas económicas alternativas» (incluyendo empresas sociales, cooperativas, proyectos de alimentos locales, esquemas de monedas comunitarias, etc.) en el Norte y Sur globales, y su papel en las actuales y futuras economías de decrecimiento. nadia.johaniso@fss.muni.cz.

Kerschner, Christian cuenta con un doctorado en economía ecológica del ICTA-UAB y sus principales áreas de interés son la escasez de recursos y los temas generales de dimensión económica. Christian publicó un importante artículo que vinculaba la economía de estado estacionario con el emergente campo del decrecimiento económico, además de aportar visiones sobre los antecedentes de la economía de estado estacionario. claudio.cattaneo@liuc.it

Latouche, Serge es profesor emérito de economía en la Universidad Paris-Sud. Es un especialista en relaciones económicas y culturales Norte-Sur, y en epistemología de las ciencias sociales. Ha desarrollado una teoría crítica ante la ortodoxia económica y es uno de los más conocidos pensadores y partidarios de la teoría del decrecimiento. Es autor de numerosos libros, entre ellos, *Pequeño tratado del decrecimiento sereno* (Icaria).

Llistar, David es autor del libro *Anticooperación: Interferencias globales Norte-Sur* (2009). Es cofundador del Observatorio de la Deuda en la Globalización (ODG).





David es médico y ha dado clases de ecología política en diferentes universidades del mundo. Su principal ámbito de interés se centra en los impactos de la economía española sobre los países del Sur. david.llistar@odg.cat.

Leff, Enrique es sociólogo ambiental mexicano y ecólogo político, investigador principal del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Fue Coordinador de la Red de Capacitación Ambiental para América Latina y el Caribe en el PNUMA (1986-2008). Su libro más reciente es: *La apuesta por la vida: imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del Sur*, Siglo XXI Editores, México, 2014. enrique.leff@yahoo.com.

Lorek, Sylvia dirige el Sustainable Europe Research Institute de Alemania, posee un doctorado en economía del consumo y un diploma en economía doméstica y nutrición. Está comprometida con diversas actividades de las organizaciones de la sociedad civil vinculadas con el consumo sostenible a escala nacional, europea y mundial. sylvia.lorek@t-online.de.

Ruth Lozano, Betty tiene licenciatura en sociología y maestría en filosofía, ambas de la Universidad del Valle en Cali, Colombia y un doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito. Es activista de un feminismo negro y decolonial, y actualmente es directora de investigación de la Fundación Universitaria Bautista de Cali. lozanobetty@yahoo.com.

Martínez-Alier, Joan es profesor emérito de la Universitat Autònoma de Barcelona y de FLACSO, Quito, Ecuador. Es autor de *Economía ecológica: Energía, medio ambiente y sociedad* (1987) y de *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración* (5ª edición ampliada, 2011). joanmartineزالier@gmail.com.

McDonough, Terrence es profesor de Economía en la Universidad Nacional de Irlanda, Galway. Su interés principal gira en torno a los enfoques marxistas de las etapas en la historia del capitalismo. Es coeditor de *Contemporary Capitalism and its Crises: Social Structure of Accumulation Theory for the 21st Century* (Cambridge University Press, 2010). terrence.mcdonough@nuigalway.ie.

Mellor, Mary es profesora emérita de la Facultad de Ciencias Sociales en la Universidad de Northumbria, Reino Unido. Es autora de *The Future of Money: From Financial Crisis to Public Resource* (Pluto Press, 2010). También ha publicado ampliamente sobre economía ecológica feminista, incluyendo el libro *Feminism and Ecology* (Polity Press, 1997). Actualmente trabaja en un libro sobre dinero público. m.mellor@northumbria.ac.uk.

Mignolo, Walter es semiólogo argentino y profesor de literatura en la Universidad de Duke en EE UU. Se le conoce como una de las figuras centrales del postcolonialismo





latinoamericano y como miembro fundador del Grupo modernidad/colonialidad con Anibal Quijano, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Edgardo Lander y otros. Es autor del libro *The Darker Side of the Renaissance*, que lo dio a conocer en el campo de los estudios poscoloniales y subalternos. En este campo ha producido categorías importantes como «diferencia colonial», «pensamiento fronterizo» y «colonialidad del ser». walter.mignolo@gmail.com.

Mina Viveros, Badi es licenciado en Educación Rural del Centro Universitario de Bienestar y Magister en Desarrollo Sustentable de la Universidad del Valle, Cali Colombia. Colaborador del Grupo de Investigación en Ingeniería de Recursos Hídricos y Suelos (IREHISA) de la Universidad del Valle. Activista en procesos de empoderamiento local para la soberanía alimentaria. badi.mina@correounivalle.edu.co.

Muraca, Barbara es investigadora postdoctoral en el Instituto de Sociología de la Universidad Friedrich-Schiller, de Jena y con el Grupo de Investigaciones Avanzadas sobre Sociedades Postcrecimiento, de la Fundación Alemana para la Investigación. Barbara desarrolla sus investigaciones en los ámbitos de la ética, la filosofía ambiental y la filosofía social. barbara.muraca@uni-jena.de.

O'Neill, Dan es profesor de Economía Ecológica en la Universidad de Leeds, y economista jefe en el Centro para la Promoción de la Economía de Estado Estacionario. Es coautor, junto con Rob Dietz, de *Enough Is Enough: Building a Sustainable Economy in a World of Finite Resources*. d.oneill@leeds.ac.uk.

Otero, Iago tiene un doctorado en Ciencias Ambientales y es investigador postdoctoral en el IRI THESys (Humboldt Universität, Berlín), además de trabajar en los proyectos grupales «Changing rural-urban linkages across the world» y «Transformations and uncertainties of land-water systems». Su tesis doctoral trataba sobre la transformación socioecológica de lo rural a lo urbano en las zonas montañosas del Mediterráneo. iago.otero.armengol@hu-berlin.de.

Parry, Philippa es una graduada de la Universidad de Birmingham (Reino Unido) y obtuvo una maestría en Liderazgo para el Desarrollo Sostenible en el Forum for the Future (Londres). Su experiencia en The Ecology Building Society fomentó su interés por las estructuras cooperativas, llevándola a establecer una cafetería orgánica cooperativa en Barcelona. philippa01@gmail.com.

Paulson, Susan estudia las interacciones entre género, clase, etnicidad y medio ambiente en diversos contextos de América Latina. Su participación en investigaciones y diseño de teorías sobre las dinámicas en los territorios rurales se refleja en su libro de 2013 *Masculinidades en movimiento, transformación territorial*, y en el volumen de 2005 *Political Ecology across Spaces, Scales, and Social Groups*. Es profesora de sostenibilidad en la Universidad de Florida. spaulson@latam.ufl.edu.





Picchio, Antonella es una economista feminista cuyas investigaciones se centran en la reproducción social y el trabajo no remunerado. Su libro más conocido es *Social Reproduction: the Political Economy of the Labour Market* (1992). También ha coordinado el volumen *Unpaid Work and the Economy: A Gender Analysis of the Standards of Living* (2003). Ha militado en el movimiento feminista desde la década de 1970. picchio@unimo.it.

Quiroga, Natalia es coordinadora académica del Máster en Economía Social de la Universidad Nacional General Sarmiento (BA, Argentina); Co-coordinadora y co-fundadora del Grupo de Trabajo para la emancipación de la economía feminista de CLACSO. Ella es economista (Universidad Nacional de Colombia); planificadora de Desarrollo Regional (Universidad de los Andes, Colombia) y máster en Economía Social y Solidaria (Universidad Nacional General Sarmiento, Argentina). natalia-quirogadiaz@gmail.com.

Ramose, Mogobe B. es director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Sudáfrica, en Pretoria.

Renou, Xavier es un veterano activista a favor del desarme nuclear en Greenpeace-Francia. Creó la red de activistas «les désobéissants», que capacita a la gente en tácticas de desobediencia civil en un gran número de países, además de proporcionar ayuda a quienes luchan contra la injusticia sea cual sea su naturaleza, tanto ambiental, social o internacional. Es también autor de una docena de libros y el editor de una serie de manuales, *Desobeir* (Le Passager clandestin, Paris). xrenou2@gmail.com.

Rincón, Alexander es profesor en el área de Economía ecológica en la Escuela de Economía de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Su trabajo ha estado enfocado en la valoración integral de los servicios ecosistémicos incluyendo perspectivas de la justicia ambiental.

Romano, Onofrio es profesor de Sociología de la Cultura en la Universidad de Bari (Facultad de Ciencias Políticas), en Italia. Sus escritos se centran en las culturas post-modernas y en las sociedades mediterráneas. Entre sus libros recientes destaca *The sociology of knowledge in a time of crises* (Routledge 2014). onofrio.romano@uniba.it.

Sánchez Jiménez, Alejandra es doctoranda en Ciencias Económicas en la Universidad Autónoma Metropolitana, México. Miembro del Laboratorio de Sustentabilidad del Departamento de Producción Económica de la misma universidad. Su investigación en Economía ecológica se enfoca en comunidades indígenas en México. sanjim.alejandra@gmail.com.





Schor, Juliet es profesora de Sociología en el Boston College y autora de *Plenitude: the new economics of true wealth*. Entre sus libros anteriores, destacan *The Overworked American* y *The Overspent American*. Schor es también la principal organizadora del Summer Institute in New Economics y fue galardonada con el Premio Herman Daly de la Sociedad Estadounidense para la Economía Ecológica. juliet.schor@bc.edu

Sekulova, Filka es investigadora postdoctoral en el Centro Vasco de Cambio Climático (BC3). Su trabajo se enfoca en la interfaz del metabolismo energético y social, así como las dimensiones de justicia implicados en los cambios de la frontera energética. Explora cuestiones sobre el dónde, de qué forma, para qué sectores y para qué desarrollo se aprovecha la energía.

Şorman, Alevgül H. es investigadora en el grupo de Asesoría Integrada del Instituto de Ciencias y Tecnología Ambientales de la Universitat Autònoma de Barcelona. Se especializa en el análisis integrado multiescala de los sistemas energéticos y en el metabolismo societal. alevgul@gmail.com

Suriñach Padilla, Ruben trabaja en el Centro de Investigación e Información sobre Consumo (CRIC) como director de proyectos y consultor sobre Consumo Sostenible y Nuevas Economías. A través de la revista *Opcions* ha desarrollado proyectos de investigación sobre cooperativismo, innovación social y comunitaria, y estilos de vida sostenibles. Es economista y posee una maestría en Estudios Ambientales, especializándose en Economía Ecológica. rubens@pangea.org

Swyngedouw, Erik es profesor de geografía en la Escuela de Medio Ambiente y Desarrollo de la Universidad de Manchester. Swyngedouw ha publicado varios libros e informes de investigación en las áreas de economía política, ecología política, y teoría y cultura urbanas. Intenta que sus investigaciones tengan un carácter explícitamente político, aunque estén teórica y empíricamente fundamentadas, para así contribuir a la construcción de una geografía genuinamente humana. erik.swyngedouw@manchester.ac.uk

Tarafa, Gemma posee un doctorado en Biología Molecular de la Universidad de Barcelona; posteriormente obtuvo un grado postdoctoral en la Universidad de Yale. Ha sido investigadora en el Institut Català d'Oncologia y actualmente es investigadora sobre salud pública en la Universitat Pompeu Fabra (UPF) en el Grupo de Investigación en Desigualdades en la Salud (GREDS). Es investigadora en el Observatorio de la Deuda en la Globalización (ODG) desde su creación en 2000 y miembro de la PACD (Plataforma Auditoría Ciudadana de la Deuda). gemma.tarafa@odg.cat

Ulgianti, Sergio es profesor de Evaluación del ciclo vital y de Certificación ambiental en la Universidad Parthenope de Nápoles, Italia. Sus investigaciones se centran en las





áreas de contabilidad ambiental y síntesis emergética, evaluación de los ciclos vitales y análisis energético. sergio.ulgiati@uniparthenope.it

Unti, Brandon J. es aspirante a un doctorado por la Facultad de Economía de la Universidad de Missouri- Kansas City y actualmente da clases en el Bellevue College, en el estado de Washington (EE UU). bjufz5@mail.umkc.edu

Victor, Peter A. es profesor de Estudios Ambientales en la Universidad de York, Canadá. Sus enseñanzas e investigaciones se centran en la economía ecológica. Actualmente, y conjuntamente con el profesor Tim Jackson, en el desarrollo de una macroeconomía ecológica, especialmente en la construcción de un modelo de simulación de las economías nacionales diseñado para analizar posibles alternativas al crecimiento económico. petervictor@sympatico.ca

Victus, Solomon es analista social. Obtuvo un doctorado en Religión y Filosofía en la Universidad Madurai Kamaraj y un máster en Teología (M.Th) en Análisis Social en la Universidad Serampore. Ha sido teólogo senior en el Seminario Teológico Tamilnadu, en Madurai. Es autor de siete libros y de cientos de artículos en publicaciones de alcance nacional. solomonvictus@gmail.com

Walter, Mariana es investigadora en el Instituto de Ciencias y Tecnología Ambientales de la Universitat Autònoma de Barcelona y en el Instituto Internacional de Estudios Sociales de la Universidad Erasmus de Rotterdam. Posee un doctorado en Estudios Ambientales. Su tesis analiza la ecología política de los conflictos provocados por la minería en América Latina. Ha tomado parte en proyectos de investigación en Argentina (UNGS) y en Europa (ALARM, CEECEC), y actualmente trabaja en el Proyecto ENGOV, con financiación europea, que pretende desarrollar un esquema para el uso sostenible y equitativo de los recursos naturales. marianawalter2002@gmail.com



