

VV AA

ECOLOGIA PROFUNDA Y ANARQUISMO



Este volumen de Freedom Press, se centra fundamentalmente en la crítica anarquista a la ecología profunda de Arne Naess, y algún que otro ítem del ecologismo.

Comienza con una desafiante contribución: '¿Puede la vida sobrevivir?', algo que sin duda es oportuno cuando en Europa y América del Norte se están "reservando" millones de acres de tierra productiva (es decir, se retiran de la producción y se paga a los agricultores por hacerlo), mientras que una gran sección de la humanidad está pasando hambre o amenazada de morir de hambre, y termina con una fascinante historia de la Manzana en la que se pueden discernir las malas influencias del sistema capitalista, preocupado únicamente por la producción con fines de lucro. La misma historia podría contarse en la agricultura y la horticultura: *cantidad contra calidad*.

DEEP ECOLOGY & ANARCHISM

A POLEMIC

Murray Bookchin

Graham Purchase

Brian Morris

Rodney Aitchley

with

CAN LIFE SURVIVE?

by *Robert Hart*

and

THE APPLE FALLS FROM GRACE

A History from Ancient Times to the Present Day

by *Chris Wilbert*

FREEDOM PRESS

VV AA

ECOLOGÍA PROFUNDA Y ANARQUISMO

1993

Publicado por Freedom Press

84b, Whitechapel High Street Londres E1 7QX

Traducción y edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

https://solidaridadobrera.org/ateneo_nacho/biblioteca.html

ÍNDICE DE CONTENIDO

Nota del editor

¿PUEDE LA VIDA SOBREVIVIR?,

por Robert Hart

ECOLOGÍA PROFUNDA: NO EL HOMBRE APARTE,

por Rodney Aitchtey

ECOLOGÍA SOCIAL, ANARQUISMO Y SINDICALISMO,

por Graham Purchase

REFLEXIONES SOBRE LA 'ECOLOGÍA PROFUNDA',

por Brian Morris

ECOLOGÍA PROFUNDA, ANARCOSINDICALISMO Y

PENSAMIENTO ANARQUISTA,

por Murray Bookchin

LA MANZANA CAE EN DESGRACIA,

por Chris Wilbert

BIBLIOGRAFÍA

NOTA DEL EDITOR

Este título de Freedom Press surgió del número de *The Raven* nº 17 sobre *El uso de la tierra*. Las contribuciones de Rodney Aitchey y Brian Morris se presentaron para su inclusión en ese número, al igual que la de Graham Purchase. Como ya teníamos más material para llenar un número de *The Raven* (de hecho, *Raven* terminó teniendo 112 páginas) nos pareció que teníamos material para un título de Freedom Press sobre Ecología, pero sólo si podíamos persuadir a nuestro camarada Murray Bookchin que agregase sus comentarios a estas tres contribuciones, lo cual ha hecho, y estamos seguros de que la discusión continuará en las páginas de *The Raven* y de *Freedom*.

Este volumen comienza con una desafiante contribución: '¿Puede la vida sobrevivir?' que llegó después de que *The Raven* 17 hubiera salido a imprenta, pero sin duda es oportuno cuando en Europa y América del Norte se están "reservando" millones de acres de tierra productiva (es

decir, se retiran de la producción y se paga a los agricultores por hacerlo), mientras que una gran sección de la humanidad está pasando hambre o amenazada de morir de hambre, y termina con una fascinante historia de la Manzana en la que se pueden discernir las malas influencias del sistema capitalista, preocupado únicamente por la producción con fines de lucro. La misma historia podría contarse en la agricultura y la horticultura: *cantidad contra calidad*.

¿PUEDE LA VIDA SOBREVIVIR?

Robert Hart

Sólo la voluntad indomable de la gente corriente de sobrevivir, unida a su instinto de ayuda mutua en tiempos de crisis, puede salvar la vida en la Tierra en este período tan crucial de la historia mundial.

Es inútil confiar en los poderes fácticos. Cegados por su incesante búsqueda de ganancias a corto plazo y su mezquina autoridad, nunca serán inducidos a tomar las medidas drásticas que son esenciales.

A lo largo de la historia, los visionarios y profetas, que se han preocupado apasionadamente por el futuro de la raza humana, han buscado guía, no en los ricos y poderosos, sino en las minorías oprimidas y despreciadas.

Sólo bajo "condiciones marginales" casi intolerables la naturaleza humana explota todas sus potencialidades de fuerza interior y sabiduría práctica, que pueden permitirle salir adelante contra obstáculos aparentemente insuperables.

Cuando era joven, Kropotkin enfureció a su aristocrático padre al rechazar una vida de lujo y tranquilidad en la corte de San Petersburgo en favor de un destino en una unidad militar en Siberia.

En las fortalezas orientales del imperio ruso, entonces en gran parte inexploradas, buscó y encontró pruebas de la tesis de que la ayuda mutua, más que el conflicto y la competencia, es el factor crucial de la evolución.

De manera similar, sugiero que Gandhi, Kagawa y Baba Amte buscaron "lo más bajo de lo bajo", no sólo por compasión por su difícil situación, sino porque encontraron en ellos inspiración y aliento para las colosales tareas regenerativas que estaban emprendiendo.

Estaban estableciendo nuevos polos mediante los cuales se podía regular la dinámica del desarrollo humano.

En la actualidad, polos de logros similares están siendo establecidos por las mujeres de África y el Himalaya que, por dedicación desinteresada a sus familias, emprenden viajes a

pie cada vez más largos y agotadores en busca de madera y agua.

Tanto en la esfera del desarrollo como en la ambiental, el péndulo oscila continuamente entre el "Norte" y el "Sur", el mundo rico y el mundo pobre. Los estadistas, administradores e industriales del "Norte" ven los problemas sólo a la luz de la caridad y el control demográfico: qué poco dinero pueden gastar decentemente en "ayuda" mientras echan la mayor parte de la culpa al "Sur" por sus problemas económicos y ecológicos y por no frenar la "explosión demográfica".

Estas actitudes revelan una gran ignorancia de los hechos verdaderos. La degradación ambiental es abrumadoramente responsabilidad del 'Norte': sus prodigiosas emisiones de gases contaminantes y otras sustancias químicas, con su destrucción total de árboles y contaminación química de suelos, combinadas con su despiadada explotación económica y política del 'Sur'. El primer deber del 'Norte' no es sermonear al 'Sur' y administrar una escasa caridad, sino aliviarlo.

Si se permitiera al Sur buscar su propia salvación, libre de la dominación, no sólo del Norte, sino también de sus propios dictadores y "élites" patrocinados por el Norte, hay amplia evidencia de que encontraría soluciones a sus problemas económicos y ecológicos, problemas de los que el Norte podría aprender valiosas lecciones.

A pesar de todas las usurpaciones e invasiones de los imperialismos políticos y económicos del Norte, un rasgo característico de muchas sociedades del Sur sigue siendo la comunidad local en gran medida autónoma y autosuficiente. Una comunidad así proporciona respuestas integrales a problemas económicos, ecológicos e incluso demográficos. Unidos por lazos de ayuda mutua, los miembros tienen la sabiduría y el sentido de la responsabilidad de no cargar a sus sucesores con multitudes de bocas que no podrán ser alimentadas. Al mismo tiempo, el trabajo cooperativo de agricultura, cultivo y artesanía, que a menudo implica música y otras actividades culturales, junto con la belleza natural del entorno, satisface los impulsos emocionales y creativos de los habitantes de maneras inimaginables para las almas del Norte, habitantes de la ciudad.

Estas comunidades suelen existir en zonas remotas o difíciles, rechazadas por el Norte por ofrecer retornos financieros escasos o riesgosos sobre la inversión. Son las dificultades de la vida en estas zonas las que fortalecen la cohesión de los habitantes. Bien podría llegar el día en que muchas personas en el Norte se alegrarán de estudiar sus técnicas de supervivencia. La vida en muchas ciudades del norte ya se está volviendo tan intolerable que muchas personas se ven arrastradas a adoptar estilos de vida "sureños". Un folleto para un campamento de verano en la campiña de Shropshire publicado por *Whose World?*, un grupo con sede en Manchester, pregunta:

¿Cree en la necesidad de una transformación radical de la sociedad? ¿Anhela un mundo que sea verdaderamente igualitario y justo donde todos vivamos de manera sostenible y sin explotación? ¿Donde se satisfagan las necesidades de todos ahora y siempre?

Luego establece los objetivos del campamento:

- Brindar a todos los que asistamos una experiencia de cómo podría ser la vida comunitaria simple, no materialista (toma de decisiones por consenso, tratar de cuidarnos emocionalmente unos a otros, etc.) y divertirnos mientras lo hacemos.
- Brindar apoyo y aliento a todos los que trabajamos por una visión de una forma de vida justa, sostenible y no violenta.
- Construir una red de personas y comunidades que quieran promover una resistencia activa no violenta y formas de vida sencillas y antimaterialistas.

En cuanto a las ventajas económicas de las comunidades rurales del Tercer Mundo, muchas de ellas satisfacen sus necesidades básicas, y algunas incluso tienen excedentes para la venta, gracias a sistemas agroforestales que proporcionan una intensidad de uso de la tierra desconocida en el Norte. Las aldeas de Java, una de las zonas rurales más densamente pobladas del mundo, están rodeadas de densas

pantallas verdes de jardines forestales, o *pekarangan*, en los que se cultivan muchas de las 500 especies diferentes de plantas alimenticias que consume la gente.

Estos jardines forestales proporcionan la mejor respuesta integral y constructiva a una de las preocupaciones ambientales predominantes en la actualidad: qué hacer con la selva tropical. Los ambientalistas bien intencionados del Norte se enfurecen cuando se mencionan los bosques tropicales, afirmando enérgicamente que, a toda costa, deben preservarse *en su totalidad*. Pero los bosques son recursos demasiado valiosos para guardarlos en vitrinas. Los pueblos tribales que los habitan tienen un conocimiento enciclopédico de todas las respuestas correctas. Conocen casi todas las plantas y cuáles son sus usos. Al mismo tiempo, utilizan las plantas silvestres para proporcionar sombra y refugio a cultivos económicos como plátanos, piñas y café. Más de la mitad de la producción de café de Tanzania proviene de los famosos jardines Chagga en las laderas del Monte Kilimanjaro. El jardín forestal es el sistema más avanzado del mundo para satisfacer las necesidades básicas, no sólo alimentos, sino también combustible, madera, textiles, energía y muchas otras necesidades. De hecho, la agrosilvicultura proporciona la única respuesta segura, no contaminante y sostenible al industrialismo del Norte, que está causando daños tan atroces al medio ambiente mundial y que se está desintegrando rápidamente.

De hecho, la única respuesta integral y constructiva a las crisis económica y ecológica del mundo es un orden postindustrial, que los Verdes con visión de futuro ya han estado defendiendo durante varios años.

Los colosales peligros para toda la vida que representan los gases de efecto invernadero, los desechos radiactivos, los CFC, los halones y la deforestación nunca serán superados por las medidas graduales y de pequeña escala propuestas por los estadistas en la conferencia de Río. El colosal y cada vez mayor sufrimiento causado por la pobreza, el hambre, la falta de vivienda, el desempleo, la violencia y las enfermedades evitables tampoco será aplacado o superado por las "fuerzas del mercado", los préstamos bancarios y los planes hidroeléctricos patrocinados por el FMI.

En un orden mundial cuya unidad básica sería la pequeña comunidad autosuficiente, que satisfaría la mayoría de sus necesidades esenciales mediante la agrosilvicultura, pequeños talleres y dispositivos de tecnología alternativa en pequeña escala, habría poca o ninguna necesidad de carreteras, transporte ferroviario o aéreo utilizando combustibles contaminantes. Las necesidades energéticas se cubrirían mediante sistemas eólicos, hidráulicos, mareomotrices, geotérmicos, solares y de biogás respetuosos con el medio ambiente y no contaminantes. Todos los desechos serían reciclados.

Por encima de todo, debería haber una prohibición total de la bárbara práctica de la guerra, que causa daños indescriptibles al medio ambiente, así como sufrimiento humano indescriptible. Deben desarrollarse métodos civilizados para resolver disputas basados en la razón, el respeto mutuo y la psicología, tal como los han defendido los líderes religiosos a lo largo de la historia.

Toda la vida en la Tierra podría ser aniquilada por una guerra nuclear así como por la degradación ambiental.

La guerra nunca aporta soluciones duraderas a ningún problema porque no erradica las causas psicológicas y morales profundamente arraigadas del conflicto. Los impulsos imperialistas, si son reprimidos por la acción militar, reaparecen en formas económicas, políticas y culturales, que causan tanto daño a los cuerpos y las mentes humanas –en formas más sutiles– como lo hace la conquista armada. La Segunda Guerra Mundial ha llevado a un período de destrucción ambiental, falta de vivienda, miseria humana, enfermedades, tortura, violencia, crimen y corrupción sin precedentes en la historia.

El último libro de Paul Harrison sobre la crisis ecológico-económica mundial se llama *La Tercera Revolución*. Las tres revoluciones que considera cruciales para la historia de la humanidad son el Neolítico, la Industrial y la actual Revolución Ambiental.

La Revolución Neolítica tuvo lugar cuando el hombre de la Edad de Piedra, habiendo desarrollado hachas casi tan afiladas como el acero, comenzó su ataque contra su hogar en el bosque, que ha continuado con creciente ferocidad desde entonces. Rechazando su estilo de vida cazador-recolector, el hombre neolítico intentó controlar su entorno domesticando animales y cultivos silvestres y estableciendo así la agricultura. Al mismo tiempo desarrolló los oficios de hilado, tejido, alfarería y carpintería, y construyó las primeras ciudades.

Un poco más tarde, la guerra apareció por primera vez en el escenario humano, al igual que la erosión de las zonas montañosas provocada por la deforestación. Ambas tendencias se intensificaron enormemente con el descubrimiento de los metales.

La Revolución Industrial, que comenzó a principios del siglo XVIII, ha tenido efectos infinitamente más drásticos tanto en la vida humana como en el medio ambiente. Si bien ha aportado grandes e innegables beneficios al reducir el trabajo, facilitar los viajes y, sobre todo, ampliar enormemente la difusión de información, su contaminación generalizada del medio ambiente y el uso de armas de destrucción en masa son totalmente inaceptables. Para que la vida humana sobreviva más allá del siglo XXI en alguna forma tolerable (o en absoluto), ambas características del industrialismo deben ser reemplazadas.

Por lo tanto, para que la Revolución Ambiental tenga éxito, debe ser tan drástica y de gran alcance en aspectos *positivos* como lo han sido las dos revoluciones mundiales anteriores en aspectos negativos. Debe implicar transformaciones igualmente radicales de los estilos de vida; éstas no pueden imponerse desde "arriba", sino que deben ser adoptadas voluntariamente por las personas más profundamente afectadas. El motivo de la Revolución Ambiental sólo puede ser una erupción mundial de un Poder Popular constructivo y no violento, comparable a los 'satya-grahas' gandhianos en la India en los años 1920 y 1930 y al derrocamiento del comunismo en Europa del Este en 1989.

Ya hay muchos indicios en muchos países de que ese movimiento se está gestando.

Sobre todo, existe una creciente conciencia mundial sobre la importancia fundamental de los árboles para sanar el medio ambiente, asegurar el suministro de agua, mejorar el clima, purificar la atmósfera, absorber CO₂, exhalar oxígeno, regenerar suelos degradados, detener la erosión y satisfacer las necesidades humanas básicas de alimentos, combustibles, materiales de construcción, textiles, aceites y otros.

A principios de la década de 1970 se lanzó una campaña pionera para la preservación de los árboles en la que participaba el Poder Popular (principalmente el Poder de las Mujeres) en un sector terriblemente degradado del

Himalaya. Llamado movimiento Chipko (Chipko significa "abrazo"), comenzó espontáneamente cuando un grupo de mujeres se abrazaron a los árboles para evitar que los talaran. Desde ese dramático comienzo, el movimiento se ha extendido a otras partes de la India; ha dado lugar a una serie de prohibiciones oficiales de la tala de árboles y ha generado presión para una política de recursos naturales más respetuosa con el medio ambiente.

Una campaña de plantación de árboles, en la que también participan principalmente mujeres, es el Movimiento del Cinturón Verde en Kenia, que se ha extendido rápidamente y que su fundadora, la profesora Wangari Maathai, pretende extender a otros doce países africanos.

Hay campañas similares en muchos otros países. En las Tierras Altas de Escocia, uno de los muchos puntos negros ambientales del mundo, está en marcha una campaña para restaurar el Gran Bosque de Caledon, que alguna vez cubrió casi toda el área, y desarrollar una próspera economía forestal, que podría absorber a muchos desempleados urbanos.

Áreas silvestres similares en todo el mundo –casi todas resultado del mal uso humano de la tierra– podrían restaurarse mediante campañas de plantación de árboles que podrían conducir a la provisión de viviendas y trabajo vital y constructivo para incontables millones de personas desposeídas y sin hogar.

Ciertos países, sobre todo China e Israel, han demostrado que incluso los desiertos más áridos pueden ser transformados por los árboles en áreas de fertilidad, prosperidad y belleza. Se han elaborado científicamente técnicas de restauración que implican la plantación de árboles y arbustos resistentes a la sequía, que proporcionan "condiciones de enfermería" para árboles y otras plantas más delicadas que suministran frutas y muchos otros productos económicos y sustentan a grandes poblaciones.

La principal causa de la crisis ecológica no es la "explosión demográfica", como afirman muchos analistas del Norte, sino la grave subutilización de los recursos terrestres del mundo.

Aparte de los desiertos totalmente improductivos, que cubren un tercio de la superficie terrestre, existen vastas áreas de pastizales, muchos de ellos de muy mala calidad, que se utilizan para el pastoreo de ganado vacuno y ovino. La producción media de alimentos en esas zonas es de aproximadamente medio quintal por acre al año. En las Tierras Altas de Escocia se calcula que se necesitan cinco acres de pastizales y páramos para sustentar a una oveja. Gran parte del resto de las tierras agrícolas del mundo se utiliza para el monocultivo de cereales, con una producción media de dos a cuatro toneladas por acre al año. Pero bajo sistemas agroforestales es posible una producción anual superior a las cien toneladas por acre al año. Además, en esos sistemas se produce una amplia diversidad de

alimentos y otras plantas útiles, que suministran dietas bien equilibradas, así como combustible, materiales de construcción y otras necesidades.

Las plantas alimenticias producidas por un sistema agroforestal suministran los factores más importantes de la nutrición humana, en la que la mayoría de las dietas, tanto en los mundos pobres como en los ricos, son gravemente deficientes. Se trata de frutas, cuyos azúcares naturales alimentan el cerebro y dan energía al cuerpo, y plantas verdes, cuya clorofila (el componente básico de toda vida física) tiene una afinidad especial por la sangre. Una dieta diseñada para una salud óptima y positiva debe incluir un setenta por ciento de frutas y verduras, preferiblemente consumidas frescas y crudas.

Un desastre que aflige al mundo de hoy, que es al menos tan grave como cualquier desastre ambiental real o potencial, es el colosal número de enfermedades causadas por una alimentación mala o inadecuada. La desnutrición de la pobreza en el Tercer Mundo no tiene efectos más drásticos que la desnutrición que provoca la riqueza en el sector rico: la desnutrición causada por el exceso de alimentos grasos, obstructivos, con exceso de sabor y procesados químicamente causan las "enfermedades de la civilización" que no son menos letales que las enfermedades causadas por la miseria y la suciedad.

Antes de que pueda haber una Revolución Ambiental debe haber una Revolución Humanista. La razón por la que extensiones cada vez mayores de la superficie de la Tierra son infiernos para los seres humanos, ya sean miserables barrios marginales, guetos contaminados y violentos en el centro de las ciudades, campos de ocupantes ilegales, campos de concentración o áreas silvestres sin árboles, es que los poderes que dirigen el mundo consideran a las personas como cosas, como objetos de explotación o dominación. Una palabra acuñada por Karl Marx en su crítica del sistema capitalista fue *verdinglichung* (hacer cosas), aunque los comisarios políticos comunistas han demostrado ser tan culpables a este respecto como los empresarios capitalistas. Ambos grupos consideran a los seres humanos como meros peones que pueden utilizar para el fomento de su poder y riqueza personal. De manera similar, su único interés en una extensión de hermoso paisaje no es cómo se puede preservar y realzar su belleza, sino cómo se puede "desarrollar" de la manera más efectiva; si se puede lograr que genere más riqueza como base de una urbanización, un complejo industrial, una granja, un aeródromo, una presa hidroeléctrica, una central nuclear, una autopista o un "parque temático".

La actitud de los poderes fácticos hacia la vida en su infinita complejidad, ya sea en la forma de un ser humano o de una selva tropical, es de enorme simplificación. El ser humano sólo tiene interés como "consumidor", "inversor",

"trabajador", "votante", "soldado" o "contribuyente". El bosque, con su gran diversidad de especies, sólo tiene interés como proveedor de madera o, para ser quemado hasta los cimientos y convertido en pasto, como breve proveedor de hamburguesas. El único estándar es el beneficio a corto plazo; no se presta atención a perspectivas más amplias y a largo plazo, a las necesidades y a la supervivencia de los seres vivos.

Es entre los seres humanos corrientes, no entre los jefes industriales, los banqueros, los burócratas y los políticos, donde los sentimientos humanistas se encuentran en su mayor intensidad. Entre las necesidades supremas de nuestro mundo torturado está el divino sentido común y la compasión de la madre y ama de casa conscientes. Esta es una manifestación del poder de Gaia, la dinámica de base que debe proporcionar gran parte de la fuerza motriz de la Revolución Ambiental.

A diferencia de revoluciones anteriores, esta debe ser abrumadoramente no violenta y constructiva. Comprenderá una profusión cada vez mayor de pequeños puntos de crecimiento, como las nuevas plantas que brotan irresistiblemente en una zona devastada por una erupción volcánica.

Ya es posible detectar una multitud de estos puntos de crecimiento en casi todos los países. Un informe crítico con el industrialismo se titulaba *Los límites al crecimiento*, pero

no se deberían poner límites al crecimiento de nuevas comunidades rurales, granjas familiares, huertas orgánicas, grupos conservacionistas, organizaciones ecologistas y empresas cooperativas de todo tipo. Incluso ahora, las personas involucradas en esto deben ser muchos millones. Si sus esfuerzos pudieran integrarse y coordinarse en una Red Mundial de Nueva Vida, podrían dar lugar a una ONG (una organización no gubernamental) que podría hablar con verdadera autoridad en las Naciones Unidas.

Como el impulso principal de toda actividad proviene de la psique humana, lo primero y esencial, si la humanidad quiere sobrevivir a los colosales desafíos del presente y del futuro, debe ser una Revolución Moral. La ayuda mutua, en lugar del dinero, el poder, el estatus y la autocomplacencia, debe aceptarse como la Ley básica de la Vida. La moderna tecnología de la comunicación ha hecho evidente que se trata de un solo mundo. Los desastres que implican sufrimiento humano se muestran en las pantallas de televisión con la misma inmediatez, ya sea que ocurran en países lejanos o en la calle más cercana. La gente ya no puede ignorar la responsabilidad por las tribulaciones de sus primos lejanos. De hecho, esas tribulaciones generalmente son causadas por factores negativos o positivos en el sistema y la ética mundial que rigen la forma en que la mayoría de los ciudadanos del mundo viven y trabajan: un sistema y una ética basados en el egoísmo y el materialismo ciegos.

Gandhi dijo: "Hay suficiente en el mundo para satisfacer las necesidades de todos, pero no la codicia de algunos". De hecho, existe el conocimiento tecnológico para dar a cada ser humano alimentos, agua, refugio, ropa, energía y oportunidades de realización personal adecuados. Una campaña mundial de desarrollo de recursos para satisfacer las necesidades podría ser un "sustituto moral a la guerra", que traería una profunda satisfacción psicológica y física a incontables millones de personas, sobre todo a aquellos que actualmente buscan la "satisfacción" destructora que supone explotar, dominar o lastimar de cualquier manera a sus semejantes.

Una campaña de este tipo, totalmente constructiva y que trascienda los problemas ambientales, así como las barreras y rivalidades humanas, y que implique la plantación de billones de árboles, podría marcar el comienzo de un período de paz positiva y actividad creativa como nunca ha conocido la humanidad en toda la historia.

Cada uno de nosotros enfrenta las alternativas: una serie de desastres y conflictos ambientales y económicos cada vez más profundos o un mundo de belleza, diversidad y abundancia sin precedentes.

UNA POLÉMICA SOBRE LA ECOLOGÍA PROFUNDA

ECOLOGÍA PROFUNDA: NO EL HOMBRE APARTE

Rodney Aitchtey

La intención del siguiente ensayo es arrojar la luz de la ecología profunda sobre la cuestión de la tierra misma. Tierra de donde todo emana.

Arne Naess lanzó el movimiento internacional de ecología profunda en 1972, de largo alcance en Noruega y que atrajo la atención de académicos ambientales de todo el mundo, creciendo la conciencia de cuán hondas son las aguas

profundas en las que estamos acostumbrados a sumergirnos.

Naess ha comparado nuestra posición con estar en el fondo de un pozo, con nuestra fuerza de voluntad sucumbiendo a los humos mortales y persistentes, lo que explicaría la inercia predominante. Los humos son, además de los insidiosos escapes de los vehículos y la contaminación del aire, la televisión y la publicidad.

El pronóstico de PD Ouspensky es útil: "Todos los absurdos y todas las contradicciones de las personas, y de la vida humana en general, se explican cuando nos damos cuenta de que las personas *viven durmiendo*, hacen todo mientras duermen y no saben que están *durmiendo*". Cada uno es un conjunto de recuerdos de experiencias. con algo de "reserva de energía". Es esta "energía de reserva" la que la ecología profunda aprovecha y saca a la superficie, despertándonos.

La ecología profunda se ha convertido en un término emotivo y tiene múltiples connotaciones que son como chispas que vuelan desde una terminal activa, que es lo que pretendía Arne Naess. No hay dos personas iguales. La filosofía de la ecología profunda no es rígida, aunque no se desvía de la intención original de Naess, que es cuestionar preconceptos y suposiciones hasta que la respuesta alcance el nivel de la intuición. Algo hizo decir al filósofo estadounidense John Rodman, en 1978: "Probablemente

sea una máxima segura que no habrá revolución en la ética sin una revolución en la percepción".

Naess ha dicho que su visión de la ecología profunda se despertó al leer un libro de Rachel Carson que se publicó en Estados Unidos en 1962. Su título, *Man Against the Earth* (El hombre contra la Tierra), fue cambiado a *Primavera silenciosa*. Dedicó el libro a Albert Schweitzer con sus palabras: "El hombre ha perdido la capacidad de prever y anticipar. Terminará por destruir la Tierra".

Cuando terminó de escribir, envió el manuscrito a William Shawn, editor del *New Yorker*. Su entusiasmo la animó a decir: "Por su reacción supe que mi mensaje llegaría". Mientras escuchaba el Concierto para violín de Beethoven, "de repente la tensión de cuatro años se rompió y dejé que brotaran las lágrimas... Los pensamientos de todos los pájaros y otras criaturas y toda la belleza que hay en la naturaleza vinieron a mí con una gran oleada de profunda felicidad, porque ahora había hecho lo que podía, había podido completarlo". Su libro impactó profundamente en las ideas preconcebidas y suposiciones de la gente, y se intentó suprimirlas. Recordó a John Muir (ver más adelante) cuando dijo al final del libro: El "control de la naturaleza" es una frase concebida con arrogancia, nacida de la era neandertal de la biología y la filosofía, cuando se suponía que la naturaleza existía para el bien de los seres humanos a conveniencia del hombre.

Arne Naess dijo de *Silent Spring*: "Rachel Carson profundizó y cuestionó las premisas de su sociedad". En 1964, Rachel Carson murió. En 1969, Naess dimitió como profesor de filosofía en la Universidad de Oslo después de permanecer allí treinta años, para poder "vivir en lugar de funcionar". Durante su estancia en la Universidad se había ganado un nombre por su trabajo sobre las filosofías de Spinoza y Gandhi, que puso en práctica con la acción directa en Noruega. Una de sus acciones fue enclavarse en lo alto de un un fiordo noruego amenazado, negándose a descender hasta que se abandonasen los planes para construir una presa allí, ¡y así fue!

Estaba en sintonía con los versos de este poema del poeta estadounidense Robinson Jeffers (1887–1962):

La respuesta

Una mano cortada

*Es una cosa fea, y el hombre se separa de la tierra
y de las estrellas y de su historia...*

para la contemplación o de hecho...

A menudo parece atrocemente feo.

La integridad es plenitud,

y la mayor belleza es la totalidad orgánica,

la totalidad de la vida y las cosas,

la belleza divina del universo.

Amo eso, no al hombre

Aparte de eso,

*o compartirás las lamentables confusiones del hombre,
o te ahogarás en la desesperación cuando sus días se
oscurezcan.*

Naess también enfatiza "la responsabilidad de una persona integrada de determinar su reacción ante los problemas ambientales contemporáneos *sobre la base de una visión total*".

Han pasado casi treinta años desde que *Primavera Silenciosa* dijo: "Lo que tenemos que afrontar no es una dosis ocasional de veneno que accidentalmente ha entrado en alguna partícula de alimento, sino un envenenamiento persistente y continuo de todo el entorno humano". Y no era un fenómeno nuevo entonces. Han sido necesarios siglos para despojar virtualmente al planeta de su cubierta natural.

Hace quinientos años, en 1492, un italiano, Cristóbal Colón abrió el camino del exterminio y la destrucción ambiental hasta nuestros días. Descubrió y saqueó donde pudo las islas de las Indias Occidentales. En 1498, en su tercer viaje, cuando desembarcó en lo que luego sería Venezuela, la tomó por otra isla, hasta que después los nativos lo desengañaron. Bajo la impresión de que había llegado a islas frente a la India, llamó a los nativos indios, nombre inapropiado que se ha aplicado a todos los nativos de América del Sur y del Norte y Canadá. Un compatriota italiano, Amerigo Vespucci, aterrizó en América del Norte y

su nombre se extendió por todo el continente. Hay una estatua de él en Nueva York.

En 1993, se proyecta una estatua de Colón en Londres, aunque no existe ningún retrato del hombre. En la escuela me dieron la impresión de que era inglés. Pero en 1993 será cuando seremos europeizados y colonizados con sus valores centralizados y materialistas, y por lo tanto Colón será visto como un buen europeo al que admirar.

En la década de 1780, los relatos de las hazañas de Colón y sus sucesores variaban tanto en el continente que el erudito Abbé Guillaume Raynal decidió reunir los diferentes relatos para encontrar un hilo conductor. Era que habían "acosado el globo y lo habían manchado de sangre". Y la situación no ha cambiado. En Sarawak se está llevando a cabo un proceso de exterminio bastante terrible con la destrucción de la selva tropical. Uno de los indígenas dijo recientemente: "Ahora somos como peces en el lecho de río que se está secando". Tal angustia y muerte para permitir a los japoneses fabricar su papel de fax es diabólica.

Ralph Waldo Emerson (1803–1882) en su ensayo 'Naturaleza' dice: "El hombre ha caído; la naturaleza está erguida y sirve como termómetro diferencial, detectando la presencia o ausencia del sentimiento divino en el hombre". Inspiró tanto a Henry Thoreau como a John Muir; cada uno a su manera puso en práctica su filosofía. Thoreau, dijo que

Emerson, había desarrollado sus propios pensamientos un paso más allá.

Thoreau (1817–1862) instó a ver la naturaleza libre de ideas preconcebidas. La naturaleza se convirtió en su "sociedad". En su ensayo 'Caminando', dijo: "...de los bosques y la naturaleza salvaje provienen los tónicos y ladridos que fortalecen a la humanidad". Creía que no habría regeneración de la sociedad sin la autorreforma del individuo. Fue a prisión en 1848 por no pagar un impuesto porque se destinaba al esfuerzo bélico contra México. En su cabaña junto al estanque Waiden puso en práctica sus crecientes convicciones.

John Muir (1838–1914) consideró que "un día de exposición a las montañas es mejor que carros llenos de libros" y creía que la falta de inmersión en el mundo natural era lo que fallaba en los escritos de Emerson. Sin embargo, dijo de Emerson: "Era tan sincero como los árboles, sus ojos tan sinceros como el sol". Muir era consciente de que se adentraba más profundamente en los secretos de la Naturaleza que Thoreau. En 1870, una experiencia lo sacudió y escribió con alegría en una carta: "Estoy en los bosques, y ellos están en mí". Sabía que no había criatura superior o inferior a otra; cada uno tenía el mismo derecho a vivir y florecer a su manera y en su propio tiempo.

Muir decidió pasar la mayor parte de su vida en las montañas, encontrando consuelo entre ellas. Caminar no

era una palabra que él usara para sí mismo; en cambio, paseaba, con su original sentido de reflexión. Aquí hay palabras dirigidas al joven rey Eduardo VI que muestran su uso antes de que la Reforma hiciera una profunda consideración ecológica para dar paso a la superficialidad, perdiendo un sentido de arraigo: "...no te dediques a pasear solo: como que estamos en el estudio más profundo".

Los encuentros de Muir con los indios fueron recíprocos en cuanto a admiración. Un grupo de la tribu Tlingit le dio el nombre de Ancoutahan, cuya traducción podría ser: escritor venerado/erudito escribiendo en su cuaderno; y sobre ellos, Muir escribió: "Para la mente india, toda la naturaleza estaba instintiva de deidad. Un espíritu estaba encarnado en cada montaña, arroyo y cascada".

Los estudios publicados de Muir sobre las fuerzas naturales llamaron la atención del establishment científico, y se dio cuenta de que la preocupación de la ciencia no era la unidad esencial de todas las cosas, sino su descomposición y clasificación. Qué frustración sufrió, pues: "Cuando intentamos distinguir algo por sí mismo, lo encontramos unido a todo lo demás en el universo".

En San Francisco, Muir asistió a algunas sesiones del domingo por la noche con Henry George, quien estaba influyendo en las primeras ideas conservacionistas. En *Progreso y pobreza* (1879) sugirió que así como las personas tenían los mismos derechos a respirar el aire, también

deberían disfrutar de la tierra. Razonó que cualquier cosa que el hombre haga o cultive es suya y puede hacer con ello lo que quiera. Pero pregunta ¿quién hizo la Tierra? Como es una "morada temporal", no nos corresponde comprarla ni venderla (o despojarla). Moralmente, ningún hombre debería tener más tierra de la que puede manejar, sin explotar a otros, y abogó por un Impuesto Único sobre los ingresos apreciables inmerecidos y no ganados. La lucha de Marx con el capital no fue lo suficientemente profunda como para tocar la tierra. Pasó por alto la tierra y, de hecho, alentó su explotación y despojo. Muir estuvo de acuerdo con George en que "lo que ha destruido todas las civilizaciones anteriores han sido las condiciones producidas por el crecimiento de la civilización misma". Henry George fue descrito por el presidente Roosevelt como uno de los "verdaderos grandes pensadores" del siglo.

Muir se vio obligado a actuar de inmediato y frenéticamente por un aviso firmado por tres hombres que reclamaban un valle para criar ganado. Su carta apareció en el *San Francisco Bulletin* en agosto de 1875. Marcó el comienzo de la concentración de sus energías en la defensa de la naturaleza del hombre. Al final se topó con los conservacionistas comerciales: una dicotomía profunda versus superficial. En mayo de 1892, Muir, con amigos comprensivos, lanzó el temible Sierra Club para hacer campaña para preservar los bosques y las características silvestres. Muir fue elegido presidente y permaneció así

hasta su muerte. Los Parques Nacionales de América deben su existencia a la energía de Muir. En 1876 había dicho: "La obra de mi vida está en todo el mundo"; y de hecho, el John Muir Trust en Escocia se fundó en 1983 con el objetivo de mantener la naturaleza salvaje; está afiliado al Sierra Club de San Francisco.

Y cómo el Sierra Club durante más de tres años tuvo que luchar contra los decididos intentos de madereros y ganaderos de talar casi la mitad del Parque Nacional Yosemite; desacataron la ley y sus 500.000 ovejas despojaron la tierra de prados y bosques.

En 1894, el primer libro de Muir, *Las montañas de California*, despertó en Estados Unidos la necesidad de tomar determinación para preservar los bosques. La influyente Oficina General de Tierras se opuso seriamente. Cuando Muir se unió a la Comisión Forestal en una inspección de investigación, dondequiera que se detuvieran encontraron bosques talados y quemados, en gran parte por medios fraudulentos. Muir escribió a su casa: "Dondequiera que vaya el hombre blanco, las arboledas desaparecen".

Roosevelt acampó con Muir y le dijo en una carta posterior que "siempre había temido que Emerson no hubiera ido al campamento" con él. Y tras una visita posterior a California se pronunció sobre la importancia de su suministro de agua: "el suministro de agua no puede preservarse a menos que se preserven los bosques".

En mayo de 1913, Muir fue nombrado Doctor en Derecho por el presidente de la Universidad de California, quien dijo de él: "John Muir, nacido en Escocia, criado en la Universidad de Wisconsin, un californiano por elección final, fue un observador del mundo que viajó mucho". Hombre de Ciencia y de Letras, Amigo y Protector de la Naturaleza, dotado singularmente para interpretar a los demás, su mente y sus caminos. Murió en 1914. Había dicho: "Un poco de puro desenfreno es mi único gran deseo presente" para que la gente se dé cuenta de que "todo está tan inmensamente unido". La revista *Time* anunció en 1965: "Se considera que el verdadero padre de la preservación es John Muir, un naturalista californiano".

Emerson había absorbido las enseñanzas indias en sus escritos, Thoreau absorbió a Emerson con reservas, Muir también y profundizó la comprensión de Thoreau; luego vino Aldo Leopold, que había absorbido los escritos de Muir que había corroborado en *el Tertium Organum de PD Ouspensky*, y su contemporáneo, Robinson Jeffers, cuyas influencias parecen haber sido Heráclito, Spinoza, Schopenhauer y Nietzsche.

Aldo Leopold (1886–1948) dijo: "Abusamos de la tierra porque la consideramos una mercancía que nos pertenece. Cuando veamos la tierra como una comunidad a la que pertenecemos, podremos empezar a utilizarla con amor y respeto". Su *Land Ethic* (Ética de la tierra) es muy citado y aparece en la Parte III, *The Upshot*, de *A Sand County*

Almanac. Fue una síntesis de casi medio siglo de su vida dedicado a la silvicultura y la conservación de la vida silvestre: "La ética de la tierra simplemente amplía los límites de la comunidad para incluir suelos, aguas, plantas y animales, o colectivamente: la Tierra".

PD Ouspensky también fue contemporáneo. Leopold aceptó su seguridad de que no había nada muerto o mecánico en la naturaleza; había vida y sentimiento en todo: una montaña, un árbol, un río, los peces, las gotas de agua, la lluvia, una planta, el fuego; cada uno por separado debe poseer una mente propia. Una sección del *Almanaque del condado de Sand* se titula "Pensar como una montaña", al igual que un libro reciente sobre ecología profunda.

Robinson Jeffers también estaba convencido de que la devaluación de las ilusiones centradas en lo humano, el alejamiento del hombre hacia lo que es infinitamente mayor, es el siguiente paso en el desarrollo humano; y una condición esencial de libertad y de cordura espiritual (es decir, moral y vital):

Lamentando el equilibrio roto, la postración desesperada de la tierra bajo las manos y las mentes de los hombres...

Creía que la vida humana era muy fácil y que se gastaba sin pensar. Su poesía describe "el conflicto y la caridad, el amor,

los celos, el odio, la competencia, el gobierno, la vanidad y la crueldad, y esa pasión pueril llamada voluntad de poder".

Al caer una época, los hombres deben hacer sacrificios para renovar la belleza, para restaurar la fuerza.

Se le ha llamado el poeta del inhumanismo. Ciertamente, para la ecología profunda "no es el hombre separado" de la Tierra, lo que lo lleva más allá de ese pensamiento relativo que separa y compite.

La belleza de las cosas está en el cerebro del espectador, la traducción que hace la mente humana de su carácter transhumano, su valor intrínseco.

En 1945, el enfoque integral de John Muir fue repersonificado por David Brower, quien no sólo trajo a Muir a la mente de la gente, sino que descubrió que tenía un atributo añadido: un don para el liderazgo. Estas palabras sugieren una idea del hombre: "Todavía es un desafío emular el lema indio traducido libremente: 'Donde voy no dejo ninguna señal'". Se convirtió en el primer director ejecutivo del Sierra Club en 1952 y afirmó que miraba hacia Inglaterra en busca de su ejemplo de protección de áreas de belleza por parte del National Trust.

Bajo el liderazgo de Brower, el *New York Times* dijo del Sierra Club que se había convertido en el "gran éxito del movimiento preservacionista". En 1969, la intransigencia de Brower lo expulsó del Sierra Club. Dijo: "No podemos seguir

tocando el violín mientras los lugares salvajes de la Tierra arden en el fuego de nuestra tecnología indisciplinada", y fundó Amigos de la Tierra y el Instituto John Muir de Estudios Ambientales.

Ecologistas profundos honorarios como Thoreau, Muir, Leopold, Carson, Schweitzer, Jeffers y Brower descubrieron las deficiencias del cristianismo y encontraron espacio en la filosofía oriental. Los chinos destilaron el profundo pensamiento indio, y en ninguna parte de manera tan aforística como en el profundo y ecológico *Tao Te Ching*. Las filosofías orientales ayudaron y ayudan a la comprensión y la profundizan. De lo contrario, para Muir, su comunión empática con la Naturaleza no habría encontrado expresión verbal, ¡tan elíptica en algunas partes como es!

Con una historia tan grande de destrucción del medio ambiente como la de Estados Unidos, tal vez no sea sorprendente que una conciencia de ecología profunda se haya infiltrado aquí como lo hizo. Lo que sabemos sobre la ecología profunda ha llegado a través de libros a los estadounidenses, al menos hasta 1989, cuando se publicó aquí el trabajo fundamental de Arne Naess sobre ecología profunda, trece años después de su aparición en Noruega: *Ecology, Community and Lifestyle: An Outline of an Ecosophy* (Eco para el hogar Tierra y sophy para sabiduría). Puede que el pensamiento ecosófico no sea nuevo, pero Arne Naess le ha dado un nombre que ha tocado una nota muy profunda, acariciando el nervio filosófico del planeta en apuros.

En este momento se oye crujir la lápida de Edward Carpenter... *La civilización, su causa y su cura* también se publicó hace un siglo. "*¿Puede ser el momento?* ...cuando el hombre sienta una vez más la unidad con sus semejantes, sentirá su unidad con los animales, con las montañas y los arroyos, con la tierra misma y el lento pulso de las constelaciones, no como un dogma abstracto de Ciencia o Teología, sino como un hecho vivo y siempre presente".

Naess dice: "La esencia de la ecología profunda es plantear preguntas más profundas", llegar a la raíz de la verdad, no simplemente a las ramas y las hojas. Cuestionarnos los supuestos subyacentes de nuestra sociedad. Por ejemplo, podemos ver que en lugar de una crisis energética tenemos una crisis de consumo.

La absorción de Naess del *Tao Te Ching* y de Chuang Tzu corroboró su comprensión de Spinoza. Estaba acostumbrado a retirarse regularmente a su cabaña en lo alto de las montañas noruegas, donde encontraba cada vez más "contrarios indistinguiblemente mezclados" (Chuang Tzu). Estaba llegando al fondo de la frase de John Muir: "No hay misterio sino el misterio de la armonía".

La combinación de contrarios de Chuang Tzu no era otra cosa, en la mentalidad occidental, que Dios. La verdad amaneció como cuando los primeros rayos del sol naciente abrazan la tierra. Al conocer la naturaleza, esos destellos de Dios y el sentimiento de ser parte de Dios crecen y se

profundizan. La alegría suprema y muda puede compararse con el éxito después de meses, incluso años, de esforzarse por dominar un instrumento musical "difícil", y de repente se escuchan las notas más puras; y lo único que queda es preguntarse por qué se nos ha escapado durante tanto tiempo, y ahora se ha vuelto tan simple.

Un salto mortal de la mente, una vez logrado, está ahí para quedarse. Para un ecologista profundo es un apego emocional o una expansión de la conciencia que subyace al ser y a la interrelación con la naturaleza. Naess lo llama autorrealización cuando el yo se amplía y profundiza. La protección de la naturaleza se convierte en una segunda naturaleza, ¡se convierte naturalmente en protección de uno mismo! Se superan las distinciones: uno mismo y el otro dejan de ser considerados separados. Así, uno se identifica con el bosque amenazado y actúa en consecuencia.

Sin tierra no existiríamos. Sin animales domesticados no habría desiertos. La erosión de la naturaleza justa del hombre trajo consigo la erosión de la tierra. Con una codicia ilimitada, no es de extrañar que estemos donde estamos. La palabra recesión ahora se pronuncia mucho, pero no se entiende lo que es. Se dice que el crecimiento material está a la vuelta de la esquina.

El hombre no tenía la intención de cambiar el clima, pero ahora que se reconoce ese hecho, no se está haciendo gran cosa. Las ganancias, como un collar, no deben apretarse,

pero la recesión autoimpuesta por el capital exige que todos se ajusten el cinturón. Se anuncian reformas que dan la impresión de que algo está sucediendo, cuando no es nada en absoluto.

Cuando Arne Naess dirigió la expedición noruega al Himalaya en 1949, dijo: "Uno de los principales objetivos de la expedición será descubrir a qué altura se apaga el quemador ordinario y cómo funciona el segundo a mayores alturas". Yo sugeriría que el quemador común, el hombre está suicidando al planeta, se está apagando, y que la ecología profunda es el segundo quemador.

Es necesario practicar la ecología profunda con su 'visión total'; ser autosuficiente, arraigado en el lugar y la naturaleza; simple en medios, rico en fines.

(Gandhi).

ECOLOGÍA SOCIAL, ANARQUISMO Y SINDICALISMO

Graham Purchase

Al igual que la Ley de Gresham, el dinero malo no sólo expulsa al bueno, sino que los "escenarios" futuristas destruirán la dimensión utópica del proyecto revolucionario. Nunca en el pasado ha sido tan necesario conservar la máxima claridad, coherencia y determinación que se requiere en nuestra era. En una sociedad que ha hecho de la supervivencia, la adaptación y la coexistencia un modo de dominación y aniquilación, no puede haber compromisos con las contradicciones: sólo su resolución total en una nueva sociedad ecológica o la inevitabilidad de una rendición desesperada.

Murray Bookchin
Hacia una sociedad ecológica

Este ensayo es una revisión de varias reseñas de libros publicados en *Rebel Worker* entre 1989 y 1991.

Bookchin: el anarquista-ecólogo de finales de los años 60 y 70

Bookchin se ha convertido merecidamente en uno de los principales pensadores y escritores de finales del siglo XX. Sus ideas sobre la relación entre ecología social, anarquismo y sindicalismo, aunque controvertidas y a veces francamente erróneas o deshonestas, merecen sin embargo nuestra atención atenta y considerada.

Aunque Bookchin se ha vuelto recientemente abiertamente hostil hacia el sindicalismo y el anarcosindicalismo, de hecho, hacia cualquier análisis de clase, no siempre ha sido así. Algunos de sus pensamientos anteriores sobre estos temas, aunque profundamente críticos con el sindicalismo, fueron comentarios perspicaces sobre el valor de la teoría y la práctica revolucionarias tradicionales, a diferencia de sus recientes ataques bastante gratuitos al anarquismo. Su ensayo *Autogestión y nueva tecnología*, escrito en 1979, es quizás el más importante a este respecto. En este ensayo, Bookchin sostiene que la

concepción sindicalista de la "fábrica" o el "lugar de trabajo" como foco de suma importancia de la actividad política y social en una futura sociedad anarquista es una visión demasiado optimista del potencial liberador de las actividades a gran escala de la actividad industrial. Bookchin afirma que la fábrica ha destruido al campesino y al artesano y ha degradado la naturaleza del trabajo al depender de un sistema de producción industrial en masa que reduce a los seres humanos a meras piezas de un engranaje:

De los cambios técnicos que separan nuestra era de las pasadas, ningún dispositivo fue más importante que el menos mecánico de todos: la fábrica. Ni la máquina de vapor de Watt ni el horno de Bessemer fueron más importantes que el simple proceso de racionalizar la mano de obra en una máquina industrial para la producción de mercancías. La maquinaria, en el sentido convencional del término, intensificó enormemente este proceso, pero la racionalización sistémica del trabajo para desempeñar tareas siempre especializadas demolió la estructura técnica de las sociedades autogestionadas y, en última instancia, de la mano de obra: la "personalidad" del ámbito económico.... La verdadera artesanía es el trabajo amoroso, no el trabajo duro. Despierta los sentidos, no los embota. Agrega dignidad a la humanidad, no la degrada. Da libertad al espíritu, no lo aborta. Dentro de la esfera técnica es la expresión de la identidad por excelencia: de individuación, conciencia y

libertad. Estas palabras danzan en cada relato de objetos bien elaborados y obras artísticas.

El trabajador de una fábrica vive simplemente del recuerdo de tales rasgos. El estrépito de la fábrica ahoga todo pensamiento, por no hablar de cualquier canción; la división del trabajo niega al trabajador cualquier relación con la comunidad; la racionalización del trabajo embota sus sentidos y agota su cuerpo. No hay lugar alguno para ninguno de los modos de expresión del artesano –desde el arte hasta la espiritualidad– más que una interacción con objetos que reducen al trabajador a un mero objeto... Tanto el marxismo como el sindicalismo, en virtud de su compromiso con la fábrica como escenario social revolucionario, debe reformular la autogestión para que signifique la gestión industrial del yo... Ambas ideologías comparten la noción de que la fábrica es la "escuela" de la revolución y, en el caso del sindicalismo, de la reconstrucción social; más bien la "escuela" de la revolución que su perdición. La mayoría comparte un compromiso común con el papel estructural de la fábrica como fuente de movilización social... La fábrica no sólo sirve para movilizar y capacitar al proletariado sino también para deshumanizarlo. La libertad no se encuentra dentro de la fábrica sino fuera de ella.

(Hacia una sociedad ecológica,
Black Rose Books, 1980, págs. 123–6 passim)

Bookchin concluye que el sistema fabril sobre el que descansa el sindicalismo industrial es intrínsecamente autoritario y deshumanizante. Los sindicalistas han confundido la fábrica, el "reino de la necesidad económica", con el "reino de la libertad social", que es la naturaleza, la comunidad y la ciudad liberada. Contrariamente a la visión sindicalista, la fábrica de ningún modo podía ser considerada como el lugar principal de la acción política y la libertad. Sólo el resurgimiento de una existencia social libremente comunicada, no jerárquica y económicamente integrada sería realmente capaz de garantizar la libertad y la prosperidad. Además, argumenta más tarde Bookchin, la tecnología de carbón, acero y petróleo en la que se basó el sistema fabril es económicamente redundante, debido al agotamiento de los recursos. Las energías solar y eólica, etc., aunque pueden utilizarse en procesos de fabricación industrial a gran escala, se aplican mucho más eficientemente a escala local o a pequeña escala. Una infraestructura económica consistente en un gran número de talleres mucho más pequeños que producían herramientas hechas individualmente a partir de fuentes de energía locales no contaminantes, dentro del contexto de una comunidad ecológicamente integrada, no sólo representaba una visión verdaderamente ecológica del destino social humano, sino que también contemplaba que no hay necesidad de las vastas e intrínsecamente

deshumanizantes plantas y fábricas industriales de una época pasada. La fábrica ya no representaba ni siquiera el ámbito de la necesidad: los determinantes ambientales habían hecho que el sistema fabril de producción industrial fuera ecológicamente y económicamente redundante.

Bookchin en este penetrante ensayo hace un comentario justo. Las fotografías que hasta hace poco han adornado nuestras revistas anarcosindicalistas (de miles de trabajadores, con la cabeza en alto y pancartas anarquistas en la mano, saliendo triunfalmente de las hileras de fábricas escupiendo humo negro al unísono) muestran una singular incapacidad para apreciar el alcance y desafío de la revolución ecológica que amenaza con hundir a ambos anarquismos por igual. Las razones de esto son históricas y prácticas y no se deben a deficiencias teóricas. A finales del siglo XIX, que fue testigo de un rápido desarrollo industrial (un campesinado, un proletariado urbano y una oposición marxista y socialista que consideraba el ideal ecológico y anarquista de la autosuficiencia ecorregional y el equilibrio entre ciudad y campo como demasiado utópico, o como indicativo de una ideología retrógrada y preindustrial), el anarquismo y los anarquistas como fuerza política organizada consideraron adecuado, y con buenas razones, dedicar una cantidad sustancial de sus esfuerzos a la actividad industrial y sindical y restar importancia a los aspectos más ecológicos de la visión anarquista. Esta fue una respuesta eminentemente práctica a los problemas

organizativos de la época y los anarcosindicalistas, sin tener culpa alguna, han tendido a centrarse en la democracia industrial dentro de la fábrica o el taller y, hasta cierto punto, han ignorado otros aspectos ecológicos más amplios de la tradición anarquista. Sin embargo, el anarquismo, a diferencia del marxismo, siempre ha tenido un profundo interés en la relación adecuada entre la industria y la ecología (que se exhibe más famosamente en *Campos, fábricas y talleres de Kropotkin*) y Bookchin, en respuesta a nuestras preocupaciones ecológicas actuales, ha tenido bastante razón al enfatizar la importancia de la región ecológica, tecnología verde y ciudades y comunidades ecológicamente integradas dentro de la teoría anarquista y así restaurar un sentido adecuado de equilibrio al debate anarquista y ecológico.

Sin embargo, este ensayo fue escrito hace más de una década y con los otros ensayos de *Hacia una sociedad ecológica* en los que está antologizado forma un puente entre las dos fases de su escritura y pensamiento: Bookchin, el anarquista-ecólogo de los años 1960 y 1970, y Bookchin, el Ecologista Social de los años 80 y 90. Bookchin, el ecologista social, es mucho menos amable con el anarquismo y el sindicalismo de lo que podría ser de otra manera. Bookchin ha sido sin duda uno de los pensadores antiestatistas más destacados de las últimas décadas. Sus dos folletos *Ecología y pensamiento revolucionario* y *Hacia una tecnología liberadora* (ambos escritos en 1965 y

reimpresos en una antología de sus escritos del período titulada *Anarquismo post-escasez*) son declaraciones claras, sucintas y fácilmente comprensibles del punto de vista ecológico-anarquista que muestran todos los aspectos más admirables del pensamiento anarquista y representan colectivamente algunos de los mejores y más importantes escritos radicales de la década de 1960. Bookchin en estos primeros folletos así como en sus dos libros posteriores; *Los límites de la ciudad* (1974) y *Hacia una sociedad ecológica* (1980) actualiza y amplía muchos de los conocimientos e ideas socioecológicos que se encuentran en las obras de pensadores anarquistas del pasado (Fourier, Kropotkin y Reclus) y muestra de manera clara, lógica y convincente que el anarquismo con su filosofía no centralista y no jerárquica que visualiza un orden armonioso sin Estado compuesto por una federación de ciudades autónomas integradas ecológicamente con sus biorregiones circundantes es la *única* filosofía social capaz de asegurar supervivencia a largo plazo tanto de nuestra especie como de nuestro planeta. Sin embargo, la mayoría de las obras mencionadas anteriormente fueron escritas hace casi dos décadas y desde finales de la década de 1970 Bookchin ha dedicado su tiempo a exponer su filosofía ecológica "autodenominada" Ecología Social, publicando muchos libros sobre el tema; *La ecología de la libertad* (1982), *La crisis moderna* (1986), *Rehaciendo la sociedad* (1989) y *La filosofía de la ecología social* (1990).

Bookchin, el ecologista social de los años 80 y 90

Aunque ninguno de los principios básicos de la teoría de la ecología social de Bookchin es de ninguna manera incompatible con el anarquismo social y aunque no niega la importancia del anarquismo, en sus trabajos más recientes rara vez menciona la palabra, y sólo de pasada. Su rechazo explícito de la "organización de la clase trabajadora" y los "sindicatos" muestra una brecha emocional y filosófica cada vez mayor entre su teoría de la ecología social y las tradiciones del anarquismo.

Sin embargo, muchas de las cosas que Bookchin tiene que decir sobre una variedad de temas son relevantes para el anarquismo y los anarquistas. Esto es especialmente cierto en sus extensos debates sobre el papel del patriarcado en la creación de un sistema social jerárquico, explotador y antiecológico, que son valiosos y exploran cuestiones algo subestimadas por Kropotkin y Emma Goldman en su análisis de la evolución y el mantenimiento de estructuras autoritarias en la sociedad humana. Reclus, sin embargo, en la forma en que utiliza la adscripción del género, él y ella, sobre la naturaleza es más interesante a este respecto de lo que se supone.

Sin embargo, es en su rechazo del análisis de clase donde Bookchin realmente busca formar una división entre el

anarquismo y su teoría favorita de la ecología social. En el más accesible de sus trabajos recientes, *La crisis moderna*, sus ataques al anarquismo, la IWW y el sindicalismo son simplemente escandalosos.

El anarquismo, afirma Bookchin, debido a su insistencia en el análisis de clase y su creencia en la primordial importancia revolucionaria del proletariado industrial, representa junto con el marxismo simplemente otra vieja y cansada filosofía socialista que ya no es relevante en la actualidad:

La política que debemos seguir es de base, fertilizada por los movimientos ecológicos, feministas, comunitarios y contra la guerra que claramente han desplazado al movimiento obrero tradicional de hace medio siglo. Aquí las llamadas ideologías revolucionarias de nuestra era – socialismo y anarquismo– atraviesan tiempos difíciles. Además, su "circunscripción" está literalmente siendo "eliminada progresivamente". La fábrica en su forma tradicional se está convirtiendo poco a poco en un arcaísmo. Los robots pronto reemplazarán a la línea de montaje como agentes de la producción industrial en masa. Por lo tanto, la generación futura de proletarios industriales puede ser un estrato marginal que marque el fin de la sociedad industrial.

La nueva "clase sin clases" que ahora deducimos está unida más por vínculos culturales que económicos: etnias, mujeres, gente contracultural, ambientalistas,

ancianos, desempleadas o desempleados, la gente del "gueto" etc., en el sentido más amplio del término, con su batería de organizaciones alternativas, tecnologías, publicaciones periódicas, cooperativas alimentarias, centros de salud y de mujeres que parecen ofrecer una resistencia común al cesarismo y al corporativismo. El resurgimiento del "pueblo" en contraste con el constante declive del "proletariado" verifica el predominio de la comunidad sobre la fábrica, de la ciudad y el barrio sobre la cadena de montaje. La mano se ajusta perfectamente al guante y, cerrada, forma el verdadero puño de nuestro tiempo.

(La crisis moderna, capítulo 4, passim)

No está claro exactamente qué sentido debemos darle a estos despidos radicales de varios siglos de resistencia sostenida a las usurpaciones del capital y del Estado por parte de los trabajadores comunes y corrientes. Hasta donde yo sé, el anarquismo y el anarcosindicalismo siempre han enfatizado la necesidad de fomentar la comunidad y nunca han hecho la afirmación absurda de que la sociedad podría "organizarse desde la fábrica". La unidad principal de la sociedad anarquista siempre ha sido la ciudad o pueblo libre y ecológicamente integrado: ¿de qué otra manera se podría esperar organizar la vida social en ausencia del Estado-nación? Además, en ausencia de un capitalismo

industrial apoyado por el Estado, los sindicatos y las cooperativas de trabajadores (ya sean panaderos, tenderos, constructores, carroceros, trabajadores postales o conductores de tranvías) parecería ser una forma bastante natural, incluso lógica y racional, de permitir que los ciudadanos comunes trabajadores coordinasen la vida económica e industrial de *su* ciudad, en beneficio de todos y no en beneficio del Estado o de un puñado de barones capitalistas, y es simplemente deshonesto por parte de Bookchin afirmar que el anarquismo ha enfatizado el destino histórico del proletariado industrial a expensas de la vida comunitaria y libre de la ciudad. Más allá de esto, los sindicatos están compuestos por personas, incluidas feministas, activistas por la paz y ecologistas, y son simplemente un medio por el cual la gente puede llegar a organizar su comercio o industria, tejiendo redes en un espíritu de igualdad, paz y cooperación.

Aunque afortunadamente decenas de millones de personas ya no se ven obligadas a arañar la roca con toscos picos en las entrañas de la tierra, no entiendo por qué Bookchin piensa que el "trabajador" es una obsolescencia. ¿Cómo viajar o llamar por teléfono a otra ciudad en el mundo ideal de ciudades-comunas liberadas y autosuficientes de Bookchin, a menos que tengamos que reparar las carreteras, los ferrocarriles o los cables telefónicos? La gente siempre deseará dirigir objetos a través del espacio organizado y, por lo tanto, siempre será

necesario un servicio postal (si alguna vez llegamos a colonizar otros planetas, aún más necesario). Desafortunadamente, la vida económica e industrial es de naturaleza global y la idea de que se pueda organizar una red ferroviaria intercontinental desde un pueblo o ciudad individual es tan absurda como la proposición de que se pueda organizar la vida social desde la fábrica, una idea que erróneamente cede créditos al sindicalismo industrial.

El proletariado industrial, aunque es posible que nunca represente la fuerza numérica que representó hace un siglo, es poco probable que desaparezca y el anarquismo simplemente afirma que en ausencia del capitalismo y del Estado nacional, los trabajadores de cada industria deben organizar sus asuntos para el bien del futuro, bien de ellos mismos, de su ciudad, de su región ecológica y de toda la humanidad. El anarquismo no es un partido de trabajadores; es una idea que abarca todas las manifestaciones de la vida social humana: la ciudad libre, el colectivo agrícola, el grupo de aficionados y los sindicatos en la medida en que sean útiles para nuestra especie y operen libremente respecto de la dominación, de manera no jerárquica.

Bookchin es más constructivo cuando señala que la "red verde" proporciona un trampolín nuevo y significativo para la transformación revolucionaria.

Durante los últimos 30 años, individuos y grupos de personas conectadas nada más que por el amor a la Tierra se

han propuesto poner sus filosofías en acción a nivel local. Grupos locales de horticultores que cultivan árboles nativos para su distribución gratuita, cooperativas de alimentos orgánicos, grupos de acción forestal y una gran cantidad de periódicos y revistas ecológicas especializadas, etc., que reúnen a personas de todos los orígenes, razas y clases. La naturaleza local y popular descentralizada de esta red verde representa una fuerza poderosa y no centralizada en la dirección del cambio social y ecológico. En el extremo más radical de la red verde hay personas que se preocupan profundamente por el medio ambiente pero que se han desilusionado de la capacidad del orden estatal/capitalista para resolver los urgentes problemas ecológicos de la actualidad y han emprendido acciones en nombre de una solución conjunta con sentido común y humanidad para salvar el planeta por cualquier medio razonable, legal o no. Estas personas se han arrojado delante de excavadoras y barcos madereros de la selva tropical. Sin duda, sus travesuras y hazañas han capturado la imaginación popular y, afortunadamente, estas personas han tenido un éxito comparativo en salvar de la destrucción importantes porciones de áreas silvestres. Sin embargo, debido a la falta de una base de poder significativa de la clase trabajadora, sus esfuerzos han resultado en que hayan ganado pocas batallas al precio de perder rápidamente la guerra ecológica. No hicieron llegar su mensaje a su aliado potencialmente más poderoso y eficaz: las clases trabajadoras organizadas y sindicadas. El capitalismo y el Estado, que sin duda han sido

la causa de una destrucción ambiental incalculable, han sido combatidos durante siglos por organizaciones de la clase trabajadora inspiradas por una visión de una sociedad más igualitaria, justa y equitativa. El hecho de que el capitalismo y el Estado no sólo sean injustos y autoritarios sino también extremadamente destructivos para el medio ambiente sólo busca confirmar la corrección inherente de siglos de organización radical de la clase trabajadora y de oposición sindical a la invasión del capitalismo y el Estado en los ámbitos social y ecológico del tejido de la sociedad humana. El esfuerzo heroico y consistente de la organización de la clase trabajadora para resistir la explotación capitalista patrocinada por el Estado es una historia larga y sangrienta que involucra el asesinato inútil y la tortura despiadada de millones y millones de personas comunes y corrientes cuyo único crimen fue intentar proteger sus comunidades y sus recursos naturales de ser sacrificados en beneficio a corto plazo de los ricos y poderosos.

Los ecoactivistas son relativamente nuevos en el arte de la resistencia organizada al capitalismo y al Estado y todavía tienen que digerir el duro hecho histórico de que la institución de la explotación multinacional patrocinada por el Estado no puede ser derrotada sin el compromiso de grandes sectores del sector organizado de las clases trabajadoras con la causa verde. Son las clases trabajadoras quienes transforman la naturaleza en bruto (árboles, minerales, etc.) en los productos industriales que

consumimos, e independientemente de los deseos del gobierno o de sus amos capitalistas, son en última instancia los mejor posicionados para iniciar el cambio.

La trágica falta de comunicación entre los grupos ecoactivistas y los sindicatos ha significado que el movimiento ecologista haya sufrido una disminución significativa de su base de poder práctica y ha llevado a la situación absurda en Australia de activistas verdes que luchan con las bases de sindicatos madereros, cuyos miembros, como nos ha demostrado la historia, tienen poco que ganar con la explotación a gran escala de tierras forestales primarias. El intento de asesinato recientemente en Estados Unidos de los organizadores de IWW/Earth First debería servir como lección tanto para los ecologistas como para los trabajadores de que el verdadero enemigo son las instituciones del capital y el Estado. Tanto a los ecologistas como a la clase trabajadora les vendría mejor unirse y trabajar por un movimiento sindical de base, revitalizado y ecológicamente informado que, si no es capaz (por el momento) de derrocar a las fuerzas militares estatales de los ricos y poderoso es al menos capaz de resistir los peores excesos del actual orden capitalista de Estado profundamente destructivo. Que el bienestar del trabajador depende íntimamente de un medio ambiente saludable es un hecho incuestionable, y tanto los ecoactivistas como los sindicalistas deben elegir el camino de la lucha esforzándose por lograr niveles cada vez mayores de cooperación y

propósito común dentro de y entre sus respectivas organizaciones.

Me he encontrado con miles de personas que, a nivel local y cooperativo, están trabajando constructivamente por un futuro más verde; sin embargo, hay muchos conceptos intelectualmente degenerados y filosóficamente idiotas contenidos en la "ideología verde" que mantiene unidas a muchas de estas personas: adoración de la Tierra, rituales de astrología y ecomisticismo, etc., que tienden a generar un movimiento verde poco coherente. El elemento burgués o de clase media ha debilitado aún más el valor práctico de muchas de las empresas "verdes" más exitosas de los últimos años (por ejemplo, The Body Shop). Las costosas tiendas naturistas y las librerías de moda que venden una gran cantidad de parafernalia ambiental a precios excesivos revelan principalmente un amor por las ganancias: la capacidad de "vivir" de una nueva idea que un amor genuino y sin obstáculos por la naturaleza. Al carecer de conciencia de clase, el movimiento verde se ha dejado integrar con demasiada facilidad en el sistema capitalista y, por tanto, está atrapado en una contradicción intelectual y táctica. Sus miembros, predominantemente de origen burgués, son incapaces de ser verdaderamente críticos de los aspectos inherentemente destructivos y antiecológicos del sistema capitalista y de clases del que forman parte acriticamente.

Grandes sectores del "movimiento verde" adoptan una postura simplista y antitecnológica. El industrialismo como

tal y no el ser industrial visto como una maldición de la humanidad y de la naturaleza. Otros sectores del movimiento anarquista y verde adoptan una posición más sofisticada sobre la tecnología e insisten en el hecho de que ha habido una segunda revolución industrial: la revolución de las comunicaciones, la informática y la tecnología, que tiene vida propia y puede haber superado sus orígenes en el capitalismo y que amenaza con provocar niveles cada vez mayores de desintegración social y ecológica. Si la revolución tecnológica producirá resultados predominantemente libertarios o autoritarios es, por supuesto, una cuestión de especulación, y sólo el tiempo lo dirá. Pero Bookchin, al defender tanto la artesanía como las grandes plantas industriales dirigidas por robots, parece estar confundido sobre el tema. Que yo sepa, Bookchin nunca ha respaldado ningún tipo de punto de vista antitecnológico, ¡eso hace que su postura antisindical sea aún más desconcertante! ¿Cómo se pueden diseñar, implementar, fabricar y reciclar de manera no autoritaria y cooperativa las ecotecnologías respetuosas con el medio ambiente a las que tantas veces se refiere, a menos que se esté dispuesto a entablar un diálogo con el proletariado industrial que forma la columna vertebral de la economía y la cultura del petróleo, el acero y el carbón profundamente destructiva de nuestros días?, pero ¿qué fuerza y trabajo bruto podría convertir las fábricas de municiones en plantas de fabricación de generadores eólicos y nuestros bosques en jardines, algo inimaginable para los profetas de todas las épocas? La necesidad de alejarse de la

actividad industrial a gran escala es obvia para el ecologista, pero nuestras fábricas actuales deben comenzar a diseñar, fabricar y distribuir las nuevas tecnologías del mañana. No se puede lograr un final exitoso de este período de transición y reajuste de escala tecnológica hacia la aplicación descentralizada de la producción agroindustrial sin la cooperación del proletariado industrial.

Sin inmutarse, Bookchin continúa insultando a los anarquistas y sindicalistas estadounidenses del pasado. "Estos inmigrantes socialistas y anarquistas (presumiblemente refiriéndose a personas como Emma Goldman o Alexander Berkman) eran en gran medida sindicalistas más que utópicos revolucionarios" que tenían poca comprensión de las tradiciones democráticas estadounidenses. Si el pueblo estadounidense hubiera ignorado las ideologías "estrechas" y "clasistas" de estos extranjeros anarquistas y socialistas y hubiera defendido los valores individualistas de la Constitución estadounidense (concretamente consagrados en las reuniones de los pioneros en las pequeñas ciudades), un auténtico radicalismo estadounidense podría haber tomado una raíz más firme y la visión confederal y descentralizada de una república estadounidense libre bien podrían haberse convertido en realidad:

La acción directa irlandesa, el marxismo alemán, el anarquismo italiano y el socialismo judío siempre han estado confinados a los guetos de la vida social

estadounidense. Combatientes de un mundo precapitalista, estos inmigrantes europeos militantes estaban en desacuerdo con una sociedad anglosajona en constante cambio... cuya constitución había sido forjada a partir de la lucha por los derechos de los ingleses, no contra los sátrapas feudales. Es cierto que estos "derechos" estaban destinados a los hombres blancos y no a las personas de color. Pero en cualquier caso eran derechos: "derechos universales e inalienables" que podrían haber expresado aspiraciones éticas y políticas más elevadas que los mitos de un "partido de los trabajadores" o el sueño de un "Un gran sindicato", para citar las ilusiones de los socialistas y sindicalistas por igual. Si se hubiera fomentado la concepción congregacionalista de la democracia en las asambleas municipales... y si las clases medias se hubieran unido a las clases trabajadoras mediante un movimiento popular genuino en lugar de dividirse en movimientos de clases claramente delineados, sería difícil predecir la dirección innovadora que la vida social estadounidense podría haber seguido. Sin embargo, los radicales estadounidenses, nativos o nacidos en el extranjero, nunca se preguntaron por qué las ideas socialistas nunca echaron raíces fuera de los confines de los guetos, en este, el país más industrializado del mundo.

('La crisis moderna, capítulo 4 passim)

Nuevamente, ¿qué sentido tiene producir tales comentarios? Bookchin acusa a los radicales estadounidenses del pasado de tener una perspectiva de gueto; sin embargo, es precisamente este grupo de personas, "las etnias, los desempleados y la gente del gueto", a quien Bookchin subraya en el pasaje citado anteriormente como representante de la nueva "clase sin clases" revolucionaria de personas; quienes de alguna manera organizarán las comunidades cooperativas suburbanas del futuro orden ecológico social. Curiosamente, la "gente étnica, desempleada y de gueto" del siglo XIX de la que habla tan despectivamente encontró que la mejor manera de superar sus dificultades era formar sindicatos sobre la base de la ubicación, la cultura, el comercio y los intereses y luchar colectivamente en Una Gran Unión de gente corriente por un mundo más justo y equitativo.

Además de la organización específica a la que se refiere, la IWW no fue poco atractiva para los "nativos" americanos, como sugiere Bookchin, sino que fue sistemáticamente aplastada de la manera más brutal por las fuerzas combinadas del poder militar federal y los trabajadores negros de las plantaciones de las profundidades de Estados Unidos. Los militantes del Sur, que fueron organizados con gran riesgo para sus vidas por representantes del IWW, tenían poco interés en la cómoda visión de clase media de la vida en una pequeña ciudad de la que habla Bookchin. Además, el IWW, que contaba entre sus filas con

organizadoras lesbianas y pieles rojas, fue el primer sindicato que pidió igualdad salarial y de condiciones para las mujeres y buscó activamente crear sindicatos para prostitutas, y al hacerlo logró mucho más para la causa feminista que cualquier otro sindicato, con más cantidad de teorización sobre la evolución del patriarcado que lo que podría esperarse alguna vez.

Finalmente, el anarquismo al abrazar el sindicalismo no tenía, como afirma Bookchin, una fe ingenua o mítica en la capacidad de la cultura de la clase trabajadora para salvar al mundo. El anarquismo no miró hacia la visión marxista de un paraíso para los trabajadores; simplemente decía que los trabajadores, si querían crear un mundo más equilibrado y equitativo, debían unirse y organizarse por sí mismos. Los sindicalistas que entonces, como ahora, eran capaces de reunir a millones de trabajadores en la huelga general no creían que el sindicato era un fin en sí mismo sino más bien un vehículo para poner ideas en acción y producir un movimiento capaz de resistir el poder militar, el imperialismo económico del Estado y el monopolio del poder capitalista.

Los grupos de manifestantes por la paz o ambientalistas que cantan canciones de “fuera las bases nucleares”, aunque no son irrelevantes ni improductivos, no representan por sí mismos una base organizativa para una resistencia sostenida al sistema capitalista de Estado, como afirma Bookchin. A menos que los teléfonos, los ferrocarriles y otros sistemas

industriales vitales continúen funcionando, desde el momento en que el orden capitalista de Estado comience a desmoronarse, entonces todas las ideas de Bookchin sobre una república ecológicamente integrada y descentralizada en ausencia del Estado (es decir, el anarquismo), quedarán en nada sino una quimera.

La cultura industrial excesivamente agresiva que ha llevado a nuestro planeta al borde de la catástrofe ciertamente debe sufrir cambios radicales, pero esto de ninguna manera implica que el sindicalismo industrial deba desaparecer. Por el contrario, un movimiento sindical regenerado y ecológicamente informado podría hacer mucho para iniciar los cambios necesarios. El boicot a sustancias y prácticas industriales perjudiciales para el medio ambiente; la insistencia en realizar un trabajo saludable de forma ambientalmente sostenible; de producir productos socialmente necesarios basados en la necesidad y no en el beneficio etc., son cuestiones reales que pueden solucionarse por medios tradicionales. Sin duda, las huelgas, los paros y los sabotajes provocarían cambios en nuestra infraestructura industrial más rápidamente que la legislación medioambiental y cualquier cantidad de tiendas naturistas. Por ejemplo, las prohibiciones verdes. De hecho, el trágico fracaso del movimiento ecologista a la hora de hacer llegar su mensaje a los trabajadores y miembros de los sindicatos ha resultado en una importante falta de poder para ambos partidarios. Los comentarios de Bookchin son, en el mejor de

los casos, poco constructivos y, en el peor, positivamente dañinos.

Se puede ver más evidencia del intento de Bookchin de distanciarse él mismo y su teoría de la ecología social del anarquismo en su último libro, *The Philosophy of Social Ecology* (1990), en el que intenta proporcionar una base filosófica abstracta para sus teorías socioecológicas.

De manera deprimente, el rico contenido ecológico contenido en la filosofía de vida anarquista es en gran medida desconocido —y aunque Bookchin considera un concepto antijerárquico, no centrista, autodeterminante y en libre evolución de la naturaleza y la sociedad como racional y deseable— y obviado su rico contenido intelectual. La fuente de muchas de estas ideas, tanto en términos teóricos como prácticos, se aborda en unos pocos párrafos de manera simbólica, superficial y poco convincente. En cambio, Bookchin nos presenta una historia intelectual del desarrollo del pensamiento socioecológico que considera adecuado dedicar páginas y páginas a las "sensibilidades" de Diderot y al "concepto de espíritu" de Hegel a expensas del naturalismo ético de Kropotkin, el biorregionalismo de Reclus o el pensamiento ecológico de Fourier; un utopismo, todo el cual (como bien sabe Bookchin) contiene verdades e ideas importantes y ha hecho una contribución significativa al desarrollo de su propio pensamiento socioecológico. En cambio, el libro, que lleva el subtítulo *Ensayos sobre el naturalismo dialéctico*, informa a aquellos lectores que

deseen saber más sobre las bases filosóficas de la ecología social y la ética ecológica de un estudio sobre las páginas notoriamente más turbias de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.

Lo que ha llevado a la desilusión de Bookchin con el movimiento anarquista organizado es, por supuesto, una cuestión de especulación. Una explicación generosa de sus objetivos es que desea producir una ética y una filosofía ecológicas que no asusten a la gente mediante el uso del término "anarquía", cargado de emociones y popularmente mal entendido, al tiempo que integra las ideas y elementos más anarquistas que flotan en el ambiente pacífico y ambientalista y movimientos feministas dentro de un marco ampliamente antiestatista. Si esta es realmente su intención entonces, en mi opinión, ha tenido bastante éxito. Su teoría de la ecología social se presenta en un formato racional, científico y secular que puede entrar en diálogo de manera significativa con otros cuerpos de pensamiento de la tradición filosófica occidental.

Sin embargo, las tergiversaciones de la teoría y la práctica anarquistas tal vez requieran una evaluación menos generosa de los motivos de Bookchin, inconscientes o no, que vaya más allá del no poco común defecto de tener un apetito insaciable por la controversia. Bookchin es un escritor y pensador inteligente y talentoso; sin embargo, el valor y la credibilidad intelectual de su trabajo pueden verse cada vez más socavados por un deseo malsano de ser el líder

intelectual y el fundador de un "nuevo" movimiento ecológico. El único creador moderno del conjunto de ideas que había elegido llamar Ecología Social.

Aunque, para ser justos, Bookchin reconoce la influencia del gran teórico anarquista y biogeógrafo en todas las obras antes mencionadas, lo hace sólo de pasada y ciertamente no muestra ningún deseo real de abordar el pensamiento de Kropotkin con el detalle y la extensión que merece. Por supuesto, no hay avances reales en la teoría social y política.

Las batallas entre naturaleza y sociedad, libertad y tiranía, libertad y autoridad, etc., han estado con nosotros desde el comienzo de la humanidad y Kropotkin no puede afirmar más que Bookchin haber originado el debate libertario y anarquista.

Sin embargo, con la posible excepción de su análisis del desarrollo del patriarcado (y los conceptos de Reclus sobre la naturaleza orgánica y complementaria de la relación hombre-mujer-naturaleza son en muchos aspectos similares a los de Bookchin), todos los componentes básicos del sistema social de Bookchin, la visión ecológica – diversidad, descentralización, complementariedad, tecnología alternativa, socialismo municipal, autosuficiencia, democracia directa– fueron plenamente elaboradas en las obras de los grandes pensadores anarquistas del pasado – Charles Fourier, Elisee Reclus y Peter Kropotkin–, todos ellos abogando por una federación global de ciudades y pueblos

autónomos y ecológicamente integrados, y Bookchin ha hecho poco más que actualizar estas ideas y presentarlas en una forma moderna. Una tarea, diría yo, que no es un logro menor y que ha realizado admirablemente.

Sin duda, el anarquismo (y Bookchin al intentar integrar una sociedad ampliamente socialista), al igual que la mayoría de los demás movimientos y prácticas, tiene mucho que ganar al incorporar las ideas del análisis feminista del desarrollo de la autoridad y la jerarquía en su visión de una sociedad social y ecológicamente armoniosa.

La perspectiva feminista con principios anarquistas ha hecho un trabajo muy valioso en los últimos años. Sin embargo, muchos de los puntos de vista contenidos en el análisis feminista socialista de la historia y la sociedad siempre han existido (aunque latentemente) dentro del movimiento anarquista, y el anarquismo es considerablemente menos culpable de haber ignorado la cuestión de la mujer que la mayoría de los otros movimientos de protesta social de los tiempos pasados.

Utilizar ideas feministas socialistas sobre la jerarquía, la autoridad y el Estado y combinarlas con conceptos dentro de la tradición anarquista más amplia, como ha hecho Bookchin, aunque es necesario, no es una tarea intelectual particularmente exigente.

Robar literalmente todas las principales ideas ecológicas de la teoría y la práctica anarquistas, disfrazarlas superficialmente con un atuendo socialista–feminista neohegeliano y luego reclamarlas más o menos como tuyas es reprensible.

Tergiversar activamente el movimiento del que surgieron originalmente estas ideas es exhibir una esquizofrenia intelectual y cometer un ultraje intelectual.

REFLEXIONES SOBRE LA 'ECOLOGÍA PROFUNDA'

Brian Morris

Hace un par de años, George Bradford escribió una crítica lúcida y mordaz de la "ecología profunda" en un folleto titulado *How Deep is Deep Ecology*¹. Estaba dirigido específicamente a la ecología profunda propugnada por escritores como Bill Devall, George Sessions y Dave Foreman, y se hizo eco de muchas de las críticas expresadas anteriormente por Murray Bookchin². Tanto Bradford como

1 George Bradford 1989 *Qué tan profunda es la ecología profunda*, Hadley, Mass. Times Change Press.

2 Murray Bookchin 1989 *Remaking Society*, Montreal, Black Rose Books. 1990 *La Filosofía de la Ecología Social* Montreal, Black Rose Books.

Bookchin esencialmente cuestionan el enfoque biocéntrico de los ecologistas profundos, que implica la noción de 'igualdad de bioespecies'. Esta fue, en esencia, la respuesta de los ecologistas profundos al antropocentrismo tan dominante en la cultura occidental, siendo el antropocentrismo la idea de que los humanos están separados y son superiores al resto de la naturaleza y que, por lo tanto, esto justificaba utilizar la naturaleza simplemente como un recurso. Lo que Bradford y Bookchin sugieren es que los ecologistas profundos simplemente replican (e invierten) la oposición entre humanos y naturaleza. Pero mientras que los defensores de la ética prometeica implican el control y la dominación de la naturaleza por los humanos, los ecologistas profundos contemporáneos, muchos de ellos acólitos de la teoría de la "ley natural", tienen una imagen insidiosa de una humanidad "dominada por la naturaleza". Este "antihumanismo" que Bookchin y Bradford consideran como perverso y antiecológico, en los extremos, conduce a la misantropía. La idea de que los humanos deberían "obedecer" las "leyes de la naturaleza" es una idea que ambos cuestionan seriamente. Y continúan sugiriendo que, al centrarse enteramente en la categoría "humanidad", los ecologistas profundos ignoran, u oscurecen por completo, los orígenes sociales de los problemas ecológicos. La noción de que se debe dejar que los niños africanos mueran de hambre porque están superpoblando el continente, que las enfermedades son un control natural de los seres humanos

y ayudan a mantener el "equilibrio de la naturaleza", que se debe mantener alejados a los "inmigrantes" de los Estados Unidos, porque amenazan "nuestros" recursos (todo ello defendido por entusiastas de la ecología profunda de una manera bastante malthusiana) son discutidos y refutados por Bookchin y Bradford. Argumentan que tal biocentrismo y antihumanismo es a la vez reaccionario y autoritario en sus implicaciones, y sustituye una comprensión ingenua de la "naturaleza" por un estudio crítico de las cuestiones y preocupaciones sociales reales. Bradford lo resume sugiriendo que los ecologistas profundos "no tienen una crítica realmente 'profunda' del Estado, el imperio, la tecnología y el capital, reduciendo la compleja red de relaciones humanas a una caricatura cientificista, abstracta y simplista" (p. 10). Bookchin, por supuesto, sostiene que la crisis ecológica no es causada por una "humanidad" indiferenciada sino por el sistema capitalista, que ha reducido a los seres humanos a meras mercancías, destruido la integridad cultural de muchas comunidades del "Tercer Mundo" y, a través de intereses corporativos, ha causado devastación y deterioro del mundo natural, a través de la deforestación, el monocultivo y la contaminación.

En respuesta a las críticas de los ecologistas sociales, varios ecologistas profundos, como Warwick Fox y Judi Bari, han sugerido que Bookchin todavía conserva una perspectiva "antropocéntrica" y que la "izquierda" no tiene una visión de una sociedad ecológica, sugerencia que indica ya sea una

lamentable ignorancia o, alternativamente, una mala interpretación calumniosa de lo que Bookchin ha estado defendiendo durante más de tres décadas.

Los intercambios polémicos entre los ecologistas profundos y sociales han sido una parte importante del escenario ecologista radical en Estados Unidos durante la última década, en contraste con el escenario ecologista en Gran Bretaña, donde personas como Jonathon Porritt, un gentil reformador, parecen conseguir el protagonismo mediático. Pero este debate dio un giro importante en mayo de 1989, cuando Dave Foreman fue arrestado por el FBI. Foreman, un activista ecológico que aboga por la acción directa no violenta para proteger las áreas silvestres y los bosques tropicales, fue uno de los fundadores del grupo '¡Primero la Tierra!' A lo largo de los años, este grupo había sido infiltrado por informantes del gobierno de Estados Unidos y agentes provocadores que buscaban atrapar a los activistas ecológicos en actividades ilegales. Un amanecer, hombres armados del FBI sacaron a Foreman de su cama y lo acusaron de conspiración para dañar propiedad del gobierno. Seis meses después, Murray Bookchin y Dave Foreman se reunieron para un debate público, para discutir sus diferencias y defender la integridad del movimiento ecologista radical. Lo que surgió de este debate es que, mientras Foreman se había tomado en gran medida a pecho las críticas a la ecología profunda (y se había convertido en un acérrimo "anticapitalista" y había retirado muchas de sus

declaraciones antihumanistas más extremas), Bookchin continuó reiterando con estridencia el tipo de ecología social que había estado defendiendo y desarrollando a lo largo de los años, y por lo tanto llegó a defender una "nueva política", la necesidad de un movimiento social que pueda resistir eficazmente y, en última instancia, reemplazar tanto al Estado-nación como al capitalismo corporativo. Admitió que no tenía fórmulas fáciles para hacer tal revolución, pero cuestionó la viabilidad de una estrategia reformista, que simplemente fija su mirada en "mejorar" el actual sistema de poder y desigualdad³.

Lo interesante de estos diversos debates es que la figura de Arne Naess, supuestamente el fundador e inspirador del movimiento de la "ecología profunda", tiende a flotar sólo en un segundo plano. Naess es discutido por escritores como Devall⁴, pero aunque la ecología profunda en sí misma ha tenido prominencia mediática, su fundador es en gran medida un académico marginal. Hace un par de años recorrí las librerías de Londres buscando algo sobre o escrito por Arne Naess y no encontré nada. Felizmente su importante estudio *Ecología, Comunidad y Estilo de Vida*⁵ ahora ha sido

3 David Levine 1991 Ed. *Defendiendo la Tierra*, un diálogo entre Murray Bookchin y Dave Foreman.

4 Bill Devall 1988 *Simple en medios, rico en fines: practicando la ecología profunda* Salt Lake City, Peregrine Smith.

5 Arne Naess 1989 *Ecología, comunidad y estilo de vida* Universidad de Cambridge. Prensa.

traducido del noruego, y esto nos brinda la oportunidad de evaluar los pensamientos de un filósofo al que los ecologistas profundos rinden homenaje, pero cuyas propias ideas siguen siendo en gran medida desconocidas fuera de su propio país y de un estrecho círculo de entusiastas de la ecología profunda. Arne Naess, que se acerca a los ochenta años⁶, es un filósofo y montañista noruego que ha pasado la mayor parte de su vida enseñando filosofía en el mundo académico. Sus intereses particulares eran la semántica y la filosofía de la ciencia, y en la década de 1930 parece haber estado asociado con los positivistas lógicos, cuya filosofía contrasta marcadamente con las opiniones actuales de Naess. Naess ha publicado importantes estudios sobre Gandhi y Spinoza, y la influencia de estas dos figuras contrastantes es claramente evidente en su obra. Todo su modo de presentación (abstracto, normativo y geométrico), así como su filosofía (al considerar que la autorrealización implica una "identificación" con la naturaleza) tiene afinidades con la de Spinoza. De hecho, resume su propia filosofía en una página (209), con un esquema abstracto de cajas numeradas, todas ordenadas y lógicamente unidas por una serie de líneas, colgando juntas como un móvil congelado. Sería difícil imaginar algo menos orgánico, pero recuerda al gentil Spinoza.

6 Naess falleció en 2009 a los 96 años. Recuérdese que este texto fue publicado en 1993. [N. e. d.]

Naess llama a su propia filosofía de la ecología profunda 'Filosofía T'; la sugerencia es que lo que presenta en el libro es su propia filosofía única, que lleva el nombre de un refugio de montaña en Noruega, Tvergastein. (Si Naess es un escritor fantasma, ¿quién habría pensado lo contrario?) La implicación de esto, sin embargo, es su insistencia en que cada uno debería elaborar su propia filosofía y desarrollar, a través de la reflexión y la acción, su propio sistema de pensamiento. Como muchos escritores contemporáneos (y en esto Naess ofrece poco que sea original), Naess enfatiza la gravedad de la situación ecológica actual: el deterioro y la devastación ambiental que está teniendo lugar en una escala cada vez mayor debido al actual sistema de producción y consumo, y a la falta de políticas adecuadas en materia de aumento de la población humana. Esta crisis ecológica que Naess sugiere sólo puede contrarrestarse mediante un "nuevo renacimiento", mediante un "nuevo camino" con nuevos criterios para el "progreso, la eficiencia y la acción racional". Naess conserva extrañamente algunos de los términos clave de los economistas de mercado y de la ideología de los economistas capitalistas. Esto le lleva a hacer una clara distinción entre ecología "profunda" y "superficial" (que introdujo por primera vez en un artículo de 1973), siendo esta última una actitud reformista ante la actual crisis ecológica, que todavía conserva un enfoque utilitario y antropocéntrico de la ecología y la naturaleza y no sugiere ningún cambio fundamental en el sistema económico actual. Esta distinción es similar a la que hizo

hace mucho tiempo Bookchin, quien contrastaba el "ambientalismo" con una ecología social radical. Para Bookchin, el "ambientalismo" era meramente ingeniería ambiental basada en una racionalidad tecnocrática que sólo sugería modificar las instituciones sociales, las tecnologías y los valores existentes. Pero me parece que la alternativa de Bookchin al "ambientalismo" (o la ecología "superficial") tiene mucha más sustancia intelectual y política que la "ecología profunda" sugerida por Naess.

Los principios básicos de la ecología profunda Naess los describe a continuación:

i. Que la riqueza y diversidad de las formas de vida tienen un valor intrínseco en sí mismas y que contribuyen al florecimiento tanto de los humanos como de los no humanos, y que de ninguna manera deberíamos reducir esta diversidad excepto para satisfacer necesidades vitales. En la actualidad, los humanos están interfiriendo en formas de vida no humanas de una manera innecesariamente destructiva y excesiva, y esto debe entenderse y frenarse.

ii. Que el mundo está superpoblado de seres humanos y que esto está causando graves problemas a la vida en la Tierra; para Naess, 'vida' se utiliza en un sentido amplio para abarcar no sólo las formas de vida sino también los ríos, los paisajes, las culturas, los ecosistemas y la Tierra misma.

iii. Que son necesarios cambios fundamentales en las estructuras económicas, tecnológicas e ideológicas básicas, y en los estilos de vida individuales: Naess se dirige claramente a aquellos en Europa y América del Norte que disfrutaban de "altos niveles de vida".

Naess sugiere que el "crecimiento económico" es completamente incompatible con estos principios básicos, pero es interesante que en ninguna parte del libro, Naess aborde directamente los problemas sociales (pobreza, desigualdad, racismo, represión estatal, neocolonialismo, explotación), todos ellos directamente relacionados con cuestiones ambientales, aunque sus premisas "normativas" indican su oposición a ellas. De hecho, dado su énfasis en las transformaciones ideológicas, en la autorrealización y en los estilos de vida individuales, Naess ofrece poco para explorar las causas subyacentes de la actual crisis ecológica, aparte de ofrecer una crítica general de la crisis del actual sistema económico.

Al esbozar su visión filosófica del mundo y su defensa de una "conciencia ecológica", Naess tiene muchas cosas interesantes e importantes que decir: sobre la necesidad de una forma de pensar "gestalt" o relacional; sobre la necesidad de reflexionar y articular explícitamente las normas básicas de una ontología alternativa, y de evitar en la medida de lo posible normas puramente instrumentales; y sobre los problemas de hacer de la ecología misma un "ismo" que lo abarque todo, como si fuera una ciencia

universal. Pero la discusión de Naess se ve empañada y su flujo continuamente interrumpido por el escolasticismo filosófico y, en ocasiones, por la jerga. Como ocurre con los positivistas, la dicotomía entre hechos (hipótesis) y valores (normas) corre como un hilo de plata a lo largo del texto, aunque Naess, siendo un filósofo moral en la tradición de Spinoza, lejos de descartar los valores, enfatiza su prioridad e importancia. Sin embargo, aunque la idea de que las normas básicas no se derivan lógicamente de hipótesis fácticas puede ser cierta, la sugerencia de Naess de que, por lo tanto, son en cierto grado arbitrarias roza el sofisma. El alimento, la vivienda y la libertad son básicos para la vida humana y las normas relacionadas con estas hipótesis no son arbitrarias. Ciertamente, los seres humanos no viven sólo de pan, pero sólo alguien que no tiene que preocuparse por la comida y la vivienda, y que tiene cierto grado de autonomía, podría definir el bienestar en términos de "objetivos finales" de tan alto nivel como el placer, la felicidad y la perfección.

Pero aparte del nivel normativo en el que se mueve gran parte de la discusión de Naess, también existe su insaciable tendencia a caer en una jerga filosófica casi impenetrable. Por ejemplo, si bien en esencia cuestiona adecuadamente la distinción cartesiana clásica entre el sujeto epistemológico y el mundo objetivo (una distinción que Hegel y muchas generaciones de filósofos y científicos sociales han hecho durante mucho tiempo redundante con su énfasis en la naturaleza social de los humanos), Naess se pregunta sobre

la 'cuestión un tanto académica' de si cualidades como lo cálido, lo rojo o lo sombrío se adhieren al sujeto o al mundo objetivo. Y luego, para aclarar esta abstrusa pregunta, escribe:

La oscuridad de un árbol S está representada por el símbolo de relación S (A,B,C,D,...) donde A podría ser una ubicación en un mapa, B la ubicación del observador, C el estado emocional de la persona, D la competencia lingüística del descriptor... (p.65)

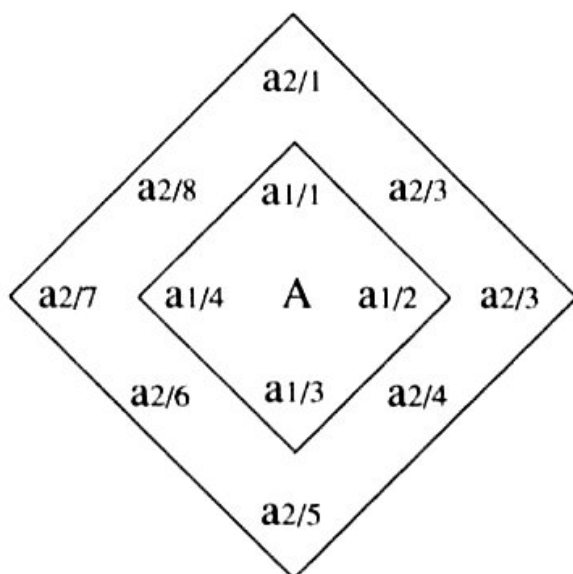
Incluso si uno está interesado en los problemas epistemológicos como la relación entre subjetivismo y objetivismo (que presupone la epistemología clásica), uno se pierde en tales abstracciones. Pero esto es para trazar una cuestión filosófica, planteada hace mucho tiempo por los pragmáticos, los hegeliano-marxistas y los existencialistas. ¿Qué pasa con la ecuación de lo que constituye el bienestar?

$$W = \frac{G^2}{P_b + P_m}$$

Donde W = bienestar, G = resplandor (pasión), P_b = dolores corporales y P_m = dolores mentales (p.81). Esto es misticismo cuantitativo, que expresa lo que para la mayoría de la gente es bastante obvio. Aún mejor –y aún más confuso– es su análisis de las necesidades.

Sea A un ser vivo en un espacio-tiempo dimensional que tiene cuatro necesidades vitales que satisfacer... El

cuádruple a 1/1 a 1/4 simboliza las cuatro fuentes de satisfacción de necesidades... Si las fuentes son un 2/1, un 2/3, un 2/5, un 2/7, y separado de A por partes interpuestas, cualitativamente diferentes, de 1/1 a 1/4 del medio ambiente, el organismo depende vital y normalmente del control de estas partes y también de un 2/2, un 2/4, un 2/8, las partes adyacentes a las fuentes con otro conjunto de propiedades cualitativamente diferentes, (p.205)



Esta intrincada discusión parece simplemente ilustrar la evidente perogrullada de que "la exigencia de control aumenta cuanto más remotas son las fuentes de satisfacción de las necesidades".

Esta teorización abstracta no cesa cuando Naess, en capítulos posteriores, analiza la tecnología y el estilo de vida, la economía y la ecopolítica. Es una lástima dadas las cosas interesantes que tiene que decir. Destaca, al estilo gandhiano, la importancia de vincular los cambios en el estilo

de vida personal con la acción política, y la importancia de la acción directa no violenta. Al trazar una distinción entre acción, campañas y movimientos sociales, Naess aboga por la continuación de las luchas incluso si acciones y campañas específicas parecen haber fracasado. Pero cuando habla del Estado y del sistema económico actual (Naess nunca se atreve a describirlo como capitalismo), Naess expresa actitudes muy ambivalentes. Continuamente enfatiza, a menudo en términos estridentes, que el actual sistema económico debe transformarse fundamentalmente. El objetivo del movimiento de ecología profunda, escribe, no puede lograrse sin un "cambio profundo" de las sociedades industriales actuales. Considerar que los problemas ambientales contemporáneos se superan únicamente por medios técnicos refleja un enfoque ecológico "superficial": lo que se necesita son cambios fundamentales en la conciencia y el sistema económico. Sin embargo, sigue (y cita con aprobación) la sugerencia de Erik Dammann de que es demasiado simple afirmar que los capitalistas, los magnates industriales, los burócratas y los políticos tienen por sí solos el poder de preservar el sistema, lo que implica que la gente en los países (llamados) democráticos es libre para hacer los cambios si así lo desean. Pero luego el descargo de responsabilidad oscurece por completo las causas reales de los problemas ambientales que enfrentamos ahora, que están intrínsecamente relacionados con un sistema económico, concretamente el capitalismo, que durante siglos ha sido de tiranía y explotación, y que se basa en la

búsqueda incesante de ganancias. Y pensar que el poder reside en los parlamentos refleja una concepción muy limitada del poder bajo el capitalismo monopolista.

Al trazar un triángulo político de rojo, azul y verde, Naess considera que el "verde" trasciende la oposición entre azul (capitalismo) y rojo (socialismo). Sólo pretende hacerlo mediante algunas ecuaciones muy dudosas. Los verdes (ecología profunda) tienen afinidad, sugiere, con los azules a la hora de valorar las empresas personales y oponerse a las burocracias. Pero, por supuesto, los partidarios del capitalismo, cuando hablan de libertad y de empresa e iniciativa personal, en realidad no se preocupan por la libertad del individuo sino sólo por las necesidades del "capital" privado. Cuando esto último es cuestionado, la libertad se pierde y las empresas capitalistas son altamente burocráticas. Y cuando Naess se distancia de los rojos (el socialismo), a los que considera burocráticos y que apoyan el industrialismo y la "gran industria", lo que hace es equiparar el socialismo con el capitalismo de Estado de la Unión Soviética, como hacen la mayoría de los apologistas del capitalismo. Sin embargo, cuando Naess escribe que los objetivos y valores de la sociedad no pueden cambiar a menos que se modifique la forma de producción, cuando defiende la descentralización y la importancia de la justicia social, y cuando escribe que "los utópicos de las sociedades verdes apuntan hacia una especie de democracia directa con control local de los medios de producción como el mejor

medio para lograr objetivos" (p. 158), todo lo que hace, por supuesto, es sugerir ideas socialistas que los anarquistas comunistas y los socialistas libertarios han estado propagando durante un siglo o más. Como muchos en el movimiento ecologista, Naess parece bastante ajeno a la tradición socialista libertaria y por eso ofrece sugerencias para un "nuevo renacimiento" que son todo menos nuevas u originales. No hace ninguna referencia a Bookchin, y mucho menos a ninguno de los anarquistas anteriores.

Sin embargo, paradójicamente, este defensor de la democracia directa y crítico del capitalismo contemporáneo hace dos confesiones flagrantes. La primera es sugerir que apenas existe una ideología política capitalista (p. 156). ¿Qué diablos es el liberalismo, el fascismo, el thatcherismo y la llamada "cultura empresarial", por no hablar de modas intelectuales como la sociobiología? La ideología capitalista—con su énfasis en la competencia, la eficiencia, la gestión, la supervisión, la privatización y la llamada libre empresa—impregna el pensamiento social y político actual, y el pensamiento libertario y socialista real apenas consigue ser escuchado en ningún país, principales instituciones y espacios culturales. La democracia termina tan pronto como se entra por la puerta de una oficina o de una fábrica. El propio libro de Naess está plagado de términos e ideas implícitamente extraídos del paradigma capitalista, incluso cuando argumenta en contra de sus tendencias. Naess hace, por ejemplo, una crítica muy convincente de la

"cuantificación" (y los intentos de ponerle un precio a la naturaleza) que es tan dominante en la configuración de las políticas y actitudes de las sociedades contemporáneas, pero todo se hace en gran medida en el lenguaje de los economistas de mercado.

En segundo lugar, aunque defiende la descentralización, Naess sugiere que para contrarrestar la creciente presión demográfica y la guerra son necesarias "algunas instituciones políticas centrales *bastante* fuertes" (p. 157), y para mantener a raya a las corporaciones transnacionales es posible que en el futuro tengamos que prever instituciones globales con cierto poder "no sólo para criticar a ciertos estados y empresas sino también para implementar ciertas medidas contra los estados que violan las reglas" (p. 139). Esto es virtualmente la defensa de un Estado global, cuyas implicaciones totalitarias son demasiado espantosas para contemplarlas, pero paradójicamente Naess lo sugiere para salvaguardar las "comunidades verdes" de las fuerzas de la perturbación y la violencia.

Aunque Naess defiende un enfoque biocéntrico hacia la naturaleza y enfatiza que se debe considerar que todas las formas de vida tienen un valor intrínseco (el principio del "igualitarismo biosférico"), es consciente de las limitaciones de este principio y nunca cae, como otros ecologistas profundos, en la misantropía. Tomada literal o seriamente, la "igualdad biocéntrica" conduciría por supuesto a la rápida desaparición de la especie humana. Sin embargo, lo que

Naess sugiere es que usemos este principio o norma como una "guía": que no inflijamos sufrimiento innecesario a otros seres vivos y que tratemos todos los aspectos de la naturaleza como si tuvieran un valor intrínseco. Es consciente de que la praxis humana y la condición humana implican necesariamente una transgresión de esta norma, y que es inevitable cierta matanza y explotación de formas de vida no humanas. Pero su punto es que esta instrumentalidad debe mantenerse al mínimo y satisfacer únicamente necesidades humanas vitales: sustento y refugio. A diferencia de muchos otros ecologistas (y muchos vegetarianos), él es consciente de que entre muchas comunidades tribales un sentido de parentesco o identificación con la naturaleza coexiste con una cultura de caza. A diferencia de otros ecologistas, Naess no niega la importancia de los seres humanos ni los trata como si fueran una mancha en el paisaje. Al igual que Bookchin, reconoce que existe una cierta unicidad entre los humanos en la Tierra, pero sostiene firmemente que esta unicidad no debe usarse como premisa para la dominación de la naturaleza y para tratar otras formas de vida simplemente como un medio para la satisfacción humana. Más bien debe utilizarse como premisa para un cuidado universal que otras especies no pueden comprender ni permitirse (p. 171). Y esta preocupación se extiende a los humanos, porque la justicia social es un componente importante de su filosofía: "no explotación", "no sujeción" y "no sociedades de clases" son

normas constitutivas de su esquema normativo bastante abstracto.

La norma más fundamental para Naess y el punto de partida lógico de toda su filosofía es la idea de la autorrealización: el Yo, con Y mayúscula. Todas las demás normas se derivan de esta idea clave. Pero es ambivalente acerca de lo que representa este Yo. Escribe que este Yo es conocido a lo largo de la historia de la filosofía con nombres como "el Yo Universal", "el Absoluto", "el atman". Pero en las tradiciones religiosas de las que derivan estos términos, el Yo no implica una identificación con la naturaleza sino que tiene connotaciones espirituales, y el descubrimiento del Yo significa la identificación con dios, el absoluto o Brahman. Por ejemplo, atman significa ese aspecto espiritual de la persona (alma) que es distinto de la mente, los órganos de los sentidos y el cuerpo físico, y la autorrealización (moksha o salvación) implica la comprensión de que este alma es de hecho Brahman, el Supremo Espíritu del yo o del mundo. En esta tradición Vedanta el mundo natural es una ilusión (maya). En otras tradiciones religiosas, como escribe el propio Naess, el espíritu (alma) se consideraba radicalmente distinto del cuerpo, y el cuerpo y el mundo material son vistos como un obstáculo para la autorrealización. En la tradición gnóstica, el cuerpo es visto como una "prisión" o "tumba" temporal del alma (yo) y, como ha escrito perspicazmente Hans Jonas, este dualismo religioso radical, ejemplificado en la tradición europea por el platonismo, el

gnosticismo y el judeo-cristianismo es un precursor esencial de la filosofía mecanicista y del antropocentrismo⁷. Esta forma de realización religiosa del Ser es profundamente antiecológica, ya que, como sugiere Naess al escribir sobre Plotino, implica una "depreciación de la realidad física". Como él escribe: "La búsqueda de un ser sobrenatural puede convertirse fácilmente en una empresa hostil al hombre y al medio ambiente" (p. 190), pero, por supuesto, esto es precisamente lo que implican la mayoría de las tradiciones místicas: el desapego del yo de la vida orgánica. Sin embargo, lo que Naess parece sugerir es algo muy diferente: porque la "unidad" que sugiere no es la identificación del yo con dios, el espíritu absoluto o mundial (Brahman), sino más bien la identificación de la persona con el mundo natural (en su caso, sobre todo con las montañas). Y en esto, por supuesto, sigue a Spinoza y a místicos de la naturaleza como Richard Jefferies. Aunque parece sugerir que Spinoza estaba influenciado por la idea de un "Dios inmanente" (p.201), la filosofía de Spinoza era en realidad algo bastante diferente, ya que equiparaba a Dios con la naturaleza y defendía un ateísmo religioso o un misticismo profano. Abogó por una ética de salvación en la que dios no es un espíritu trascendental ni inmanente sino la naturaleza misma. Naess parece sugerir una ética similar –una “filosofía de la unidad”– en la que se siente o experimenta una profunda identificación con el mundo natural. Es una "conciencia

⁷ Hans Jonas 1966 *El fenómeno de la vida* Univ. Prensa de Chicago.

ecológica", o el desarrollo de un "yo ecológico que va más allá del ego estrecho y del yo ordinario (con una y minúscula). Así, Naess parece restar importancia a la interpretación "espiritual" (apenas menciona a dios) y se muestra escéptico ante una unidad mística. Lo que tenemos que hacer, escribe, es caminar por una cresta difícil: "A la izquierda tenemos el océano de las visiones orgánicas y místicas, a la derecha el abismo del individualismo atómico" (p. 165).

Naess escribe más como filósofo que como teórico social, y aunque subraya la importancia de la comunidad, la autonomía, la autosuficiencia y la cooperación locales y la descentralización, la discusión sobre estos siempre tiende a ser una "normativa" bastante abstracta. Por lo tanto, hay muy poco en el libro sobre biorregionalismo, sobre feminismo, sobre asociaciones de vecinos o sobre los movimientos comunitarios y colectivos anarquistas que han ido surgiendo a lo largo de la historia para desafiar la explotación y la jerarquía capitalistas. Y el énfasis que pone en cambiar el propio estilo de vida y en la "autorrealización", si bien tal vez sea importante para las clases medias blancas adineradas de Europa y América del Norte, puede conducir muy fácilmente a una política de "supervivencia". Siguiendo a Gandhi, Naess subraya la importancia de la acción política, pero la acción que él prevé tiende a centrarse en los "síntomas" (en cuestiones medioambientales) en lugar de desafiar directamente a las principales instituciones sociales

del sistema (las corporaciones multinacionales y las estructuras estatales que sostienen la política). De hecho, en la futura sociedad ecológica que postula después de la transformación radical del sistema actual, parece prever la existencia continua tanto de estas empresas capitalistas como del Estado-nación; por lo que uno se pregunta ¿cuán radical o "profunda" es la transformación que Naess prevé?

ECOLOGÍA PROFUNDA, ANARCOSINDICALISMO Y EL FUTURO DEL PENSAMIENTO ANARQUISTA

Murray Bookchin

Es muy poco lo que puedo añadir a las destacadas críticas que Brian Morris hace a la ecología profunda. De hecho, la contribución de Morris al debate en torno al ecomisticismo en general ha sido esclarecedora e incisiva, y sus escritos me parecen una experiencia educativa que espero llegue a un público muy amplio en Estados Unidos además de Gran Bretaña.

Espero que su reseña de *Ecología, comunidad y estilo de vida de Arne Naess* haya revelado la pobreza intelectual del "padre de la ecología profunda" y la estupidez de todo el "movimiento" de la ecología profunda. Me parece que el más bien aireado, a menudo inexacto y místico *Deep*

Ecology: Not Man Apart (Ecología profunda: no es una cuestión del hombre) de Rodney Aitchey es quizás el mejor argumento contra la ecología profunda que he visto en bastante tiempo. Pero después de tratar con ecologistas profundos en América del Norte durante bastantes años, he llegado de mala gana a la conclusión de que los acólitos de Naess *et al.*, operan basándose en la fe y están motivados en sus lealtades por impulsos teológicos más que racionales. Sospecho que no existe ningún argumento razonado que pueda sacudir un sistema de creencias de este tipo; por lo tanto, dejaré la discusión de las cuestiones involucradas a otros que todavía tienen la energía para lidiar con dogmas sin sentido.

Yo añadiría —o posiblemente reforzaría— sólo una observación a las incisivas que hace Morris. Uno se pregunta si la máxima biocéntrica de la ecología profunda de que todos los seres vivos pueden ser iguales entre sí en términos de su "valor intrínseco" habría tenido algún significado durante las largas eras de evolución orgánica antes de que surgieran los seres humanos. Todo el marco conceptual de la ecología profunda es enteramente producto de la acción *humana*, un hecho que confiere a la especie humana un estatus único en el mundo natural. Todos los sistemas éticos (incluidos aquellos que pueden *basarse* en la evolución biótica) son formulados por seres humanos en situaciones claramente culturales. Si se elimina la acción humana de la escena, no habrá la menor evidencia de que los animales

exhiban un comportamiento que pueda considerarse discursivo, significativo o moral. Cuando Elisée Reclus, el geógrafo anarquista, nos dice que los mininos son (como cita George Woodcock en su introducción a la biografía de Reclus de Marie Fleming) "anarquistas naturales", o peor aún, que «no hay sentimiento humano que ellos [es decir, los gatos] no comprendan o compartan en alguna ocasión, no hay idea que no adivinen [sic!], no hay deseo que no puedan evitar», Reclus está escribiendo tonterías etológicas y ecológicas. Que los escritores anarquistas celebren al autor de semejante absurdo antropomórfico como "ecológico" es, cuanto menos, lamentable. En la medida en que el "valor intrínseco" es algo más que una mera intuición agradable en el pensamiento ecológico moderno, es un "atributo" que los seres humanos formulan en sus mentes y un "derecho" que pueden decidir conferir a los animales y otras criaturas. No existe separado de las operaciones de la mente humana o de los valores sociales de la humanidad.

Pasar de la tontería de la ecología profunda a la absurda elucidación del anarcosindicalismo que propone Graham Purchase es una tarea ingrata que ignoraría si no estuviera prevista su publicación en forma de libro. El artículo de Purchase, "Ecología social, anarquismo y sindicalismo", es un ensayo malicioso que comienza acusándome de escribir de manera beligerante e "insultar a los anarquistas y sindicalistas estadounidenses", y luego continúa amontonándome sobre algunos de los comentarios más

vituperantes y ataques *ad hominem* que he encontrado en mucho tiempo. No sólo soy "en el mejor de los casos poco constructivo y en el peor positivamente dañino", advierte Purchase a sus lectores, sino que, peor aún, me consume "un apetito insaciable de controversia". Habiendo presentado esta evaluación sin duda equilibrada, no provocadora y objetiva de mi papel en el movimiento anarquista, Purchase muestra su perspicacia psicoanalítica al alegar que sufro de "un deseo malsano de ser el líder intelectual y fundador de un 'nuevo' movimiento ecológico"; que muestro evidencia de "esquizofrenia intelectual" y, finalmente, que "robo todas las principales ideas ecológicas de la teoría y la práctica anarquistas [y] las visto con un atuendo socialista–feminista [!] y neohegeliano y paso a más o menos reclamarlos como [míos] propios". Como si este nivel de vituperación no fuera suficiente: ¡sin duda tiene la intención de dominar mi propio "apetito insaciable de controversia"! Purchase continúa caracterizando el conjunto de opiniones que he expuesto en más o menos una docena de libros y decenas de artículos como "un ultraje intelectual".

Pero corregir la explicación a menudo complicada que hace Purchase sobre la evolución de mis puntos de vista: presumiblemente yo era un "anarquista–ecólogo" a finales de los años 1960 y 1970, sólo para mutar en un "escandaloso" antisindicalista y, *por ende*, antianarquista "ecologista social" en los años 1980 y 1990) sería tan tedioso como inútil. Dejaré que los lectores serios de mi obra

resuelvan los absurdos de su relato. Baste aquí hacer algunas observaciones. Nadie, y menos yo, cree que podamos alterar radicalmente la sociedad sin el apoyo del proletariado y de los trabajadores de todo tipo. Pero suponer que los trabajadores industriales desempeñarán el papel "hegemónico" que los marxistas tradicionalmente les asignaron (y del que los anarcosindicalistas simplemente se hicieron eco) es sofocar el pensamiento y la práctica radicales con venganza. Mi crítica a las teorías que asignan un papel *hegemónico* al proletariado en la lucha por una sociedad anarquista (genéricamente denominadas por los historiadores del trabajo como "socialismo proletario") es simplemente que están obsoletas. Las razones del paso de la era del socialismo proletario a la historia han sido exploradas no sólo por mí sino por teóricos radicales serios de todo tipo, incluidos los anarquistas. Gracias a décadas de experiencia en mi propia vida, aprendí que es más fácil llegar a los trabajadores industriales como hombres y mujeres, esposos y esposas, padres y madres, hermanos y hermanas; de hecho, como vecinos y ciudadanos. A menudo les preocupan más los problemas comunitarios, la contaminación, la educación pública, la democracia, la moralidad y la calidad de sus vidas que si "controlan" las fábricas en las que son explotados despiadadamente. De hecho, la mayoría de los trabajadores y miembros de sindicatos con los que trabajé durante años en fundiciones y plantas automotrices estaban más ansiosos por salir de sus fábricas una vez terminadas las

horas de trabajo que por reflexionar sobre programas de producción y asignaciones vocacionales.

¿Es inconcebible que hayamos malinterpretado la naturaleza histórica del proletariado (más un defecto marxista, debo añadir, que anarquista en general) como una clase hegemónica revolucionaria? ¿Es inconcebible que el sistema fabril, lejos de organizar y radicalizar al proletariado, lo haya asimilado progresivamente a los sistemas industriales de mando y obediencia? ¿Se han mantenido quietos el capitalismo y la clase trabajadora desde el siglo XIX y principios del XX, o ambos han experimentado cambios profundos que plantean grandes desafíos (y vician significativamente las afirmaciones de) los marxistas tradicionales y los anarcosindicalistas? Con notable presciencia, el propio Bakunin expresó sus temores sobre el posible "aburguesamiento" de la clase obrera y, más en general, que las "masas se hayan dejado profundamente desmoralizar, apáticas, por no decir hayan sido castradas por la perniciosa influencia de nuestras corruptas, civilización centralizada y estatista". Los temores de Bakunin no eran simplemente la expresión de una visión estratégica que se aplica sólo a su propia época, sino un juicio *histórico* que aún requiere explicación, no equívoco. Hoy en día, las llamadas empresas capitalistas "progresistas" han tenido un éxito admirable al dar a los trabajadores una participación apreciable en la contratación, el despido y el establecimiento

de cuotas de producción, haciendo que el proletariado se vuelva cómplice de su propia explotación.

Purchase no sólo ignora estos trascendentales acontecimientos y los análisis que yo y otros hemos adelantado; malinterpreta groseramente y redefine demagógicamente cualquier crítica al sindicalismo, de hecho, al sindicalismo, como una expresión de hostilidad hacia el anarquismo *como tal*. Suponiendo que Purchase sepa mucho sobre la historia del anarquismo y el sindicalismo, esta línea argumental es manipuladora y una distorsión absoluta; pero, para ser generoso, diré que revela un grado de ignorancia e intolerancia que merece una enérgica reprobación. De hecho, a finales del siglo XIX, cuando el sindicalismo surgió como un tema entre los anarquistas, se debatió furiosamente. Las destacadas luminarias del movimiento anarquista de principios de siglo (como Errico Malatesta, Elisee Reclus, Emma Goldman, Sebastian Faure y otros) inicialmente se opusieron al sindicalismo por una variedad de razones, muchas de las cuales muestran una gran presciencia por su parte. Y con el tiempo, cuando llegaron a aceptarlo, muchos de ellos lo hicieron de manera muy prudente. Malatesta, en su crítica fundamental al sindicalismo, argumentó que la generación de un espíritu revolucionario "no puede ser la definición normal y natural de la función del sindicato". Aunque finalmente aceptó *el anarcosindicalismo* con aparente desgana, continuó pidiendo una forma mucho más

expansiva de organización y práctica anarquista de lo que muchos sindicalistas estaban dispuestos a aceptar.

En la práctica, los grupos anarquistas a menudo entraban en conflicto abierto con organizaciones anarcosindicalistas, por no hablar de las organizaciones sindicalistas, muchas de las cuales evitaban el anarquismo. A principios de siglo, los anarcocomunistas españoles, influenciados principalmente por Juan Barón y Francisco Cardenal, los editores de *Tierra y Libertad*, denunciaron furiosamente a los anarcosindicalistas que más tarde formarían la CNT como "desertores" y "reformistas". Se desarrollaron conflictos similares en Italia, Francia y Estados Unidos, y tal vez no sin razón. El historial del movimiento anarcosindicalista ha sido uno de los más abismales en la historia del anarquismo en general. En la Revolución Mexicana, por ejemplo, los líderes anarcosindicalistas de la *Casa del Obrero Mundial* colocaron vergonzosamente sus 'Batallones Rojos' proletarios al servicio de Carranza, uno de los matones más sanguinarios de la revolución, para luchar contra la milicia verdaderamente revolucionaria de Zapata –todo para lograr algunas reformas insignificantes, que Carranza retiró una vez que el desafío zapatista se rompió con su colaboración. El gran anarquista mexicano Ricardo Flores Magón denunció con razón su comportamiento como una traición.

Tampoco se puede decir mucho en defensa de los dirigentes de la CNT en España. Se tragan sus principios libertarios al convertirse en "ministros" del gobierno de

Madrid a finales de 1936, no sin el apoyo de muchos de sus seguidores, debo añadir, y en mayo de 1937 utilizaron su prestigio para desarmar al proletariado de Barcelona cuando éste intentó resistir la contrarrevolución estalinista en la capital catalana. En Estados Unidos, para que los anarcosindicalistas actuales no se dejen llevar por movimientos legendarios como el Industrial Workers of the World (IWW), se les debe advertir que este movimiento sindicalista, como otros en otros lugares, no estaba de ninguna manera comprometido con el anarquismo. 'Big Bill' Haywood, su líder más renombrado, nunca fue anarquista. Otros líderes del IWW, muchos de los cuales se inclinaban hacia una perspectiva anarquista, no sólo se convirtieron en comunistas en la década de 1920, sino que se volvieron ardientes estalinistas en la década de 1930 y posteriormente. Vale la pena señalar que los anarquistas españoles serios, incluso aquellos que se unieron a la CNT, consideraban la influencia de la mentalidad sindicalista de la CNT en la FAI (Federación Anarquista Ibérica) como perjudicial y, en última instancia, desastrosa. Hacia el final de la guerra civil, era cuestionable si la FAI controlaba a la CNT o, más probablemente, si la CNT, con su fuerte mentalidad sindical, había diluido esencialmente los principios anarquistas de la FAI. Como Malatesta había declarado tan perspicazmente, aun cuando aceptaba cautelosamente la fusión de los principios anarquistas con los sindicalistas bajo la presión de un creciente movimiento sindicalista en Europa, "los sindicatos son, por su *naturaleza*, reformistas y

nunca revolucionarios" (énfasis añadido). Que un individuo como Graham Purchase equipare rimbombantemente sindicalismo con anarquismo –un acto de arrogancia que es tan fatuo como ignorante– y luego continúe y esencialmente equipare tradeunionismo con sindicalismo sólo merece desdén.

El auténtico lugar de los anarquistas en el pasado era la comuna o el municipio, no la fábrica, que generalmente se concebía sólo como parte de una estructura comunal más amplia, no como su componente decisivo. El sindicalismo, en la medida en que redujo esta perspectiva más amplia al seleccionar al proletariado y su entorno industrial como su lugar, también redujo de manera crucial el panorama social y moral más amplio que el anarquismo tradicional había creado. En gran parte, este retroceso ideológico reflejó el ascenso del sistema fabril en los últimos años del siglo XIX en Francia y España, pero también hizo eco del ascenso de una forma particularmente vulgar de marxismo economicista (Marx, hay que reconocerlo, no da mucha importancia al sindicalismo), a lo que sucumbieron muchos anarquistas ingenuos y sindicalistas apolíticos. *Después de la Revolución*, Abad de Santillán, uno de los impulsores y agitadores del anarcosindicalismo español, refleja este cambio hacia un economicismo pragmático de tal manera que hace que sus puntos de vista sean casi indistinguibles de los de los socialistas españoles (y, por supuesto, eso le llevó a en connivencia con el gobierno catalán, ser literalmente uno de

los sepultureros del anarquismo español). El sindicalismo – ya sea el anarcosindicalismo o sus variantes menos libertarias– probablemente ha hecho más para desnaturalizar el contenido ético del anarquismo que cualquier otro factor en la historia del movimiento, si no consideramos las tendencias individualistas en gran medida marginales e ineficaces del anarquismo. De hecho, hasta que el anarquismo se deshaga de esta herencia sindicalista y expanda su herencia comunalista y comunista, será poco más que un eco retórico y estúpido del marxismo vulgar y el fantasma de una era que hace mucho que pasó a la historia.

Pero como dicen los alemanes, *igenug! (¡basta!)* Ya estoy harto de Purchase y los de su clase. Permitámosles explorar más a fondo las bases históricas y textuales de la teoría y la práctica anarquista antes de que publiquen tonterías sobre las prácticas de sus propias creencias que revelen su atroz ignorancia de las trayectorias intelectuales. Y también deberían esforzarse en leer lo que he escrito sobre la historia y los fracasos del movimiento obrero antes de comprometerse a criticar mis propios puntos de vista. Lo que más me molesta, sin embargo, es la fatua implicación (que a veces incluso anarquistas más sensatos insinúan) de que "robo" mis puntos de vista ecológicos de la "teoría y práctica anarquistas". De hecho, he estado demasiado ansioso por citar antecedentes anarquistas para la ecología social (como llamo a mis puntos de vista ecoanarquistas), y lo he hecho siempre que he podido. *La ecología de la libertad*, escrita en

1982 (es decir, durante el período en el que, según Purchase, abandoné mis puntos de vista anarquistas por la ecología social), comienza con un epígrafe de la *Ética de Kropotkin*. En la sección de Agradecimientos de ese libro, observé que "los escritos de Peter Kropotkin sobre ayuda mutua y anarquismo siguen siendo una tradición permanente con la que estoy comprometido". Por razones que explicaré, esto es un poco exagerado en lo que respecta a Kropotkin, pero el texto contiene no menos de nueve referencias favorables, a menudo elogiosas, a él, incluida una extensa cita de *Ayuda Mutua* con la que expresé mi cálida aprobación. Si no he mencionado a Elisee Reclus, fue porque no sabía nada sobre su trabajo y sus puntos de vista hasta que leí por primera vez hace sólo unas semanas, la biografía que Marie Fleming escribió sobre él en 1988. Y en retrospectiva, dudo que lo hubiera citado en cualquier caso.

Por más que intento citar mi afinidad con los escritores anarquistas del pasado, los guardianes del osario anarquista a menudo pasan por alto un punto muy crucial. La ecología social es un punto de vista bastante integrado y coherente que abarca una filosofía de la evolución natural y del lugar de la humanidad en ese proceso evolutivo; una reformulación de la dialéctica según líneas ecológicas; un relato del surgimiento de la jerarquía; un examen histórico de la dialéctica entre legados y epistemologías de dominación y libertad; una evaluación de la tecnología desde un punto de vista histórico, ético y filosófico; una amplia

crítica del marxismo, la Escuela de Frankfurt, la justicia, el racionalismo, el cientificismo y el instrumentalismo; y finalmente, la educación de una visión de una sociedad futura utópica, descentralizada, confederal y estéticamente basada en una ética objetiva de complementariedad. No presento estas ideas como un mero inventario de temas sino como un punto de vista altamente coherente. Además, *La ecología de la libertad* debe complementarse con los posteriores *Urbanización sin ciudades*, *La filosofía de la ecología social* y *Remaking Society*, por no hablar de unos cuantos ensayos importantes publicados principalmente en *Green Perspectives*, si se quiere reconocer que la ecología social es más que la suma de sus partes.

Ya sea de forma adecuada o no, el cuerpo holístico de ideas de estas obras se esfuerza por situar el "ecoanarquismo", un término que, hasta donde yo sé, ha surgido enteramente como resultado de mis escritos, a la par teórica e intelectual del los mejores trabajos sistemáticos de la teoría social radical. Separar este corpus citando un antecedente, en los escritos de algunos anarquistas prominentes del siglo XIX, de una idea que desarrollé en este conjunto, y así abordar sólo una parte de lo que he tratado de integrar en un todo significativo y relevante para nuestros tiempos, es simplemente fatuo. De manera similar, se podrían reducir las explicaciones sistemáticas de cualquier cuerpo de teoría social o incluso científica citando antecedentes históricos de varios fragmentos constituyentes. Si hay algún "robo" en

marcha, bien puede ser por parte de los guardianes del osario anarquista que han convertido la jactancia un tanto engreída de "Lo dijimos hace mucho tiempo" en una verdadera industria, mientras ellos mismos se benefician del prestigio que el anarquismo ha ganado en las últimas décadas en virtud de su asociación con la ecología social.

No haría tal afirmación si no me hubiera provocado la arrogancia y el dogmatismo de estos guardianes en mis encuentros con ellos. Para dejar las cosas claras: el hecho es que Kropotkin no tuvo influencia en mi giro del marxismo al anarquismo (ni tampoco Bakunin o Proudhon). Fue "La Filosofía del Anarquismo" de Herbert Read lo que encontré más útil para arraigar las opiniones que desarrollé lentamente durante los años cincuenta y hasta bien entrados los sesenta en un pedigrí libertario; de ahí la considerable atención que recibió en mi ensayo de 1964, "Ecología y pensamiento revolucionario". Por extraño que parezca, fue mi reacción contra las críticas al anarquismo de Marx y Engels, mis lecturas sobre la polis ateniense, la informativa historia del anarquismo de George Woodcock, mi propia vocación como biólogo y mis estudios en tecnología lo que dio lugar a las opiniones en mis primeros ensayos, no lecturas extensas de las obras de los primeros anarquistas. Si hubiera "nacido en" la tradición anarquista, como afirman haber sido algunos de nuestros anarquistas más moralistas, bien podría haberme sentido ofendido por el contractualismo orientado al intercambio de Proudhon, y

después de mi larga experiencia en el movimiento obrero, me habría sentido asfixiado por la basura sobre el sindicalismo propuesta por Graham Purchase y los de su clase.

El fatuo intento de Purchase de distinguir mis escritos posteriores a 1980 sobre ecología social de mis escritos anarquistas presumiblemente "verdaderos" anteriores a esa fecha deja sin explicar una serie de hechos sobre el desarrollo de la ecología social. Escribí mi primer trabajo, casi un libro, sobre las dislocaciones ecológicas producidas por el capitalismo, 'Los problemas de los productos químicos en los alimentos', en 1952, cuando era neomarxista y de ninguna manera había sido influenciado por pensadores anarquistas. Muchas de las opiniones de Marx contribuyeron en gran medida a mi noción de posescasez, una perspectiva en gran medida "anterior a 1980" a la que todavía me adhiero. (Debo añadir que ciertos anarquistas españoles sostenían puntos de vista similares en la década de 1930, como descubrí décadas más tarde cuando escribí *Los anarquistas españoles*.) Digo todo esto sin preocuparme en lo más mínimo de que mis puntos de vista anarquistas puedan ser "adulterados" por algunos de los conceptos de Marx. Comparto con Bakunin la opinión de que Marx hizo contribuciones invaluable a la teoría radical, contribuciones que uno puede valorar fácilmente sin aceptar sus políticas o perspectivas autoritarias. Que los anarquistas satanicen tontamente a Marx –o incluso a Hegel, en todo caso– es

abandonar un rico legado de ideas que deberían ponerse al servicio del pensamiento libertario, así como el fascinante trabajo de muchos biólogos debería ponerse al servicio del pensamiento ecológico. Lo cual no significa que tengamos que aceptar los graves errores de Marx sobre el centralismo, su compromiso con un "partido de los trabajadores", su apoyo al Estado-nación y cosas por el estilo, como tampoco aprender de la dialéctica de Hegel significa que debemos aceptar necesariamente la existencia de un "Absoluto", un sistema teleológico estricto, una monarquía corporativa-parlamentaria híbrida, o lo que él llamó en términos generales "idealismo absoluto".

Del mismo modo, no estaremos engañando a nadie más que a nosotros mismos si celebramos las ideas del anarquismo tradicional sin abordar abiertamente sus deficiencias. Sin duda, se debe rendir el debido honor a Proudhon por desarrollar nociones federalistas de organización social contra el Estado-nación y defender los derechos de los artesanos y campesinos que estaban bajo el asalto del capitalismo industrial, un sistema que Marx celebró dogmáticamente en muchos de sus escritos. Pero sería pura miopía ignorar el compromiso de Proudhon con una forma contractual de relaciones económicas, a diferencia de la máxima comunista de "a cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades". Su contractualismo impregnó sus conceptos federalistas cosa que difícilmente puede distinguirse de las concepciones

burguesas del "derecho". Digo esto a pesar de algunos intentos que se han hecho para convertir su propensión a los intercambios contractuales en una noción cuasi filosófica de "contrato social". Incluso si el Proudhonismo fuera realmente una teoría del contrato social, en mi opinión sería bastante insatisfactorio. Tampoco podemos ignorar la observación de Richard Vernon en su introducción a *El principio del federalismo de Proudhon* de que Proudhon veía el federalismo como una abreviación de su anarquismo anterior, en gran medida personalista. Si se analizan detenidamente, las opiniones de Proudhon parecen basarse en la existencia de individuos, artesanos o incluso colectivos aparentemente "soberanos" y flotantes, estructurados en torno a relaciones contractuales de tipo intercambio y posesión de la propiedad, más que en un sistema comunista de "propiedad" y distribución de bienes.

Bakunin, a su vez, era un colectivista declarado, no comunista, y sus puntos de vista sobre la organización en particular a menudo estaban en desacuerdo entre sí. (Aquí podría recordarle a Purchase que Fourier no era en ningún sentido un socialista, anarquista o incluso revolucionario, a pesar de sus muchas y ricas ideas.) La posterior recopilación por parte de Maximoff de pequeñas porciones de los numerosos escritos de Bakunin bajo la rúbrica de "anarquismo científico" probablemente habría asombrado a Bakunin, del mismo modo que muchas de sus ideas escandalizarían a los anarquistas ortodoxos de hoy. Por mi

parte, en general estaría de acuerdo con Bakunin, por ejemplo, en que "las elecciones municipales siempre reflejan mejor la actitud y la voluntad reales del pueblo", aunque me gustaría reformular su formulación para significar que las elecciones municipales *pueden* reflejar con mayor precisión la opinión popular que las parlamentarias. Pero ¿cuántos anarquistas ortodoxos estarían de acuerdo con la opinión de Bakunin (o incluso con la mía cualificada)? La extrema resistencia que he encontrado por parte de los anarquistas tradicionalistas y 'puristas' en este tema prácticamente ha excluido cualquier posibilidad de desarrollar hoy una política libertaria, participativa, municipalista y confederal como parte de la tradición anarquista.

Dado su tiempo y lugar, Kropotkin fue quizás uno de los teóricos más visionarios que encontré en la tradición libertaria. No fue hasta finales de los años sesenta, cuando empezaron a aparecer reimpresiones de sus obras en las librerías norteamericanas, que me familiaricé con sus *Campos, fábricas y talleres* (y, más tarde, con el excelente resumen de este libro hecho por Colin Ward), y no fue hasta mediados de los años sesenta que leí partes de *La ayuda mutua*, es decir, la parte central que trata de las ciudades medievales. Para ser franco, estos libros no afectaron apreciablemente mis puntos de vista; más bien, los confirmaron y reforzaron mi compromiso con el anarquismo. De la misma manera, mi libro de 1974 *Los límites de la ciudad*, estructurado en torno a un ensayo muy extenso que

escribí en 1958, sin saberlo, compartía algunas de las observaciones de Marx sobre la relación entre ciudad y campo que expresó en los *Grundrisse*, que no estuvieron disponibles para mí en traducción al inglés hasta la década de 1960. De hecho, fue principalmente mi estudio del desarrollo urbano a lo largo de la historia lo que alimentó *Los límites de la ciudad*, una obra fuertemente influenciada por *El Capital* de Marx. Mi libro menciona a Kropotkin sólo de manera incidental como figurante en la historia de la planificación urbana en las páginas que se adjuntan más adelante. Cito estos antecedentes para señalar cuán absurda es realmente la distinción que hace Purchase entre mi desarrollo anterior a 1980 y mi desarrollo posterior a 1980, y para señalar lo poco que Purchase parece saber acerca de mis escritos, y mucho menos de su 'pedigrí' y la diversidad de ideologías, fuentes filosóficas e históricas que los han nutrido.

Lejos de saquear a Kropotkin y otros escritores anarquistas, en el pasado he tendido, repito, a exagerar mi obligación para con ellos. Nunca estuve de acuerdo con las nociones de saqueo del anarquismo que se basan tanto en asociaciones profesionales y científicas ordinarias como en la noción más amplia de una comuna basada en la unidad cívica y las asambleas populares. Además, un revolucionarismo que está principalmente arraigado en un "instinto revolucionario" (Bakunin) y un mutualismo que está principalmente arraigado en un "instinto social"

(Kropotkin) son poco más que vagos sustitutos de explicaciones serias. La teoría del instinto debe abordarse con mucha cautela, para que no se convierta en una simple sociobiología. La atribución bastante vaga que hace Kropotkin del "*instinto social*" a los animales en general para validar el mutualismo es particularmente preocupante, en mi opinión, no sólo porque se basa en un estudio altamente selectivo de los animales: tiende a ignorar una multitud de animales solitarios, incluidos mamíferos muy avanzados. Aún más preocupante es que tiende a confundir tropas animales, rebaños, manadas y *comunidades transitorias* con *sociedades*: es decir, con *instituciones altamente mutables*, modificables como son en virtud de la capacidad claramente *humana de formar, desarrollar, subvertir, y derrocar* según sus intereses y voluntad.

Eliseo Reclus, por su parte, llevó ciertos elementos de la perspectiva de Kropotkin al punto del absurdo. No logro entender cómo los gatos "comprenden o comparten" o "previenen" nuestros "sentimientos", "deseos" e "ideas", como afirma Reclus en la cita del comienzo de este artículo. Estoy seguro de que mis dudas acerca de un anarquista tan santo y gentil como Reclus me colocarán en la mala posición de los dueños de gatos, pero ese antropomorfismo me parece ingenuo. Su opinión de que "existe una armonía secreta entre la tierra y las personas", algo que las "sociedades imprudentes" siempre lamentarán si la violan, es demasiado vaga, a veces incluso mística, para ser

considerada más que un sentimiento generoso. Seguramente uno puede respetar tales sentimientos, pero innumerables escritores (incluidos algunos románticos de naturaleza muy reaccionaria) los han reiterado más enfáticamente al considerarlos como ecoanarquistas por naturaleza. La ecología profunda, la ecoteología y los espiritualistas de cabeza hueca han encontrado más "armonías secretas" entre la humanidad y la naturaleza no humana de las que yo sé qué hacer con ellas. Ciertamente elogiaría a Reclus como anarquista y revolucionario decidido, pero me inquietaría si sus puntos de vista particulares sobre el mundo natural se identificaran, además de sus buenas intenciones, con el ecoanarquismo.

Sí, demos a Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Reclus, Malatesta y otros destacados pensadores anarquistas el debido honor y respeto por lo que hicieron en su época y por lo que tienen para ofrecer a la nuestra. ¿Pero no puede el anarquismo ir más allá del terreno que trazó hace un siglo? Si algunos de nosotros intentamos hacerlo, ¿debemos vivir bajo la tiranía de guardianes de osarios como Graham Purchase, de quien se puede esperar que saque un dedo huesudo de la cripta y nos reprenda por ignorar los pasajes de los anarquistas del siglo XIX sobre temas de orientación ecológica? ¿Las relaciones sociales y la relación de la humanidad con la naturaleza (una pista aquí, un fragmento de antecedente allá, incluso un pasaje considerable) cuyas formulaciones son inadecuadas hoy y a menudo eran

bastante erróneas para empezar? Ciertamente podemos aprovechar las opiniones propuestas por los grandes pensadores anarquistas del pasado. Pero ¿debemos ignorar la necesidad de nociones de confederalismo, antiestatismo, descentralismo, definiciones de libertad y sensibilidad hacia el mundo natural más sofisticadas que las que ellos propusieron?

Hay muchas nociones que eran centrales en sus puntos de vista y que estamos obligados a descartar. Es de esperar que estos avances y la coherencia que proporcionan formen parte de la historia del desarrollo cultural *en su conjunto*. ¿Se debe inmunizar al anarquismo contra futuros desarrollos y revisiones por parte de los guardianes de su osario?

Espero que no, especialmente porque el anarquismo –casi por *definición*– es el ejercicio de la libertad no sólo en el ámbito social sino también en el ámbito del pensamiento. Encerrar al anarquismo en una cripta y condenar cualquier cuerpo innovador de ideas libertarias como botín 'robado' de un recinto sagrado es una afrenta al espíritu libertario y a todo lo que la tradición libertaria representa.

Los tiempos *cambian*. El proletariado y, más marginalmente, el campesinado al que el anarcosindicalismo se dirigió como "sujeto histórico" o agente de la revolución, están disminuyendo numéricamente en el mejor de los casos o, en el peor, se están integrando al sistema existente. Las contradicciones más cruciales del capitalismo no son

aquellas *dentro* del sistema sino *entre* el sistema y el mundo natural. Hoy en día, está creciendo un amplio consenso entre *todos* los pueblos oprimidos (de ninguna manera estrictamente trabajadores industriales) de que la dislocación ecológica ha producido problemas monumentales, problemas que bien pueden poner fin a la biosfera tal como la conocemos.

Con el surgimiento de un interés humano general, en gran medida la necesidad de mantener y restaurar una biosfera viable, un interés en torno al cual aún pueden unirse personas de orígenes y estratos sociales muy dispares, el anarcosindicalismo es simplemente arcaico, tanto como movimiento como como cuerpo de ideas. Si la teoría y la práctica anarquistas no pueden seguir el ritmo (y mucho menos ir *más allá*) de los cambios históricos que han alterado todo el panorama social, cultural y moral y han borrado una buena parte del mundo en el que se desarrolló el anarquismo tradicional, todo el movimiento se convertirá en realidad en realidad en lo que Theodor Adorno lo llamó: "un fantasma".

Si todo intento de proporcionar una interpretación coherente y contemporánea de la tradición anarquista se fragmenta, se hace añicos y se divide en antecedentes cuyas opiniones eran a menudo más apropiadas para su época que para la nuestra, la tradición libertaria se desvanecerá de nuevo en la historia tan seguramente como los anárquicos anabaptistas han desaparecido. Entonces el capitalismo y la

derecha tendrán de hecho a la sociedad completamente bajo su control, y las ideas autodenominadas libertarias bien pueden convertirse en reliquias en un museo ideológico que será tan remoto para el próximo siglo como lo es el jacobinismo para el nuestro.

11 de julio de 1992

LA MANZANA CAE EN DESGRACIA

Chris Wilbert

La historia y el significado cambiante de la manzana como fruta cultivada. Cambio de actitudes hacia la naturaleza desde las sociedades antiguas hasta la actualidad

1. Introducción

La manzana quizás más que cualquier otra fruta ha estado íntimamente ligada a los humanos. Thoreau llamó al manzano "el más civilizado de todos los árboles", ya que se cultiva durante más tiempo que cualquier otro y, por lo

tanto, está más humanizado⁸. Esta relación se ha demostrado de muchas maneras. En las culturas antiguas, como los griegos, los romanos y los celtas, la manzana era la fuente de mucho folclore, magia y simbolismo, que reflejaba los valores y la cosmovisión de las propias culturas.

A medida que la sociedad humana ha cambiado, también lo ha hecho la relación entre los humanos y la naturaleza; en este sentido, el cambio histórico y cultural conduce al cambio ecológico y social⁹, y estos cambios se pueden ver en la forma en que se trabajan las frutas y otros cultivos. De esta manera, la manzana se utiliza aquí en parte como metáfora de la naturaleza en su conjunto.

Los cambios del siglo XIV en adelante, el surgimiento del capitalismo, la revolución científica y la fusión de la ciencia y el capitalismo han llevado a la Manzana de ser una fruta imbuida de significado espiritual y simbólico –el fruto de la salud y la inmortalidad– a ser una fruta dada sólo por una única función, la de producción de beneficios y un fruto temido por los productos químicos que se le aplican. Ahora la ingeniería genética promete hacer que el manzano sea casi irreconocible como árbol, en el intento de aumentar la

⁸ Sinden, Neil – 'Huertos y lugares' en *huertos: una guía para la conservación local* Common Ground 1989 p. 10.

⁹ Merchant, Carolyn – *La muerte de la naturaleza: mujeres, ecología y la revolución científica* London Wildwood House 1982 p43.

producción, la estandarización y eliminar los costos laborales.

Sin embargo, el viejo simbolismo no ha desaparecido por completo, sino que también se ha mercantilizado y ahora adorna las "industrias de la nueva era", siendo Apple Computers sólo un ejemplo.

De esta manera, el capitalismo nos ha separado de la fuente y el conocimiento de la producción de elementos esenciales como los alimentos, nos alientan a confiar en los expertos motivados principalmente por las ganancias¹⁰ (los “profesionales”) y estamos aprendiendo que no deberíamos hacerlo. Sin ese conocimiento de la producción de alimentos, no parece posible ninguna responsabilidad moral por las consecuencias sociales y ambientales de nuestras decisiones sobre qué comprar¹¹.

Existen alternativas, y se pueden y se deben encontrar formas de romper con este sistema impersonal y moralmente irresponsable, para devolver a nuestras vidas el conocimiento y el significado de la producción de alimentos y de la naturaleza. Sin embargo, éstas no pueden separarse de realidades políticas más amplias, ni tampoco debe considerarse que la respuesta sea retroceder a alguna edad

¹⁰ Clutterbuck, C y Lang, T – *Más de lo que podemos masticar: El loco mundo de la alimentación y la agricultura* Pluto Press 1982 p. 66.

¹¹ Tisdell, CA – Conservación ambiental: economía, ecología y ética, *Conservación ambiental* Vol 16 No 2 Verano de 1989 p.107.

de oro mítica. Pero podemos aprender del pasado viendo lo que ha sucedido y lo que salió mal y mirar hacia el futuro para ver qué puede ser.

2. Cultivo de frutas: mito, magia y símbolos populares

En la prosa esencial de las cosas, el Manzano se alza, enfático entre los accidentes de la tarde, solvente que no se puede negar¹².

Probablemente los humanos siempre han recolectado frutas silvestres y todavía lo hacen; la manzana era particularmente valorada por sus cualidades nutricionales y de almacenamiento, y porque se puede secar y conservar durante el invierno¹³. El cultivo de la manzana

¹² Berry Wendell – *El cabo de tierra rota* 1966 p. 31.

¹³ Hills LD – *Cultive sus propias frutas y verduras* Faber y Faber 1974 p. 203.

probablemente se remonta a la Edad de Piedra¹⁴ y probablemente comenzó en la zona del Cáucaso y el norte de la India, donde se encuentran bosques de manzanas silvestres¹⁵. La manzana se cultivó en Egipto en el siglo XII a. C. y los griegos y romanos también eran expertos en el injerto y la propagación de manzanos. El romano Paladio escribió sobre treinta y siete variedades en el siglo IV a.C.

No se sabe si la manzana se cultivaba en Gran Bretaña antes de la invasión romana, aunque la manzana silvestre (*Malus sylvestris*) es nativa y era muy valorada por los celtas. Los romanos introdujeron su propia forma de cultivo de frutas, pero después de su partida se sabe poco sobre el cultivo de frutas en Gran Bretaña hasta la invasión normanda, aparte de algunas referencias dispersas a huertos en monasterios¹⁶. Sólo hay una referencia a un huerto en el libro de Domesday; sin embargo, se cree que esto refleja la naturaleza común del cultivo de frutas de forma individual y no como una actividad cooperativa¹⁷.

Los árboles han jugado un papel importante en la historia espiritual de la mayoría de las culturas y los árboles que

¹⁴ Bianchini F., *et al.* – *El libro completo de frutas y verduras* New York Crown 1975 p. 26.

¹⁵ Walters AH, *Ecología, alimentación y civilización: una historia ecológica de la sociedad humana* London Knight 1973 p. 20.

¹⁶ Greenoak F, *Fruta olvidada*. Andre Deutsch 1983 p. 3.

¹⁷ Weldon – Finn, R., *The Domesday Book: Una guía* Sussex Phillimore and Co 1973 p. 59.

contienen alimentos vitales siempre fueron sagrados¹⁸. Es probable que los humanos en una etapa temprana de la civilización, viviendo una vida dura cerca de la naturaleza, no construyeran una filosofía de vida definida que pudiera explicar todos los fenómenos o el funcionamiento de la naturaleza con los que entraron en contacto. Su ciencia "grosera" se explicaba así en gran medida en la satisfacción de sus deseos y necesidades simples de protegerse de los peligros y apaciguar la ira de los poderes malignos¹⁹. En tales comunidades, el mundo natural era visto en términos antropomórficos, los espíritus impregnaban la materia, de modo que la tierra era vista como algo animado²⁰, un organismo vivo y una madre protectora, y esta visión sirvió como una limitación cultural que restringía la acción de explotación de los humanos²¹. Dentro de tal cosmología, nada era visto como aislado y aparte, excepto en su relación con la totalidad de la vida, de la cual cada objeto formaba una parte integral²². Así, las cosas cotidianas estaban investidas de un profundo simbolismo o significado

¹⁸ Cooper JC. *Una enciclopedia ilustrada de símbolos tradicionales* Thames y Hudson 1978 p. 176.

¹⁹ Hull, Eleanor, *Folclore de las Islas Británicas* Londres Methuen 1928 p. 22.

²⁰ Morris, B., "Visión cambiante de la naturaleza", *The Ecologist* Vol 11(3) 1981 p. 131.

²¹ Merchant, C., *Op Cit* p. 3.

²² Hull, Eleanor., *Op Cit* p. 240.

cosmológico²³. Este paganismo o animismo se incorporó hasta cierto punto al cristianismo cuando llegó a Europa y Gran Bretaña y produjo un cambio marcado al ser vista la naturaleza como dominio (sic) del hombre y, por lo tanto, a éste separado de la naturaleza.

Una de las menciones más conocidas de la Manzana en el mito es la historia cristiana del Jardín del Edén en la que Adán y Eva participan del fruto del Árbol del Conocimiento del Bien y del Mal, que se ve más comúnmente como un Manzano²⁴ y luego son expulsados del Jardín de la Inocencia por Dios al mundo de la experiencia. Russell ha interpretado este mito, junto con otros similares de otras culturas junto con estudios antropológicos de las sociedades de Papúa Nueva Guinea, como relacionados con el parentesco. Llega a algunas conclusiones importantes en relación con los árboles frutales:

A partir de la evidencia sobre las sociedades modernas que practican la agricultura simple, pude demostrar que el árbol frutal es la forma más antigua de propiedad fijada en un lugar, y el robo de frutos la forma más antigua de delito en las sociedades agrícolas (el pecado original). Además, dado que los árboles frutales pueden durar más de una generación, el árbol frutal es la forma

²³ Morris, B., *Op Cit* p.131.

²⁴ Douglas JD (Editor), *The New Bible Dictionary* Intervarsity Press 1962 p. 50.

más antigua de propiedad fija heredable. Dado que es importante cuidar los árboles frutales, se vuelve importante controlar y certificar la sucesión por parentesco. De ahí que el árbol frutal dé origen al árbol genealógico. En esta etapa de la evolución cultural, para asegurar una sucesión regular del parentesco, las regulaciones del apareamiento comienzan a conectarse con la propiedad²⁵.

Así, en el Edén se infringen las normas de apareamiento y se puede decir que el Árbol de la Vida representa una sucesión estable de herencia (inmortalidad), que asegura una especie de vida eterna y renovación para los árboles y para quienes los cuidan.

Por tanto, la historia del Edén puede estar hablando de la expulsión de grupos que infringían las reglas del apareamiento²⁶.

Como símbolo clásico de juventud y renovación, la manzana naturalmente ocupa un lugar destacado en la mitología griega.

La Manzana era un símbolo y una ofrenda nupcial, sagrada para Venus como amor y deseo²⁷. La manzana, que tiene

²⁵ Russell, Claire, *El árbol de la vida y el folclore del árbol de la muerte* Vol 92 (i) 1981 p. 56.

²⁶ *Ibidem* p. 56–7.

²⁷ Cooper, JC., *Op Cit* p.14.

forma redonda, como muchas frutas, representa la totalidad y la unidad y es sagrada para Apolo, el dios Sol²⁸, mientras que el Templo de Artemisa estaba dentro de un huerto²⁹.

En la mitología celta, la Manzana era uno de los árboles de vida centrales del elíseo gaélico³⁰, vista como la Rama de Plata, tiene poderes mágicos y *ctónicos*³¹, es el emblema de la seguridad³², la inmortalidad y el fruto de la otro mundo:

La Manzana fue el talismán que lo llevó al mundo de los inmortales y lo alimentó con el fruto de la vida y la felicidad eterna³³.

Los druidas plantaban manzanos en lugares sagrados por sus frutos y como refugio para el muérdago, que también era sagrado para ellos³⁴. Hallowe'en es el festival celta de la manzana que marca la celebración del comienzo del invierno y la muerte del año viejo, en la víspera del 1 de noviembre. Esta era también la víspera del Año Nuevo en la época

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Fraser, JG., *La rama dorada* Edición abreviada MacMillan 1949.

³⁰ Hull, E., *Op Cit* p. 22.

³¹ En mitología y religión, y en particular en la griega, el término ctónico (del griego antiguo *χθόνιος* *khthónios*, ‘perteneciente a la tierra’, ‘de tierra’) designa o hace referencia a los dioses o espíritus del inframundo, por oposición a las deidades celestes. [N. e. d.]

³² Graves, Robert, *La Diosa Blanca* 3ª edición Faber y Faber 1952 p. 42.

³³ Hull, E., *Op Cit* p. 240.

³⁴ Roach, FA., *Frutas cultivadas de Gran Bretaña* Blackwell 1985 p. 100.

anglosajona y esta fecha también estaba dedicada al espíritu que preside los frutos y las semillas³⁵.

En la Noche de Reyes, que ha absorbido muchas de las primeras costumbres de Halloween, la gente también llevaba a cabo muchos ritos folklóricos en los huertos. Uno de ellos es Apple Wassailing, que tuvo lugar en Cornwall, Devon y Somerset. Esta noche los feligreses caminan en procesión visitando las principales huertas de la parroquia.

En cada huerto se selecciona un árbol y se saluda con un encantamiento, luego se rocía el árbol con sidra para garantizar que produzca abundantemente al año siguiente. Luego se golpean instrumentos para expulsar a los espíritus malignos y despertar a los espíritus de los árboles. "Salve a ti, buen manzano, con los bolsillos llenos, el sombrero lleno, picos llenos, saco lleno", dice una versión de este coro de Wassailing.

Después se consumían grandes cantidades de sidra³⁶. La manzana también se asoció en muchas culturas con la salud y la curación; La grave herida del rey Arturo fue tratada en el Valle de Avalon, el Valle de Apple del mito celta³⁷. También se plantaban árboles frutales en muchos lugares tras el

³⁵ Hull, E., *Op Cit* p. 227 y p. 240.

³⁶ Wicks, JH., *Árboles de la isla británica en la historia y la leyenda*, Essex Anchor Press 1972 p. 22. Courtney, MA., *Cornish Feasts and Folklore* Yorkshire, EP Publishing 1973, p. 9.

³⁷ Wicks, JH., *Op Cit* p.122.

nacimiento de un nuevo niño y se pensaba que la salud del árbol reflejaba la del niño³⁸.

Otro mito famoso cuenta que un día, mientras estaba sentado en un huerto, una manzana cayó y golpeó a Isaac Newton (el "padre" de la física moderna) en la cabeza y que esto le dio la inspiración para su Ley de Gravedad. La ironía de esta historia es que Newton fue uno de los formuladores más importantes de la visión mecanicista de la naturaleza.

Junto con la creciente explotación de la Tierra bajo el capitalismo temprano, y en cierta medida como resultado de ella, este nuevo paradigma del pensamiento científico erosionó la visión de la naturaleza como algo femenino en un sentido generalizado, vivo y receptivo a la acción humana. como una restricción normativa a la explotación humana.

Las nuevas Teorías Mecanicistas y el Capitalismo, moralmente apuntalados por la Teología Cristiana Contemporánea, reemplazaron esto con una visión de la naturaleza como un sistema físico inanimado y muerto sobre el cual el "hombre" (sic) tenía dominio. Esto, como veremos, tuvo efectos de gran alcance en la forma en que los humanos explotan la naturaleza.

³⁸ Fraser, JG., *Op. Cit.*, p. 682.

3. Apple y el sistema de mercado en ascenso

La transformación del feudalismo al capitalismo puso en marcha una serie de cambios que eventualmente afectaron todas las formas de vida en las sociedades occidentales. Cuando observamos estos cambios históricos en el impacto humano sobre el sistema en su conjunto, podemos ver que el cambio histórico se convierte en cambio ecológico debido a las '...interacciones dinámicas de los subsistemas naturales y culturales'³⁹.

El factor principal en la transformación del período moderno temprano fue el crecimiento del sistema de mercado para la producción de alimentos y otros bienes, como la lana, basado en derechos de propiedad e intercambios de tierra y dinero. Esto, junto con el aumento de la población y la urbanización, los avances en la mejora agrícola y el crecimiento de la industria rural, destruyeron gradualmente las prácticas agrícolas comunales que formaban parte del sistema feudal⁴⁰. Las experiencias de la gente de una naturaleza cada vez más manipulada también socavaron la visión orgánica del mundo y dieron paso al modelo mecanicista que reforzó y aceleró la explotación de

³⁹ Merchant, C., *Op. Cit.*, p. 43.

⁴⁰ *Ibidem* p. 78.

la naturaleza y los seres humanos como recursos⁴¹. Mientras que el uso generalizado del dinero facilitó la acumulación ilimitada de capital en contraposición al objetivo feudal algo más limitado de producción para el consumo (incluido el consumo ostentoso)⁴². De esta manera (y otras) la producción para la subsistencia fue reemplazada por modos de organización económica racionalmente maximizadores para el mercado.

La tendencia hacia el crecimiento, la expansión y la acumulación en el capitalismo temprano, condujo al continuo desplazamiento de la agricultura de subsistencia⁴³, al crecimiento del trabajo asalariado y al cultivo de nuevas tierras mediante mejora y recuperación, así como mediante la apropiación y el cercamiento de tierras comunes⁴⁴. Este proceso fue ayudado por los nuevos métodos de los siglos XVI y XVII sobre mejoras agrícolas (en un sentido científico) y, en el caso de las frutas, instrucciones sobre ordenamiento, injertos y propagación⁴⁵.

⁴¹ *Ibidem* p. 43.

⁴² Harman, C., “Del feudalismo al capitalismo”. *Socialismo internacional* 45 Invierno de 1989 (p35–88) p. 37.

⁴³ Merchant, C., *Op. Cit.* P. 52.

⁴⁴ Thomas, Keith, *El hombre y el mundo natural: actitudes cambiantes en Inglaterra 1500–1800*. Allen Lane 1983 p. 253.

⁴⁵ Roach, FA., *Op. Cit.* p. 34.

Estos primeros cambios se centraron esencialmente en que Londres era el mercado urbano más grande y en esto vale la pena recordar las palabras de Hughes:

Es significativo que las primeras sociedades urbanas fueran también las primeras sociedades en abandonar una actitud religiosa de unidad con la naturaleza y adoptar otra de separación⁴⁶.

4. Transformaciones en el cultivo de frutas

El Londres normando, según un relato contemporáneo, estaba lleno de jardines y huertos de ciudadanos. Todos los monasterios principales, alentados a ser autosuficientes desde la época de San Benito⁴⁷, en Whitefriars, Blackfriars, Charterhouse y Holborn tenían sus propios jardines en los que se cultivaba fruta⁴⁸. En el siglo XIII, la fruta se cultivaba extensamente en los Jardines Reales de Tower Hill y

⁴⁶ Hughes, J Donald., *Ecología en Civilizaciones Antiguas*. Univ de Nuevo México, EE.UU. p. 29.

⁴⁷ Greenoak, F – *Op Cit* p. 3.

⁴⁸ Talbot–White, J – *Country London* Routledge y Kegan Paul 1984 p. 21.

Westminster⁴⁹. Pero el cultivo de frutas no se limitaba a las órdenes ricas y monásticas, aunque sobreviven pocos registros del cultivo campesino. Langland en *Piers Plowman* de 1362 menciona que los pobres comían manzanas y cerezas horneadas⁵⁰.

Los excedentes de frutas de los monasterios y jardines reales, y de los sistemas agrícolas señoriales se vendían en la 'Market Cross' en ese momento y esta venta de frutas y otros cultivos se volvió tan rentable que se estableció el sistema de alquiler de jardines y huertos para cultivar especialmente para el mercado⁵¹. Esta horticultura se desarrolló por primera vez en Londres y sus alrededores a finales del siglo XIII y XIV⁵².

Cantor afirma que, como se trataba de un negocio a pequeña escala, era adecuado para los campesinos con abundante mano de obra familiar, que producían hortalizas en parterres separados por árboles frutales y complementados con productos de los campos comunales. Sin embargo, en 1650 surgió una clase de horticultores ricos que adquirieron propiedades más grandes y cuyo suelo mejoraron con fertilizantes y emplearon asalariados

⁴⁹ Roach, FA – *Op Cit* p. 22.

⁵⁰ *Ibidem* p. 22.

⁵¹ *Ibidem* p. 24.

⁵² Robinson, GM – *Cambio agrícola* Pub del norte de Gran Bretaña de Edimburgo. 1988 p. 96.

campesinos desplazados para trabajarlos⁵³. La producción especializada de frutas ya estaba bien establecida en Kent a finales del siglo XV y abastecía también los mercados de Londres. Jordania afirma que esto requirió un desembolso de capital muy importante y que fue ciertamente muy rentable⁵⁴.

Herefordshire, Worcestershire, Somerset y Devon también se estaban convirtiendo en las principales zonas productoras de fruta, y tendían a centrarse más en la producción de sidra debido a un transporte más deficiente y a los mercados más pequeños⁵⁵. Cada una de estas áreas tenía sus propias variedades locales, como Cornish Aromatic, Hereford Pearmain, Flower of Kent y Devonshire Quarrenden, además de cultivar variedades más extendidas como Golden Pippin.

Hasta el siglo XVI, el cultivo de frutas en Gran Bretaña había cambiado poco con respecto a cómo se realizaba en la época griega o romana, aparte de volverse algo más intensivo. Sin embargo, en este momento se produjeron nuevos

⁵³ Cantor, Leonard – *La cambiante campiña inglesa 1400–1700* Routledge y Kegan Paul 1987 p. 56.

⁵⁴ Jordan, WK – Instituciones sociales en Kent 1480–1660: un estudio de los patrones cambiantes de las aspiraciones sociales *en* Roake, M y Whyman, J (editores) – *Ensayos sobre la historia de Kent* Londres Frank Cass 1973 p. 85.

⁵⁵ Roach, FA – *Op Cit* p. 48.

acontecimientos que señalaron el movimiento hacia una creciente racionalización económica.

El primero de ellos fue la introducción de portainjertos enanos procedentes de Francia, llamados "Paradise". Esto permitió plantar más árboles que antes en un área. Legendre, en su libro *The Manner of Ordering Fruit Trees* (traducido en 1660) sugirió que estos deberían estar espaciados entre 6 y 9 pies, en lugar de los 18 a 24 pies de los árboles en plántulas⁵⁶. Esta práctica de enanizar los árboles impidió el cultivo suficiente de otras plantas debajo de los árboles que anteriormente habían estado muy extendidos y marca el comienzo de la transformación del manzano para adaptarse a las "necesidades" económicas de los humanos.

La creciente cosmovisión mecanicista, que veía la naturaleza como desorden y el cultivo como la imposición del orden humano, se distinguió por formas de plantación y monocultivos cada vez más regulares, y por una creciente admiración por ellos. Ninguno fue más admirado que el Quincunx, la antigua forma romana de disponer un huerto⁵⁷. Así, en la época de Enrique VIII, Richard Harris plantó más de 100 acres de árboles frutales en Teynham, Kent: "Tan hermosos que no sólo están en su mayoría alineados

⁵⁶ *Ibidem* p. 91.

⁵⁷ Thomas, Keith – *Op Cit* p. 256.

correctamente, sino que parecen ser de un solo tipo, forma y moda"⁵⁸.

En el siglo XVIII continuó la plantación de huertos, gracias a muchos viveros nuevos, especialmente en los alrededores de Londres. Sin embargo, el aumento de la superficie de huertos y el sistema de monocultivo comenzaron a tener efectos secundarios adversos a finales de este siglo XVIII, con una devastación a gran escala por plagas y enfermedades, como resultado de la alteración de los equilibrios de los ecosistemas. El cancro y el pulgón lanudo, introducidos en portainjertos enanos, se volvieron muy comunes, la calidad de la fruta y los rendimientos se volvieron muy pobres⁵⁹. Estos problemas llevaron a que entidades como la recién formada Royal Horticultural Society prestaran más atención a posibles remedios, en lugar de cualquier cuestionamiento básico de sus causas.

A mediados del siglo XVIII, la agricultura inglesa estaba en camino de convertirse en una actividad plenamente comercial, organizada y administrada de acuerdo con las necesidades del mercado⁶⁰, y dominada por la triple división

⁵⁸ *Ibidem* p2. 56

⁵⁹ Roach, FA – *Op Cit* p. 59

⁶⁰ Newby, Howard – *Vida rural: una historia social de la Inglaterra rural* Cardinal 1987 p. 6.

en terratenientes, agricultores arrendatarios y trabajadores asalariados⁶¹.

En el siglo XIX se produjeron pocos avances en el cultivo de frutas. Sin embargo, el cultivo de frutas continuó intensificándose bajo la influencia del rápido crecimiento demográfico y la urbanización, el aumento de los ingresos per cápita, los costos de transporte más baratos y los mercados más integrados. Al mismo tiempo, las importaciones francesas de manzanas y los altos precios del azúcar provocaron contracciones periódicas en el cultivo⁶². En este momento se introdujeron muchas variedades de manzanas cultivadas hoy en día, que a menudo surgieron como plántulas casuales, siendo ejemplos Bramleys Seedling, Cox's Orange Pippin y Worcester Pearmain⁶³. El siguiente conjunto de nuevos desarrollos en el cultivo de frutas no se produjo hasta principios del siglo XX con la integración de la ciencia en la producción comercial de frutas.

⁶¹ Hobsbawm, EJ y Rude, G – *Capitán Swing* Norton and Co 1968 p. 27.

⁶² Harvey, David – Cultivo de frutas en Kent en el siglo XIX en *Ensayos sobre la historia de Kent*, *Op Cit* p. 214–6.

⁶³ Roach, FA – *Op Cit* p. 95.

5. La manzana como máquina

La mayoría de los avances y mejoras en el cultivo de frutas antes del siglo XX provinieron de cultivadores y jardineros individuales, de "científicos" aficionados y, particularmente en el siglo XIX, de viveros comerciales como Laxtons of Bedford⁶⁴. Sin embargo, a principios del siglo XX, la investigación de nuevas variedades en los viveros se abandonó en gran parte debido a que las nuevas estaciones de investigación científica, financiadas por los productores y el gobierno, asumieron un papel de liderazgo⁶⁵ y surgió una gestión más científica de los huertos comerciales.

La creación de estaciones de investigación de frutas, principalmente las de Long Ashton, Bristol en 1903 (inicialmente como Cider Institute) y East Mailing, Kent en 1913, puede verse como parte de la "revolución científico-técnica" más general, en la que la ciencia quedó directamente organizada y dominada por instituciones capitalistas y fue colocada en el centro de la producción⁶⁶. Braverman describe este proceso de integración:

⁶⁴ *Ibidem* p. 65.

⁶⁵ *Ibidem* p. 69–72.

⁶⁶ Braverman, Harry – *Labor and Monopoly Capital* London Monthly Review Press 1964 p. 56.

La ciencia es la última propiedad social (y después del trabajo la más importante) que se convierte en un complemento del capital... Al principio la ciencia no le cuesta nada al capitalista, ya que simplemente explota el conocimiento acumulado de las ciencias físicas, pero luego el capitalista sistemáticamente organiza y aprovecha la ciencia, financiando la educación científica, la investigación, los laboratorios, etc., con el enorme excedente de producto social que le pertenece directamente o que la clase capitalista en su conjunto controla en forma de ingresos fiscales. Un esfuerzo social que antes flotaba relativamente libre se integra en la producción y el mercado⁶⁷.

La filosofía mecanicista y el método reduccionista de la ciencia armonizaban bien con el sistema capitalista en expansión hacia un sistema racionalizado de gestión, en el que se buscan los medios más eficientes, con base científica y lógica, para lograr fines capitalistas predeterminados⁶⁸. Así, en la revolución científico-técnica, la gestión científica se plantea el problema de comprender el proceso de producción en su conjunto y controlar cada elemento del mismo, sin excepción. Como escribió HL Gantt:

⁶⁷ *Ibidem* p. 256.

⁶⁸ Jones, Alwyn – Más allá de la sociedad industrial: hacia el equilibrio y la armonía, *The Ecologist* Vol 13 (4) 1983 p. 42.

Mejorar el sistema de gestión significa la eliminación de elementos fortuitos o accidentales y la realización de todos los fines deseados de acuerdo con el conocimiento derivado de una investigación científica de todo, hasta los detalles más pequeños del trabajo⁶⁹.

El resultado de este enfoque es que la producción comercial de frutas se ha revolucionado y ha seguido los preceptos de racionalización evidentes en otras industrias y sectores agrícolas. Los productores de frutas se han especializado cada vez más, las propiedades de tierra se han vuelto más grandes, más intensivas en capital y más incorporadas a los sectores de las industrias química, de ingeniería y de procesamiento de alimentos⁷⁰.

Estos avances han sido posibles gracias a las investigaciones científicas de las estaciones de investigación frutícola, muchas de ellas patrocinadas por empresas como ICI, Monsanto, Ciba-Geigy Agrochemicals, J Sainsbury Pic, Hoechst y, por supuesto, el Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación. (MAFF) quienes son los principales patrocinadores⁷¹. Las subvenciones del MAFF no se conceden a menos que se pueda demostrar que la investigación es de importancia "práctica" y la política del

⁶⁹ Braverman, Harry – *Op Cit* p. 171.

⁷⁰ Newby, Howard: *¿Tierra verde y agradable?* Casa Wildwood 1979 p. 75.

⁷¹ Instituto AFRC de Investigaciones Hortícolas – *East Mailing 1913–88* 1988 p 13.

gobierno actual está enfatizando esto al recortar el apoyo financiero a East Mailing y otras estaciones de investigación, de modo que una mayor proporción de la financiación provenga del sector privado y, por tanto, esté más orientado al mercado⁷².

Actualmente, el control de la producción de la manzana se centra principalmente en los productos químicos y la hibridación, aunque esto se está desplazando hacia lo que se considera el control "definitivo" de la manzana, a través de la ingeniería genética. Se pueden aplicar hasta doce productos químicos y hormonas a las manzanas en una sola temporada⁷³, lo que significa una gran ganancia para las empresas químicas. Estos se aplican a las manzanas en casi todas las etapas de crecimiento, de principio a fin. Se utilizan para controlar plagas y enfermedades (de las cuales hay un número cada vez mayor debido a la mayor alteración de las relaciones depredador-presa), para adelgazar los frutos del árbol, para controlar el crecimiento, para "pegar" manzanas al árbol y evitar pérdidas por el viento, para evitar que se pudran durante el almacenamiento y alargar la vida útil. Se trata de un cóctel potente desde el punto de vista sinérgico, pero también se realizan pruebas para definir las dosis

⁷² *Ibidem* p 3.

⁷³ Esto se basa en revisiones de revistas de productos hortícolas y en comunicaciones personales con East Mailing y Fruit Growers. Se está avanzando hacia el control integrado de plagas, pero esto se está desarrollando muy lentamente.

letales, cómo las sustancias químicas pueden trabajar juntas o los efectos de exposiciones a largo plazo a bajos niveles.

Varios fungicidas que se utilizan habitualmente en la industria frutícola, como Mancozeb, Captan y Folpet, son conocidos como carcinógenos⁷⁴. Pero los más amenazadores son los reguladores del crecimiento como Alar (daminozida), que se utilizan para retardar el crecimiento de hojas y ramas de los árboles y, por lo tanto, forzar un aumento en la producción de brotes y frutos. Estos reguladores y algunos herbicidas alteran drásticamente las tasas de crecimiento a nivel de célula individual⁷⁵. Las ventas de Alar se detuvieron en los EE.UU. debido a su relación con el cáncer en niños pequeños y provocaron tormentas de protestas por parte de los agricultores y la industria; la decisión fue condenada rotundamente por el *Wall Street Journal* como: "...la ciencia falsa o superficial prevalece sobre la cosa real"⁷⁶. Una controversia similar estalló en Gran Bretaña por la decisión estadounidense, pero después de una breve revisión, el gobierno decidió en diciembre de 1989 que todos los

⁷⁴ McCully, P y Hildyard, N – “Riesgos intolerables: pesticidas en los alimentos infantiles” *The Ecologist* Vol 19(3) 1989 p 97.

⁷⁵ Snell, Peter – “Residuos de pesticidas: el escándalo continúa”, *The Ecologist* Vol 19(3) 1989 p 94.

⁷⁶ Flaherty, Ann – Uniroyal fue presionada a suspender las ventas de Alar al productor estadounidense 15.6.1989 p 4.

productos a base de daminozida (Alar y Dazide) eran seguros⁷⁷.

Los avances en el fitomejoramiento también han conducido a sistemas de plantación más intensivos con aún más árboles enanos. Estos pueden tener tan solo 1 metro de altura, mientras que algunos árboles arbustivos deben estar permanentemente estacados y sus ramas colgadas porque no pueden sostenerse por sí mismos. Estos avances permiten reducir los costes laborales de "mantenimiento y recolección". Actualmente, los intentos de mecanizar completamente la recolección se limitan a la fruta para sidra o zumo, debido a que la fruta está dañada⁷⁸. Aunque recientemente se han desarrollado pulverizadores químicos totalmente automatizados⁷⁹.

Investigaciones recientes se han centrado en el control genético de las características de Apple. Aquí, al mapear los genes responsables del control del hábito de los árboles, la resistencia a plagas y enfermedades, y las características de la fruta, se seleccionarán y transferirán genes para proporcionar los requisitos adecuados para altos rendimientos, resistencia a plagas y cosecha temprana, esto

⁷⁷ Flaherty, Ann – Alar exonerado de riesgo para la salud por el *productor ACP del gobierno* 21.12.1989 p 4.

⁷⁸ Luckwill, LC – Algunos factores en el cultivo exitoso de 5 manzanas *Span* 27 (2) 1984 p 66.

⁷⁹ Lawson, G – *Cultivador de pulverización automatizado* 23.11.1989 p 26.

'...permitirá que "Se debe acelerar el proceso normalmente lento de la mejora convencional"⁸⁰.

Hasta ahora esto ha dado lugar a nuevas variedades columnares, "árboles" compactos y sin ramas que han tardado treinta años en desarrollarse. No requieren poda, se cosechan temprano y necesitan muy poco espacio, por lo que se comercializan bajo la leyenda: "Ahora hasta el jardín más pequeño puede tener un huerto"⁸¹. Sin embargo, estas mutaciones tienen poca relación con un árbol, ya que han sido reducidas a un nivel puramente funcional. Al igual que las variedades enanas de huertos comerciales, no tienen ningún significado más allá del puramente económico.

Los efectos de la creciente racionalización económica también han sido evidentes en la cantidad de variedades cultivadas comercialmente y disponibles en las tiendas. Se conocen más de 6.000 variedades de manzanas, pero en los huertos comerciales modernos predominan sólo nueve variedades⁸². Los huertos ingleses están dominados por la Orange Pippin de Cox y sus formas coloreadas, que representaron el 63% de la producción de manzanas de mesa en 1986, mientras que Bramleys Seedlings representó

⁸⁰ Correo del Este 1913–88 *Op Cit* p15. Instituto AFRC de Investigaciones Hortícolas – *Informe anual 1988* p 32.

⁸¹ Manzanos compactos – *Noticias de productos hortícolas*, mayo de 1989 p 24.

⁸² Mabey, R y Greenoak, F – *Back to the Roots* Arena 1983 p 85.

el 90% de las manzanas para uso culinario⁸³. Sólo otras seis o siete manzanas de postre están ampliamente disponibles; la mayoría de ellos se importan a menudo desde lugares tan lejanos como Canadá o Nueva Zelanda.

Esta creciente especialización en sólo unas pocas variedades es una tendencia relativamente reciente del siglo XX. En 1917, Prothero podía presumir de que en un solo huerto se recolectaban hasta 200 variedades de manzanas⁸⁴, ahora tendría suerte de encontrar más de dos o tres variedades en la mayoría de los huertos. Esta pérdida de variedades locales de manzanas que a menudo estaban íntimamente relacionadas con su área puede verse como un factor más en la pérdida de carácter distintivo e identificador de regiones que se produjo a partir de la aplicación de la gestión científica a la agricultura⁸⁵.

El trabajo del horticultor también se ha transformado, y las iniciativas para reducir los costos de "mantenimiento" y mano de obra de cosecha se están volviendo cada vez más descalificadas y estacionalmente intensas. Sin embargo, hay poca información disponible sobre estos cambios, con sólo breves referencias en obras como *Akenfield* de Ronald

⁸³ Sinden, Neil – 'Huertos y lugares' Op Cit p 8–9.

⁸⁴ Prothero, RE – *English Farming Past and Present*, segunda edición, Londres, Longmans, Green and Co 1917.

⁸⁵ Herrscher, Pascall – ¿Muerte del paisaje europeo? *ENV Conservation* Vol 15 (1) Primavera de 1988 p 63–4.

Blythe. Todos los trabajadores de huerto de mayor edad con los que se habló en relación con esta investigación lamentaron la falta de actividad durante la mayor parte del año y la temporada de cosecha mucho más intensa y rápida en comparación con épocas anteriores, cuando el trabajo era más variado, cualificado y distribuido de manera más uniforme por todo el mundo⁸⁶.

La clasificación de la fruta ahora se lleva a cabo en sistemas de líneas de producción en fábricas, en almacenes refrigerados, en las granjas que generalmente funcionan en forma cooperativa entre los agricultores locales. Aquí la fruta se clasifica en sus distintas clases según las normas de calidad de la CE y el Grupo de Servicios de Asesoramiento y Desarrollo Agrícola ofrece asesoramiento a los empresarios sobre cómo ejecutar estas líneas en estrictos sistemas de "tiempo y movimiento" para obtener los mejores resultados con la fruta, principalmente con mano de obra femenina a tiempo parcial y mal remunerada.

⁸⁶ Blythe, Ronald – *Akenfield* Penguin 1969 Capítulo 12. Esta información se basa en varias entrevistas realizadas entre 1988 y 1989 en grandes huertos comerciales en el norte de Kent y, por lo tanto, no puede tomarse como representativa de todos los trabajos en huertos.

6. La mercantilización del simbolismo de Apple

A medida que la sociedad ha cambiado, los viejos símbolos de las culturas antiguas y premodernas han perdido en gran medida su significado⁸⁷ y han sido reemplazados por nuevos símbolos que reflejan el entorno de la cultura materialista contemporánea. Sin embargo, como afirma Cooper, una gran cantidad de simbolismo se ha vuelto tradicional a lo largo de los siglos y esto constituye un lenguaje internacional que trasciende los límites normales de la comunicación⁸⁸.

Puede ser que esta forma tradicional de simbolismo (que en la mayoría de los casos es simbolismo de la naturaleza e incluye a la manzana) sea mercantilizada selectivamente por el capitalismo, en el sentido que se utiliza para imbuir o asociar tecnologías, bienes y servicios con cualidades simbólicas de otros fenómenos, para hacer productos más atractivos para los compradores. Por ejemplo, la manzana es utilizada por computadoras Apple Macintosh y para la cuenta Orchard de Midland Bank, entre otros. Esto puede verse como una estrategia de marketing o publicidad para asociar estos productos con las cualidades simbólicas tradicionales de la manzana, de salud, sabiduría y fertilidad, así como con el naturalismo y la simplicidad de la manzana

⁸⁷ Cooper, JC – *Op Cit* p 7.

⁸⁸ Jackson, AA – *Londres adosado* Allen y Unwin 1973 p 49.

para hacer que estos productos y servicios sean más atractivos y más vendibles.

Este uso también se puede ver en los jardines de las fincas suburbanas de Londres y otras ciudades de principios del siglo XX. Aquí los constructores plantaban a menudo manzanos, perales y ciruelos, posiblemente para acentuar el sentimiento rústico de estas zonas. Porque, como señala Jackson, una de las principales atracciones de la vida suburbana siempre había sido la oportunidad, que *parecía* ofrecer, de disfrutar de los aspectos más agradables de la vida rural sin dejar de estar en contacto con las comodidades de la civilización urbana⁸⁹. Algunas de estas propiedades, a medida que se extendieron más hacia el campo, en realidad se construyeron sobre viejos huertos y algunos árboles se dejaron en su lugar como en la finca Broadlands, Ponders End en el norte de Londres⁹⁰.

Aunque es fácil burlarse o denigrar de este uso de árboles frutales en los suburbios, como afirma Ward, los jardines ingleses a menudo siguen siendo un refugio para las variedades de frutas más antiguas que ya no se cultivan comercialmente⁹¹. Por ejemplo, la Hampstead Garden

⁸⁹ *Ibidem* p 50.

⁹⁰ Ward, R – *Una cosecha de manzanas* Penguin 1988 p16.

⁹¹ Correspondencia personal con Neil Sinden de Common Ground.

Society cuenta con más de ochenta variedades de manzanas en los jardines de sus miembros.

7. Futuros

Como hemos visto, es la naturaleza de nuestro actual sistema económico y social lo que reduce a la manzana a una mercancía con una única función. Esto ha llevado a la transformación del manzano para satisfacer las necesidades de la producción capitalista, proceso que ha tenido lugar principalmente en las Estaciones de Investigación Hortícola. Está claro que las grandes empresas, en particular las químicas, obtienen buenos resultados con esta investigación, pero ¿qué recibe el cliente, el comprador de manzanas, a cambio de la enorme cantidad de inversión? Quizás sean manzanas más baratas, pero también tenemos una menor cantidad de variedades de manzanas; "La mayoría" de la gente parece pensar que obtenemos manzanas que ya no tienen mucho sabor, y que recibimos manzanas rociadas con innumerables productos químicos peligrosos. Estos acontecimientos están llevando a un mayor cuestionamiento de hasta qué punto podemos confiar en los productores de alimentos, las empresas químicas, etc., cuando su motivo son las ganancias.

Sin embargo, las cosas no tienen por qué ser así. El manzano no tiene por qué limitarse a huertos enormes, como árboles arbustivos empapados de químicos y estacados. En Suiza, por ejemplo, según me informó un investigador de East Mailing, parece haber una tendencia a adoptar una visión más amplia del cultivo de frutas. En lugar de seguir una política de transformar el manzano para adaptarlo a las necesidades económicas, el cultivo de frutas se consideraba parte del funcionamiento y la estética de un paisaje más amplio y esto conducía a una forma de cultivo más "tradicional".

Tampoco deberíamos depender en Gran Bretaña de los jardines privados, como refugio para variedades que no están disponibles comercialmente. Como afirma Alexander:

Los árboles frutales en tierras comunes aportan mucho más al vecindario y a la comunidad que los mismos árboles en patios privados: cultivados de forma privada, los árboles tienden a producir más frutas de las que un hogar puede consumir. En terrenos públicos, los árboles concentran el sentimiento de beneficio y responsabilidad mutuos. Y como requieren cuidados anuales, la poda y la cosecha de los árboles frutales de las tierras comunes involucran naturalmente a las personas⁹².

⁹² Alexander, C et al – *Un lenguaje de patrones, ciudades, edificios, construcción* OUP 1977 p 795.

La idea de huertos comunitarios, como el objetivo de cultivar los propios alimentos (o al menos una parte de ellos), comprar menos productos ambiental y socialmente destructivos e insistir en los alimentos orgánicos, puede verse como un intento de lograr alguna forma de responsabilidad moral por las decisiones económicas de uno en el mercado.

Como ha señalado Tisdell, el sistema de mercado opera de una manera que minimiza la cantidad de conocimiento necesario para tomar una decisión económica. Así como la responsabilidad dividida de la producción ha llevado a una responsabilidad dividida por sus impactos sociales y ambientales, la falta general de conocimiento que surge del sistema de mercado ha disminuido aún más la responsabilidad *moral* por estos impactos. Por ejemplo, cuando uno compra manzanas sólo necesita saber el precio y la calidad de las manzanas. No se requiere conocimiento del productor, del proceso productivo ni de sus impactos sociales y ambientales (tanto de producción como de consumo). Sin embargo, sin ese conocimiento, dice Tisdell, no parece posible ninguna responsabilidad moral por las consecuencias ambientales de nuestras decisiones. Incluso si se dispone de conocimientos, la lejanía de la producción puede reducir cualquier sentimiento de responsabilidad por los efectos sociales y ambientales⁹³.

⁹³ Tisdell, CA – *Op Cit* p. 107.

Es este vacío moral el que se encuentra en el corazón de la sociedad capitalista. Como afirma Jones, en su análisis de Weber, esto es una función de la fragmentación de la razón, por la cual la razón se ve obligada a buscar los medios más eficientes, con base científica y lógica, para lograr fines predeterminados. Por lo tanto, esta racionalidad formal no amplía nuestra visión o comprensión del significado del mundo:

Por el contrario, se rechazan los mitos, las leyendas, el folclore, la poesía y la magia, necesarios para la creación de significados últimos en las sociedades humanas y el surgimiento de una cosmovisión holística⁹⁴.

Visto de esta manera, es evidente que el capitalismo y su racionalidad formal científicamente respaldada no pueden resolver los actuales y crecientes problemas sociales y ambientales. Los problemas emanan del propio sistema. Tampoco puede ser una respuesta volver a una visión cosmológica; tales filosofías fueron destruidas hace mucho tiempo por la ciencia mecanicista. Sólo con una forma ecológica de pensar y actuar que postule a la humanidad como inseparable de la naturaleza se podrán abordar adecuadamente estos problemas. Si esto se comprende plenamente '... ya no nos será posible dañar la naturaleza sin

⁹⁴ Jones, Alwyn – *Op Cit* p. 142.

sentido, ya que esto significaría dañar una parte integral de nosotros mismos'⁹⁵.

Una medida así puede parecer lejana hoy en día. Sin embargo, se puede hacer y se está haciendo mucho para educar a la gente y fomentar la conciencia de los significados más múltiples de la naturaleza, especialmente en las zonas urbanas que siguen tan alienadas de la naturaleza y son tan alienantes para las personas.

No hay ninguna razón, por ejemplo, por la que no debamos tener manzanos y otras frutas "reales" creciendo en todas nuestras ciudades. Como afirma Alexander:

La presencia de huertos añade una experiencia que prácticamente ha desaparecido de nuestras ciudades: la experiencia del crecimiento, la cosecha, las fuentes locales de alimentos frescos; caminar por una calle de la ciudad, arrancar una manzana de un árbol y morderla⁹⁶.

Appleyard cita el ejemplo de Chandigarh, la capital del Punjab de la India, donde las calles principales de la ciudad están bordeadas de melocotoneros y ciruelos⁹⁷. En Nanking,

⁹⁵ Rothenberg, D (Editor) *en*: Naess, A – *Ecología, comunidad y estilo de vida* OUP 1989 p 2.

⁹⁶ Alexander, C – *Op Cit* p 795.

⁹⁷ Appleyard, D – Árboles urbanos, bosques urbanos: ¿qué significan? *en*: Hopkins, G (Editor) *Proc. de la Conferencia Nacional de Silvicultura Urbana I del 13 al 16 de noviembre de 1978*. Washington DC Suny College of Env. Ciencia y silvicultura Syracuse NY (págs. 138–155) p 144.

China, una sexta parte de los árboles plantados en la ciudad dan frutos, incluidos lichis y mangos⁹⁸. Por supuesto, existen problemas con la cantidad de contaminación proveniente de los automóviles, etc., en las ciudades, pero el cultivo de frutas puede ayudar a llamar más la atención sobre esta contaminación.

El principal árbol identificado con Londres es el plátano de Londres (*Platanus x acerifolia*), un árbol de origen incierto, grande, inusual, pero puramente decorativo. El plátano también simboliza la superioridad moral⁹⁹. ¡Cuánto mejor sería que el manzano, en sus múltiples formas, *volviera a crecer por todo Londres!* Simbólico de salud, inmortalidad, amor y fertilidad, estas son cualidades que nuestros pueblos y ciudades deberían tratar de emular.

Apéndice

El interés original en este tema proviene de la campaña 'Save Old Orchards' (Salvar los viejos huertos) dirigida por el grupo de artes ambientales Common Ground. En 1988, llevé

⁹⁸ Sinden, N – Conservación de árboles frutales – *Op Cit* p 40.

⁹⁹ Cooper, JC – *Op Cit* pág. 132.

a cabo un breve proyecto en Thames Polytechnic sobre las actitudes y usos de las frutas cultivadas en los jardines de la gente. Esta investigación arrojó muchas más preguntas de las que respondió, pero el conocimiento previo adquirido entonces ha aportado mucho a esta investigación.

La primera parte de este artículo, que trata sobre la mitología y el simbolismo, se investigó principalmente en la Biblioteca del Folklore del University College y se basa ampliamente en el trabajo de 1928 de Eleanor Hull, quien realmente parece haber amado el simbolismo que rodea a las manzanas. Sin embargo, aún queda mucho por descubrir sobre este tema.

La historia del cultivo de frutas está bien cubierta por FA Roach, pero viniendo de un ex director de la estación de investigación de East Mailing, refleja una visión muy procientífica sobre los avances. Al revisar la historia, he seguido el método de Carolyn Merchant de que el cambio histórico se convierte en cambio ecológico, enfatizando el impacto humano en el sistema en su conjunto, mientras uso la manzana como ejemplo. Como ella señala acertadamente, los subsistemas natural y cultural están en interacción dinámica y no pueden separarse.

Los avances modernos en el cultivo de frutas no se abordan exhaustivamente, ya que son muchos. También ha sido difícil encontrar trabajos que expliquen adecuadamente la naturaleza alucinante de algunos de los trabajos realizados

por estos investigadores para controlar las características y el ciclo de vida del manzano. Algunos de ellos parecen mostrar los peores aspectos de la ciencia moderna, en sus métodos violentos y reduccionistas y su tendencia a remodelar la naturaleza para adaptarla a las necesidades de las sociedades capitalistas. El hecho de que el manzano pueda transformarse de un hermoso árbol de 20 a 30 pies a un palo de dos metros y medio sin ramas, atrapado en una maceta, fue finalmente demasiado escandaloso como para dejarlo pasar sin comentarios.

Los vacíos que han aparecido se encuentran en el apartado sobre Mercantilización del Simbolismo, del que no se pudieron encontrar textos. También sobre el trabajo del trabajador de huerto, que parece totalmente ignorado junto con muchos otros trabajadores de la horticultura. Incluso Howard Newby, uno de los pocos escritores que aborda el tema de las condiciones de los trabajadores agrícolas, ha descuidado a los trabajadores hortícolas y esto sigue siendo algo que debería rectificarse.

BIBLIOGRAFÍA

Instituto AFRC de Investigación Hortícola – (1988) Folleto del 75 aniversario ^{de} *East Mailing 1913–88*.

AFRC, Instituto de Investigación Hortícola – (1988) *Informe anual 1988* Berry, Wendell – (1966) *The Broken Ground* Cape.

Bianchini, F et al – (1975) *El libro completo de frutas y verduras* Nueva York, Crown. Blythe, R – (1968) *Pingüino de Akenfield*.

Braverman, H. (1974) *Labor and Monopoly Capital* Monthly Review Press.

Cantor, L. (1987) *La cambiante campaña inglesa 1400–1700* Routledge y Kegan

Clutterbuck, C. y Lang, T. (1982) *Más de lo que podemos masticar* Plutón Press

Cooper, JC (1978) *Una enciclopedia ilustrada de símbolos tradicionales* Thames y Hudson.

Courtney, MA (1973) *Publicación EP de folklore y fiestas de Cornualles*.

Douglas, JD (Editor) (1962) *The New Bible Dictionary* Intervarsity Press.

Flaherty, Ann (1989) Uniroyal obligada a suspender las ventas de Alar en un *productor estadounidense* 15.6.1989 p4. *productor* gubernamental ACP 21.12.1989 p4.

Fräser, JG (1949) *La rama dorada* MacMillan.

Graves, R. (1952) *La diosa blanca*, tercera edición, Faber y Faber.

Greenoak, F. (1983) *Fruta olvidada* Andre Deutsch.

Harman, C. (1989) Del feudalismo al capitalismo *Socialismo internacional* 45 Invierno de 1989 pp35–88.

Harvey, David (1973) Fruticultura en Kent en el siglo XIX en: Roake, M. y Whyman, J. *Ensayos sobre la historia de Kent* Frank Cass.

Herrsher, Pascal (1988) ¿Muerte del paisaje europeo? *Conservación ambiental* Vol 15 (1) Primavera de 1988 págs.63–4.

Hill, LD (1974) *Cultive sus propias frutas y verduras* Faber and Faber.
Hobsbawm, EJ y Rude, G. (1968) *Captain Swing* Norton and Co. *Horticultural Product News* (1989) Compact Apple Trees, mayo de 1989 p24. Hughes, JD (1975) *Ecología en civilizaciones antiguas* Universidad de Nuevo México. Hull, Eleanor (1928) *Folclore de las Islas Británicas* Methuen. Jackson, AA (1973) *Londres adosado* Allen y Unwin.

Jones, Alwyn (1983) Más allá de la sociedad industrial: hacia el equilibrio y la armonía *The Ecologist* Vol 13 (4) ppl41–147.

Jordan, WK (1973) Instituciones sociales en Kent 1480–1660: un estudio de las aspiraciones sociales en: Roake, M. y *Ensayos de Whyman sobre la historia de Kent* Frank Cass.

Lawson, G. (1989) Automated Spraying *Grower* 23.11.1989 p26.

Luckwill, LC (1984) Algunos factores en el cultivo exitoso de 5 Apple *Span* 27 (2) p66.

Mabey, R. y Greenoak, F. (1983) *Regreso al Roots* Arena.

McCully, P. y Hildyard (1989) Riesgos intolerables: pesticidas en los alimentos infantiles *The Ecologist* Vol 19(3) p97.

Merchant, Carolyn (1982) *La muerte de la naturaleza* Wildwood House. Morris, B. (1981) Cambiando la visión de la naturaleza *The Ecologist* Vol 11(3) ppl31–8. Newby, Howard (1979) *Tierra verde y agradable* Casa Wildwood. Newby, Howard (1987) *Cardenal de la vida en el campo*.

Prothero, RE (1917) *Agricultura en inglés, pasado y presente*, segunda edición, Longmans, Green and Co.

Roach, FA (1985) *Frutas cultivadas de Gran Bretaña* Blackwell.

Robinson, GM (1988) *Cambio agrícola* Editores del norte de Gran Bretaña.

Rothenberg, D. (Editor) y Naess, A. (1989) *Ecología, comunidad y estilo de vida* CUP

- Russell, Claire (1981) El árbol de la vida y el *folclore del árbol de la muerte* Vol 92 (1) pp56–62.
- Sinden, Neil (1989) Huertos y lugares en: *Huertos, una guía para los puntos comunes de conservación local*.
- Snell, Peter (1989) Residuos de pesticidas: el escándalo continúa *The Ecologist* Vol 19(3) pp94–97.
- Talbot White, J. (1984) *Country London* Routledge y Kegan Paul.
- Thomas, Keith (1983) *El hombre y el mundo natural: actitudes cambiantes en Inglaterra 1500–1800* Allen Cane.
- Tisdell, CA (1989) Conservación ambiental: economía, ecología y ética *Conservación ambiental* Vol 16(2) ppl07–12.
- Walters, AH (1973) *Ecología, alimentación y civilización: una historia ecológica de la sociedad humana* Knight.
- Ward, R. (1988) *Un pingüino de cosecha de manzanas*.
- Weldon–Finn, R. (1973) *The Domesday Book: Una guía* Phillimore and Co. Wicks, JH (1972) *Árboles de las Islas Británicas en la historia y la leyenda* Anchor Press.