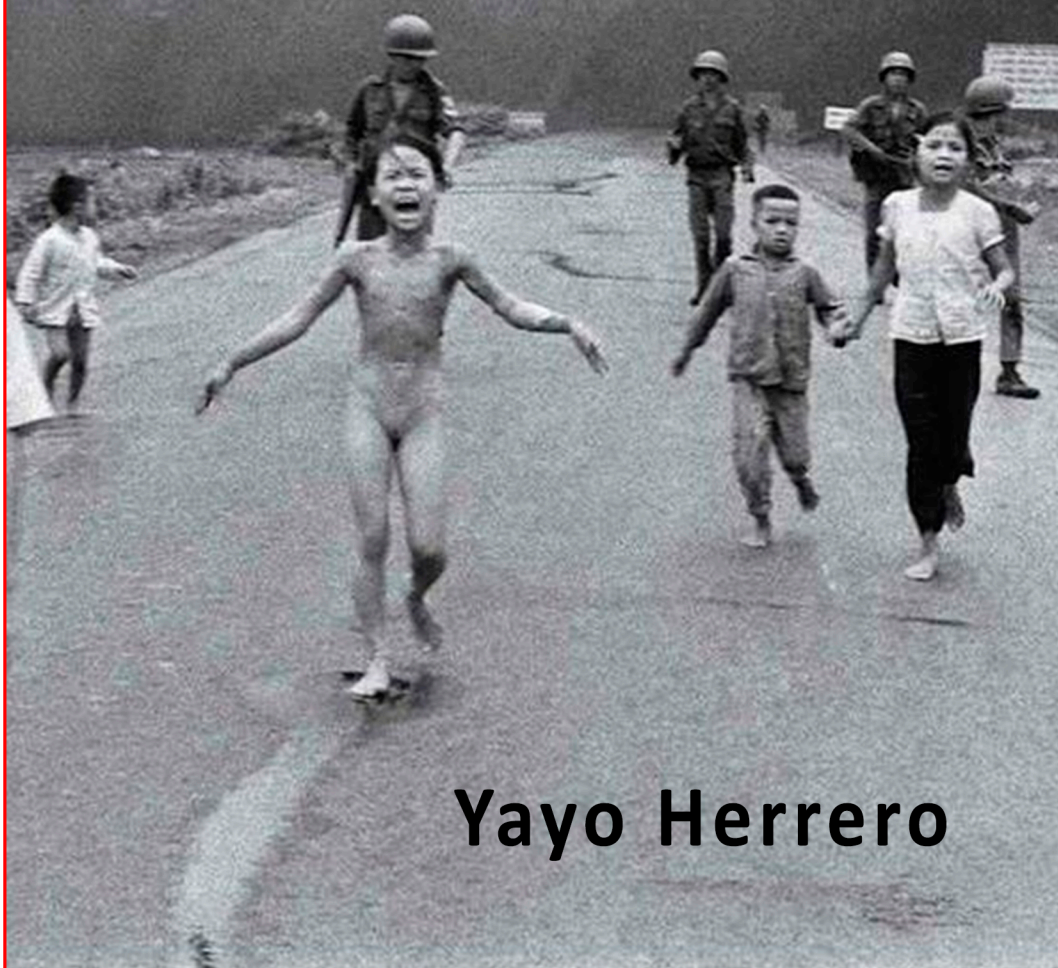


MIRADAS ECOFEMINISTAS



Yayo Herrero

El ecofeminismo, fue formulado inicialmente en los años '70 por la feminista de ideología anarquista Françoise d'Eaubonne.

Las sociedades occidentales han alcanzado el siglo XXI enfrentadas a las bases materiales que sostienen la vida. La ecoddependencia y la interdependencia, rasgos constitutivos de la esencia humana son ajenas a la subjetividad y las representaciones mentales con las que comprendemos y actuamos en el mundo. El ecofeminismo puede ayudar a configurar una mirada diferente que dé luz a aspectos invisibles y subvalorados, pero insoslayables si se quiere iniciar una transición que evite un más que probable colapso.

Yayo Herrero

MIRADAS ECOFEMINISTAS

Para transitar a un mundo justo y sostenible

Yayo herrero

yayoherrero@yahoo.es

FUHEM

Revista de Economía Crítica, nº16, segundo semestre 2013

Fecha de recepción: 18 de octubre de 2013

Fecha de aceptación: 22 de noviembre de 2013

Palabras clave: Ecofeminismo, ecodependencia,
interdependencia

Edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

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

ÍNDICE DE CONTENIDO

Introducción

Ecofeminismo, mirar el mundo desde otro lugar

Ecodependientes e interdependientes

Los dualismos que legitiman el dominio sobre la naturaleza y las mujeres

Primer mito de la ideología del dominio: el hombre, dueño de la naturaleza

Segundo mito de la ideología del dominio: la deslocalización del ser

El fundamentalismo económico como nueva religión civil

Cambiar las gafas con las que vemos el mundo: hacia una cultura de la sostenibilidad

Superando los dualismos: una racionalidad que coloque la vida en el centro de la reflexión y de la experiencia

Reconocer la interdependencia: tejer sociedad y poder colectivo

Bibliografía

INTRODUCCIÓN

No parece que, a estas alturas, nadie ponga en duda que estamos atravesando una profunda crisis. Incluso en los espacios alejados del activismo o de la reflexión académica, empieza a crecer con fuerza la idea de que, por debajo de los recortes en gasto social o del aumento del desempleo, existe un problema que es estructural, que afecta a múltiples dimensiones de la vida humana y que constituye una verdadera crisis civilizatoria.

La mutilación de los servicios públicos, el desempleo creciente, el aumento de la situación de riesgo de las personas más vulnerables, los efectos del cambio climático, la superación de los límites del planeta, las desigualdades, la violencia, la emergencia de brotes fascistas... Cada vez más personas son conscientes de la necesidad de buscar caminos alternativos que frenen esta descomposición social que impide que la mayoría de las personas pueda llevar una vida buena.

Las diversas manifestaciones de esta crisis civilizatoria están interconectadas y apuntan a un conflicto sistémico entre nuestra civilización y aquello que nos conforma como humanidad. La forma en la que las personas se relacionan entre sí y con la naturaleza en nuestras sociedades occidentales se encuentra en flagrante contradicción con la organización de los sistemas vivos y de la propia sociedad. Más que crisis, nos encontramos ante una situación de profundo deterioro ecológico, social y humano.

Para lograr una transición hacia otro modelo, es indispensable establecer consensos sobre qué es lo que no funciona bien en nuestras sociedades, cómo hemos llegado a esta situación y cómo podríamos cambiar. Y no es algo sencillo porque exige darle la vuelta a algunas piezas que cimentan nuestro armazón cultural y que fuerzan a mirar la realidad con unas lentes que la distorsionan.

Torcer el rumbo al que conduce vivir como si se le hubiese declarado la guerra a la vida, obliga a penetrar en los imaginarios con los que mayoritariamente se comprende y se actúa en el mundo, a bucear en aquello que se cree que es verdad (Hernando 2012: 128).

ECOFEMINISMO, MIRAR EL MUNDO DESDE OTRO LUGAR

La perspectiva ecofeminista proporciona claves, creemos, necesarias para repensar las contradicciones actuales, revertir los imaginarios dominantes y proponer nuevas formas de relación con la naturaleza y entre las personas que permitan caminar hacia una cultura de paz que pise ligeramente sobre la tierra (Shiva 2006).

Nacido en los años 70, el ecofeminismo es una corriente de pensamiento y un movimiento social que explora los encuentros y sinergias entre ecologismo y feminismo. A partir de este diálogo, pretende compartir y potenciar la riqueza conceptual y política de ambos movimientos, de modo que el análisis de los problemas que cada uno afronta por separado gana en profundidad, complejidad y claridad (Puleo 2011). Aborda la problemática de las relaciones entre las personas y con la naturaleza desde visiones muy

diferentes. Por ello, más bien, debemos hablar de ecofeminismos.

Todos los ecofeminismos desarrollan una mirada crítica sobre el actual modelo social, económico y cultural y proponen una mirada diferente sobre la realidad cotidiana y la política, visibilizando y dando valor a elementos, prácticas y sujetos que han sido designados por el pensamiento hegemónico como inferiores y que, siendo absolutamente cruciales para la existencia humana, han sido invisibilizados.

Desde los puntos de vista filosófico y antropológico, el ecofeminismo permite reconocernos, situarnos y comprendernos mejor como especie, permite comprender las causas y repercusiones de la estricta división que la sociedad occidental ha establecido entre Naturaleza y Cultura, o entre la razón y el cuerpo; permite intuir los riesgos que asumen los seres humanos al interpretar la realidad desde una perspectiva reduccionista que no comprende las totalidades, simplifica la complejidad e invisibiliza la importancia central de los vínculos y las relaciones para los seres humanos.

Sin restar valor a muchas de las aportaciones, análisis y luchas sociales que se han derivado de algunos ecofeminismos de corte esencialista, sobre todo de mujeres de otras cosmovisiones, este texto se sitúa en un ecofeminismo constructivista, y es desde esta mirada desde la que se va a tratar de reflexionar y proponer. Este

ecofeminismo es deudor de todos los campos de pensamiento en los que el feminismo ha puesto patas arriba muchos de los dogmas dominantes, mostrando que existen formas de entender la historia, la economía, la ordenación del territorio, la politología, o la vida cotidiana que, a nuestro juicio, permiten construir otras formas de relación y organización emancipadoras para todas las personas.

ECODEPENDIENTES E INTERDEPENDIENTES

El modelo de pensamiento acuñado en la sociedad occidental durante la Modernidad se ha desarrollado en oposición a las bases materiales que sostienen la vida. Construida sobre cimientos patriarcales, antropocéntricos y capitalistas, la arquitectura de nuestras sociedades actuales pone en riesgo los equilibrios ecológicos que permiten la vida humana (y la de otras especies) y amenaza con provocar un verdadero naufragio antropológico (Alba Rico y Fernández Liria 2012).

Si nos detenemos a pensar en aquello que sostiene materialmente la vida de las personas, nos encontramos de inmediato con dos insoslayables dependencias: las que cada individuo tiene de la naturaleza y de otras personas.

Los seres humanos somos una especie de las muchas que

habitan este planeta y, como todas ellas, obtenemos lo que precisamos para estar vivos de la naturaleza: alimento, agua, cobijo, energía, minerales... Por ello, decimos que somos seres radicalmente ecodependientes.

Pero además, cada ser humano presenta una profunda dependencia de otros seres humanos. Durante toda la vida, pero sobre todo en algunos momentos del ciclo vital, las personas no podríamos sobrevivir si no fuese porque otras dedican tiempo y energía a cuidar de nuestros cuerpos. Esta segunda dependencia, la interdependencia, con frecuencia está más oculta que la anterior. En nuestras culturas se vive de espaldas al hecho de que las personas estén encarnadas en cuerpos que son vulnerables y que, con el paso del tiempo, envejecen, enferman y mueren.

En las sociedades patriarcales, quienes se han ocupado mayoritariamente del trabajo de atención y cuidado a necesidades de los cuerpos vulnerables, son mayoritariamente las mujeres, no porque estén esencialmente mejor constituidas para ello, sino porque ése es el rol que impone la división sexual del trabajo en este tipo de sociedades. Y realizan este trabajo en el espacio privado e invisible de los hogares, regido por la lógica de la institución familiar.

La invisibilidad de la interdependencia, la desvalorización de la centralidad antropológica de los vínculos y las relaciones entre las personas y la subordinación de las

emociones a la razón son rasgos esenciales de las sociedades patriarcales: "cuanto más devaluados están en el discurso social los vínculos y las emociones, más patriarcal es la sociedad" (Hernando 2012: 136)

El sistema económico capitalista y todo el armazón cultural que le acompaña se han desarrollado en contradicción con las dos dependencias materiales que permiten la vida. Ignoran la existencia de límites físicos en el planeta y ocultan y minusvaloran los tiempos necesarios para la reproducción social cotidiana. Crecen sin observar límites a costa de la destrucción de lo que precisamente necesitamos para sostenernos en el tiempo. Se basan en una creencia peligrosa para el futuro de los seres humanos: la de una falsa autonomía, tanto de la naturaleza como del resto de las personas.

No tenemos más remedio que estar de acuerdo con Braudel (1985) en la íntima solidaridad que existe entre un régimen social y el tipo antropológico necesario para hacerlo funcionar. El capitalismo, y la cultura y organización social que le acompañan, sólo se puede mantener cuando cuenta con la complicidad de las mayorías, cuando ha logrado que la gente mire con sus mismos ojos, desee las cosas que proporciona y haya interiorizado profundamente las nociones de progreso, riqueza, propiedad, justicia, libertad o jerarquía que son funcionales para el mantenimiento del régimen.

Indagar cómo y apoyada en qué visiones ha llegado la humanidad a esta situación es importante para poder diseñar las transiciones inaplazables (Calle 2013) hacia otras formas de vida. La revisión de los esquemas mentales y representaciones con los que comprendemos y actuamos en el mundo es tarea fundamental para poder reubicarnos como especie y establecer relaciones diferentes que permitan reconstruir lo que se perdió e inventar lo que nunca sucedió.

Teniendo en cuenta el profundo y acelerado cambio climático, el agotamiento de la energía fósil barata y de los materiales, la huella ecológica desbocada, la profundización en las desigualdades sociales, la desresponsabilización del estado y la sociedad del cuidado de las personas en situación más vulnerable, el aumento de la represión, el auge de los fascismos... parece ingenuo pensar en la factibilidad de una salida basada en meras reformas, por más osadas que puedan parecer.

Es una obligación realizar, como señala Castoriadis (2013:71), un ejercicio de creatividad en los imaginarios de un calado sin comparación con ningún otro momento histórico. Es preciso reinventarnos y colocar en el centro de la sociedad otros objetivos que sustituyan a la expansión de los beneficios y del consumo como motores de cambio.

Sólo se podrá salir de una forma digna de esta crisis planteando otras preguntas: cómo debemos habitar la

tierra; qué mantiene vivas a las personas y, por tanto, qué debemos conservar; cuáles son las necesidades que hay que satisfacer para todas; cómo se distribuyen los bienes y el tiempo de trabajo; quiénes y cómo toman las decisiones en nuestras sociedades...

Morin (2005) apunta la realimentación mutua que existe entre las personas y las sociedades en las que se desenvuelven. Las personas se comprenden a sí mismas, entienden las relaciones y el propio mundo en el que viven, dependiendo de la sociedad en la que habitan y de los valores que reciben de ella durante el proceso de socialización. Pero a su vez, son estas personas las que determinan cómo es la sociedad en la que viven con su propia actuación.

Siguiendo a Hernando "no tendríamos la subjetividad que tenemos si no utilizáramos la cultura material que utilizamos, ni tendríamos la cultura material que utilizamos si no tuviésemos la subjetividad que tenemos" (Hernando 2012: 128). Por ello, a la vez que intentamos intervenir en el plano político y socioeconómico para transitar a un mundo justo y sostenible, también resulta fundamental analizar y comprender sobre qué piso se sostiene nuestra cultura, cuáles son los dogmas, mitos y creencias a través de los que interpretamos y actuamos en todo lo que nos rodea para intentar influir en los imaginarios que los sostienen.

En este texto nos vamos a centrar en dos de las palancas

que, a nuestro juicio, abocan a la humanidad al naufragio antropológico: la percepción dual y jerárquica sobre el mundo que nos rodea, propia de las sociedades occidentales, y las ficciones derivadas de las visiones propias de la economía convencional que se perciben como verdades absolutas. No son las únicas creencias que pueden resultar dañinas para los seres humanos y las sociedades – existen ficciones derivadas de ciertas convicciones tecnocientíficas o del etnocentrismo occidental que también es preciso revisar – pero éstas nos parecen especialmente relevantes porque dificultan el que las personas se perciban como eco e interdependientes, ocultando, por tanto, la consciencia de la propia consistencia humana.

UN MUNDO QUE SE PARTE EN DOS: LOS DUALISMOS QUE LEGITIMAN EL DOMINIO SOBRE LA NATURALEZA Y LAS MUJERES

El modelo occidental se ha construido sobre la idea del dominio del hombre sobre la naturaleza y del hombre sobre las mujeres. No es que esta visión androcéntrica nazca con la Modernidad, pero, desde luego, la conceptualización de la naturaleza y del cuerpo de los seres humanos que se conforma a partir de las visiones de la ciencia moderna y de la economía capitalista otorga legitimidad a esa lógica jerárquica.

Una de las vías más eficaces en la construcción de la cultura de dominación ha consistido en la consolidación de un modelo de pensamiento dual, que aunque había nacido antes de la Modernidad, se asienta a partir de ésta.

El pensamiento dual interpreta el mundo organizándolo en una serie de pares de opuestos que separan y dividen la realidad: naturaleza vs cultura, razón vs emoción, ciencia vs saberes tradicionales... Pero la especificidad de la visión occidental es que entre estos pretendidos opuestos apenas se establecen interacciones mutuas ni complementariedades y, además, las dicotomías establecidas presentan un carácter jerárquico. Dentro de cada par de opuestos, una de las posiciones se percibe como jerárquicamente superior a la otra. La cultura supera a la naturaleza, la mente es superior al cuerpo y la razón se encuentra por encima de las emociones. Finalmente, el término considerado superior se erige en universal y se convierte en la representación del todo. Así, el otro término del par, el inferior, pasa a ser simplemente la ausencia o carencia del término absoluto, quedando finalmente invisibilizado (Amorós 1985)

El pensamiento feminista advierte sobre cómo estos pares se asocian unos con otros, y son asignados a cada uno de los sexos, concebidos también de forma binaria. Por un lado tenemos al hombre, próximo a la cultura, la mente y la razón y, por otro, a la mujer, que es percibida como esencialmente ligada a la naturaleza y el cuerpo, y "sometida" a sus propias emociones. Sin necesidad de establecer equivalencias directas, se establecen semánticas no explícitas que asocian los términos percibidos como superiores entre sí, construyendo mundos separados. Estas asociaciones

nebulosas son denominadas encabalgamientos (Amorós, 1985).

La construcción de una cultura de la emancipación, del no-dominio, requiere revisar cuidadosamente algunos de los mitos que esta comprensión dicotómica ha instalado en nuestro marco cultural .

PRIMER MITO DE LA IDEOLOGÍA DEL DOMINIO: EL HOMBRE, DUEÑO DE LA NATURALEZA

A pesar de la evidente dependencia que las personas tenemos de la Naturaleza, el ser humano en las sociedades occidentales ha elevado una pared simbólica entre él y el resto del mundo vivo, creando un verdadero abismo ontológico entre la vida humana y el planeta en el que ésta se desenvuelve (Riechmann 2009).

Esta separación, que hunde sus raíces en el pensamiento clásico y en la cosmovisión judeocristiana, encuentra acomodo y continuidad en la física moderna.

En el siglo XVII, Newton defendía el carácter mecánico y previsible de la naturaleza. Reducida la complejidad del universo a la lógica de una enorme maquinaria cuyo funcionamiento podía ser explicado en términos causa-

efecto, la ciencia nacida durante la Modernidad parecía sacar como conclusión la estupidez de la naturaleza (Prigogine y Stengers 2004) y se autoconcebía como un sistema de control y dominación sobre esa sumisa autómata. Francis Bacon relacionaba el saber con el poder y resaltaba la dimensión utilitaria de la ciencia cuando afirmaba que "la nueva ciencia proporciona un enorme poder sobre la Naturaleza a fin de conquistarla, someterla y estremecerla en sus fundamentos".

Siguiendo el mismo esquema, Descartes, en 1637, defendía que el conocimiento de las leyes matemáticas que organizan la naturaleza otorgaría a los seres humanos la capacidad de manipular el mundo vivo según su conveniencia. Para él, los animales y plantas eran también máquinas que funcionaban a partir de las reacciones a los estímulos externos.

A partir del "descubrimiento" de su simplicidad mecánica, las personas perdieron la consideración mágica de la naturaleza que había resistido hasta el final de la Edad Media y comenzaron a mirar a esa naturaleza autómata como un obstáculo a superar, a dominar desde el exterior. Galileo insistía en la separación y el dominio: "cuanto más se rebaja la naturaleza, más se glorifica al que escapa de ella".

La consideración de la Naturaleza y del cuerpo como autómatas desencadena el "desencantamiento del mundo" (Weber 1979). La Naturaleza queda despojada de su

carácter divino, de su condición impredecible y misteriosa y deja de ser considerada un receptáculo de magia. Deja de ser un organismo viviente y complejo para convertirse en un reloj regido por un mecanismo matemático que debe descubrir el científico. La idea moderna de naturaleza se abre paso contra el concepto medieval de lo sobrenatural e inabarcable (Federeci 2010).

Así, la Naturaleza queda reducida a una red mensurable, organizada por leyes geométricas y aritméticas. Siendo la Naturaleza simple y previsible, la ilusión de trascender, de aproximarse a Dios, se alcanza separándose y sometiendo la materia susceptible de ser dominada a través de la Razón. A medida que el avance científico y tecnológico permitía controlar más fenómenos de la naturaleza, se experimentaba una mayor sensación de poder y se producía una mayor alejamiento emocional (Hernando 2012: 133). La relación con la Naturaleza pasaba a ser establecida a través de ideas o concepciones abstractas y no a partir de la experiencia.

Este cambio cultural provocó importantes resistencias. Entre ellas, Alicia Puleo (2011) pone de manifiesto la oposición a la vivisección y a la concepción mecánica de la Naturaleza y los animales no humanos que presentaron muchas mujeres ilustradas.

La ciencia posterior, sobre todo a lo largo del siglo XX, superó estas primeras visiones de la física moderna y

desveló que la naturaleza es un sistema complejo que funciona de forma más parecida a lo que intuía la aproximación experiencial y emocional de la sociedad medieval. En ella, existen relaciones causa–efecto, pero también realimentaciones y sinergias. En su lógica conviven la determinación y el azar. La vida progresa entre la conservación y el cambio, entre la estructura y la sorpresa (Kaufmann 2003).

Aunque hoy nadie mantendría que la naturaleza funciona como una gran máquina, todavía una buena parte de las aplicaciones tecnocientíficas siguen operando como si lo creyesen. Nuestro planeta se ha convertido en un gran laboratorio sometido a todo tipo de experimentos destinados a hacer crecer los beneficios de diversos sectores económicos (Herrero y otros 2011)

El imaginario colectivo continúa sutilmente entreverado por la lógica de la dominación sobre la naturaleza. Sumida en un preocupante analfabetismo ecológico, una buena parte de la sociedad y muchas de sus instituciones continúan pensando que un río es una tubería de agua y que los animales son fábricas de proteínas. La mayor parte de la ciudadanía no se siente ecodependiente y considera que la ciencia y la técnica serán capaces de resolver todos los deterioros que ellas mismas crean. De forma mayoritaria se profesa un optimismo tecnológico que hace creer, acríticamente, que algo se inventará para sustituir los materiales y recursos energéticos que son velozmente

degradados en el metabolismo económico, o para reestablecer la biocapacidad del planeta, actualmente ya superada.

La idea de progreso se relaciona, en muchas ocasiones, con la superación de aquello que se percibe como un límite. La dominación sobre la propia vida de la que formamos parte toma cuerpo en la obsesión por eliminar los obstáculos que impidan la realización de cualquier deseo. Una tecnología que ha cometido importantes excesos y la disponibilidad de energía fósil barata han sido las herramientas claves para materializar el dominio. Cualquier "accidente geográfico" o límite físico que impida avanzar en este dominio se presenta como un reto a superar. La modificación de lo que viene dado por la naturaleza ha sido vivida como un muestra de progreso (Alba Rico y Fernández Liria 2012). En la cara oculta de la superación de los límites se sitúa la destrucción, agotamiento o deterioro de aquello que necesitamos para vivir.

SEGUNDO MITO DE LA IDEOLOGÍA DEL DOMINIO: LA DESLOCALIZACIÓN DEL SER

El pensamiento dual establece también una relación dicotómica entre la mente y el cuerpo.

Olson (1998) defiende que el concepto de mente surge en la cultura griega a raíz de la aparición de la escritura. En la cultura oral anterior "no había evidencias de un estado de mente diferenciada del cuerpo" (Olson 1998: 265).

Hernando insiste en esta idea al señalar que "la identidad y la percepción del mundo antes de la escritura no se construyen a partir del pensamiento abstracto, de la reflexión, sino a través de la acción y del cuerpo. (...) No existe algo como "el pensamiento" que se pueda aislar y con el que sea posible relacionarse de forma separada (abstracta) a la relación que se establece con la propia realidad experimentada" (Hernando 2012: 132).

El pensamiento moderno, profundiza la visión dicotómica que separaba mente y cuerpo. Descartes consideraba el cuerpo como una colección de miembros, un conjunto de partículas que actúa obedeciendo leyes físicas uniformes que son puestas en marcha por la voluntad de Dios. Para él, la esencia de la humanidad residía en la mente y su capacidad de razonar. Según esta mirada, el cuerpo es sólo una condición accidental que soporta lo verdaderamente humano: la mente y su capacidad de razonar. Se establece así una división ontológica que divorcia al cuerpo de la persona. El cuerpo queda literalmente deshumanizado. No es más que un continuo de partículas organizadas mecánicamente que, al igual que la naturaleza, puede ser objeto de dominación. Sólo es la capacidad de razonar la que otorga a ese cuerpo-máquina la condición humana.

Se justifica, por tanto, la falta de vínculo emocional con la naturaleza y los cuerpos "explotables". Se "racionaliza" el dominio y sometimiento de aquello que se considera simple y mecánico y que es posible prever. Al situar lo femenino, dicotómicamente separado de lo masculino, en el mismo lado que la Naturaleza y el Cuerpo, se justifica también su sometimiento y dominio.

El feminismo ha denunciado históricamente la naturalización del cuerpo de la mujer como herramienta para legitimar el patriarcado. Reducida a cuerpo-máquina, en un sistema de pensamiento que otorgaba la condición humana a la razón y a la mente, las mujeres concebidas

como naturaleza, podían ser sometidas, explotadas y obligadas a responsabilizarse, ellas solas, del cuidado de los cuerpos.

La cultura capitalista, en su particular cruzada contra lo límites físicos, también se rebela contra los tiempos humanos y trata el cuerpo como otra mercancía "a la que le exige estar siempre nueva y flamante" (Alba Rico y Fernández Liria 2010: 65). Alienta el desprecio y miedo a la vejez y la enfermedad y el terror a la muerte. Vivimos de espaldas a la vulnerabilidad del cuerpo construyendo una especie de ilusión delirante de inmortalidad.

Y si no miramos la vejez, la enfermedad o la muerte, no podemos ver la centralidad del trabajo de quienes se ocupan del mantenimiento y cuidado de los cuerpos vulnerables. Y si no lo vemos, seguiremos apostando por sociedades en las que cada vez es más difícil reproducir y mantener la vida humana, porque el bienestar de las personas con sus cuerpos no es la prioridad (Carrasco 2009). Esta dependencia, inherente a la condición humana, es sistemáticamente invisibilizada, como también son invisibles quienes se ocupan mayoritariamente del cuidado de los cuerpos vulnerables.

En términos humanos el cuerpo es el sostén en el que escribe la cultura y el tiempo (Alba Rico y Fernández Liria 2010). Como seres humanos no somos más que un cuerpo, en sus diferentes dimensiones: materialidad, apariencia,

estética, gestualidad, movimiento, sensorialidad, emoción, percepción, intuición o cognición. En el cuerpo están, por tanto, no solo la identidad y las condiciones materiales de la existencia, sino eso que llamamos la agencia, es decir, la praxis individual y colectiva (Esteban 2011).

El cuerpo es la metáfora de nuestra propia localización. Es el territorio del ser y es también, como la propia naturaleza, finito. No debe entenderse como una categoría sólo biológica, o sólo sociológica, sino más bien como un punto de superposición entre lo físico, lo simbólico y lo sociológico (Pérez Orozco 2006).

Asumir la finitud del cuerpo, su vulnerabilidad y sus necesidades, es vital para comprender la esencia interdependiente de nuestra especie, para situar la reciprocidad, la cooperación, los vínculos y las relaciones como condiciones sine qua non para ser humanidad.

La vida no se puede reproducir si nadie se ocupa del cuidado de los cuerpos, por ello, aunque sea un trabajo invisible y no se nombre, el capitalismo y el patriarcado se unen para obligar a que las mujeres continúen realizándolo en el espacio privado de los hogares. En este sentido, María Mies y Vandana Shiva (1998) defienden que las semillas y los cuerpos de las mujeres, sedes de la capacidad de regeneración, figuran, a los ojos del patriarcado, entre las últimas colonias.

La naturaleza y la cultura, la razón y el cuerpo no deben ser concebidos en términos de opuestos. La vida buena requiere vencer esa ilusión de autonomía e independencia que las sociedades patriarcales ha contribuido a construir.

Superar la dicotomía mente–cuerpo y concebir a la persona como un todo vulnerable y finito son condiciones necesarias para construir una cultura de sostenibilidad. El sistema de dominio que somete y esconde los límites y deterioro de la naturaleza y de los cuerpos es contra–humano y profundamente inadaptativo. Es una regresión en proceso evolutivo de los seres humanos.

Desde una perspectiva ecofeminista, en debate con algunos feminismos, no se trataría, por tanto, de negar la dimensión natural de las mujeres, sino de "renaturalizar" al hombre, ajustando la organización política, relacional, doméstica y económica a las condiciones de la vida, que vienen dadas por el hecho de formar parte de la comunidad biótica. Una "renaturalización" que es al tiempo "reculturización" (construcción de una nueva cultura) que convierte en visible la ecodependencia e interdependencia para mujeres y hombres (Herrero y otros 2011).

LA GRAN TRANSFORMACIÓN: EL FUNDAMENTALISMO ECONÓMICO COMO NUEVA RELIGIÓN CIVIL

Con el telón de fondo de las concepciones dicotómicas que separaban al "Hombre" de la naturaleza y de su propio cuerpo, la llegada de los postulados de la ciencia moderna a la economía y la creación de la ficción de un sistema económico autorregulado, provocaron importantes cambios, no sólo en la noción de ciencia económica, sino también en el modelo social, en la concepción de la persona y en los imaginarios colectivos.

Polanyi (1992) denominó "la gran transformación" a esta mutación. Señaló cómo la puesta en marcha de la nueva ciencia económica disparaba un mecanismo que funcionaba con la única motivación de la ganancia. El resultado, "sólo fue comparable en eficacia al estallido más violento del fervor religioso en la historia" (Polanyi 1992:78).

La economía convencional, hoy hegemónica, es heredera de esa mirada. Conviene desvelar algunas de sus ficciones para recomponer un conocimiento que permita reorientar la economía y la sociedad y nos permita comprender la subjetividad que se ha construido fruto de esa cultura.

Algunas visiones heterodoxas que se recogen dentro de la economía crítica, como son la economía ecológica y la economía feminista, pueden realizar una aportación muy relevante en esta tarea desmitificadora.

Primera ficción del fundamentalismo económico: la producción está desvinculada de la vida

No es objeto de este texto realizar una revisión histórica de la noción de producción. Pero sí pretendemos resaltar, de una forma somera, algunas transformaciones, a nuestro juicio enormemente relevantes, que mutaron de una forma significativa la cultura simbólica y material. Es por ello, que esta reflexión se centra exclusivamente en algunos elementos, centrales en la obra de José Manuel Naredo, que son los que se han considerado nodales para la argumentación que se pretende establecer.

Tal y como relata Naredo (2006), la Fisiocracia en el siglo XVIII fue la primera escuela económica que estableció las

nociones de producción, consumo y crecimiento como piezas esenciales del sistema económico.

Para los fisiócratas la producción era aquello que la naturaleza regeneraba cíclicamente con el concurso del trabajo humano. Producción era, por ejemplo, la agricultura. Una semilla sembrada producía sus frutos gracias a la luz del sol, el agua, los nutrientes del suelo y el trabajo campesino. La pesca, mientras se respetasen las tasas de regeneración de los caladeros, o el aprovechamiento de los bosques, también se consideraban producción (Naredo 2006).

Producir era, por tanto, acrecentar las riquezas que producía la naturaleza sin menoscabar la base física que permitía la regeneración cíclica. Para ellos, el consumo y el crecimiento económico tenían sentido mientras se basasen en esa noción de producción orgánica, mientras se conservase la capacidad reproductiva de la naturaleza.

Desde esta primera conceptualización de la producción, muy vinculada a la dinámica de la naturaleza, a la noción de producción hoy hegemónica, se ha dado un giro copernicano de una enorme trascendencia cultural.

La primera de las transformaciones es la reducción del concepto de valor al de precio. Sólo tiene valor económico aquello que se puede expresar en unidades monetarias, desplazándose el peso desde el valor de uso al valor de cambio. La producción pasa a ser cualquier proceso en el

que se produce un aumento de valor, medido en términos monetarios. Así pasa a "producirse" hierro, petróleo o cobre, aunque esta mal llamada producción esconda una mera reventa con beneficio de la riqueza finita preexistente (Naredo 2006). Se confunde la producción con la simple extracción, alejando de la cabeza de las personas la idea de límite, y asentando el mito de que es posible "producir" industrialmente y a voluntad aquello que se precisa para mantenerse vivo.

Incluso las verdaderas producciones renovables, como lo habían sido históricamente las derivadas de la actividad agropecuaria y pesquera – las riquezas renacientes de los fisiócratas – se fueron transformando en actividades insostenibles y dañinas para los ecosistemas por la aceleración de los ritmos productivos (Naredo 2006). Así, la agricultura tradicional, basada en la energía solar, en la fotosíntesis y el trabajo humano, se transforma en una "producción" industrial dependiente de la extracción de recursos finitos como son el petróleo y los minerales, que muchas veces se extraen en lugares muy lejanos. El término "explotación agropecuaria" refleja de forma literal un proceso que fuerza a la Tierra a producir por encima de sus límites y fuera de su capacidad de regeneración.

Al sustituir el trabajo de las personas y la tracción animal por maquinaria, el abono natural por productos químicos, el autoconsumo y los mercados locales por sistemas de transporte de alimentos que cruzan el planeta de un

extremo al otro, el modelo de producción de alimentos ha pasado a depender del flujo de energía fósil y no puede mantenerse de ninguna manera mediante el flujo solar. Podría decirse que, en este momento, comemos petróleo.

Este proceso de transformación no hubiese sido posible sin los avances de una tecnociencia androcéntrica convencida del dominio de los seres humanos sobre la naturaleza, que se ha convertido en un factor enormemente transformador de la naturaleza y la sociedad.

Ya la primera mitad del siglo XX, Heidegger, a raíz de la naciente producción de energía hidráulica a partir de las corrientes del Rhin, se interrogaba sobre la esencia de la técnica y su influencia en la inserción humana en la naturaleza. Le preocupaba la idea de que la naturaleza fuese puesta al servicio de los seres humanos mediante el cálculo. A este fenómeno lo denominó embargo técnico (Prigogine y Stengers 1994). El concepto del "embargo técnico" constituye una buena metáfora de una gestión de los recursos guiada por una visión utilitarista de las personas y de los bienes y servicios naturales

Hoy, podría decirse que el embargo técnico de la naturaleza se ha extendido por todo el planeta. Las políticas de trasvases de cuencas en el estado español, por ejemplo, responden a una percepción de los ríos como simples tuberías. El río es "embargado" para repartir el agua en función de la demanda que existe, sin pensar en la

disponibilidad del recurso ni en el necesario mantenimiento de los caudales que permiten que el río siga siendo un sistema vivo e interrelacionado con todo lo que tiene a su alrededor.

La propia agricultura industrial es un embargo técnico de la fotosíntesis. Ésta es acelerada a través de la inyección de fertilizantes agua, petróleo y químicos, permitiendo de este modo forzar las producciones de los vegetales a costa del agotamiento de los suelos y su dependencia de minerales extraídos en otros lugares.

El enorme despliegue tecnológico ha permitido hacer realidad el viejo sueño moderno del control y dominación gracias a una tecnociencia (y a la disponibilidad de energía fósil barata) dispuesta a dirigir los flujos globales de energía y los stocks de materiales hacia el metabolismo económico capitalista.

La reducción del campo del valor a lo exclusivamente monetario transforma la noción de lo que es objeto de estudio económico que, bajo el prisma de la economía convencional, sólo es aquello que cumple tres características (Naredo 2006). La primera es la de que su valor pueda ser expresado en moneda; la segunda que se trate de algo apropiable, es decir, que alguien, ya sea una entidad pública o privada, pueda decir "esto es mío y puedo venderlo": y la tercera es que sea "productible", es decir, que se pueda operar algún tipo de transformación sobre el objeto que

justifique que "ha sido producido" para su compra o venta – es decir que ha sido transformado en mercancía. Esta triple reducción expulsó del campo de estudio económico la complejidad de la regeneración natural y todos los trabajos humanos que no formaban parte de la esfera mercantil, que pasaron a ser invisibles.

La transformación en la noción de producción tiene una enorme influencia en el plano cultural. Cuando la producción se mide exclusivamente en euros, la economía y la sociedad dejan de preguntarse por la naturaleza de lo que se produce y denominamos igualmente producción a las bombas de racimo y al trigo, aunque una de ellas destruya la vida y la otra la alimente.

Para construir una economía adecuada a los seres humanos, la producción tiene que ser una categoría ligada al mantenimiento de la vida y al bienestar de las personas. (Pérez Orozco 2006) Hay producciones que son socialmente necesarias y otras socialmente indeseables, por más duro que resulte decirlo en un momento en el que el desempleo está desbocado. Distinguir entre ambas es imprescindible y los indicadores monetarios en exclusiva no permiten discriminar entre la actividad que satisface necesidades humanas y la que deteriora recursos finitos sin satisfacer necesidades.

Segunda ficción del fundamentalismo económico: tierra y trabajo sustituibles por capital

La reducción de la noción de valor a la magnitud del precio conduce a que la sociedad y la economía hayan podido creer que tierra y trabajo son siempre sustituibles por capital. Y no es extraño que esa idea haya podido colonizar la cabeza de las personas pues la tecnología ha permitido superar la capacidad de carga de algunos lugares con cargo a los recursos de otros territorios. El error está en suponer que esa extralimitación se puede sostener en el tiempo y además ser extendida a todos los territorios.

Las personas, por ejemplo, nos asombramos del "milagro" de los cultivos bajo plástico. Pero para que nazcan tomates en el desierto hacen falta nutrientes, fosfatos y nitratos que tendrán que ser extraídos en algún lugar; hace falta plástico, un derivado del petróleo; hace falta agua que habrá que extraer de acuíferos, trasvasar de otros lugares o desalar; se necesitan fitosanitarios, ya que en el invernadero las condiciones de temperatura y humedad obligan al uso de este tipo de productos; y además hace falta trabajo humano penoso y duro, que en los países enriquecidos es realizado mayoritariamente por población migrante en condiciones de desprotección y explotación infames.

¿Sustituye, entonces, el capital a la tierra y trabajo?

Mientras haya otras tierras a las que comprar a bajo precio la energía, los materiales y la mano de obra semiesclava puede que sí, pero conforme hemos pasado de habitar un mundo vacío a vivir en un mundo lleno (Daly y Cobb 1993), cada vez quedan menos lugares para seguir expoliando y los insalvables límites físicos muestran cómo, una vez esquilados los stocks de materiales y alterados irreversiblemente los procesos naturales, por más que se pague no se puede regenerar lo destruido, al menos en los tiempos medidos a escala humana.

Las sociedades actuales cementan, elevan paredes, sobrevuelan velozmente el territorio, viven en manga corta en invierno y pasan frío en el verano pensando que con dinero se va a poder comprar eternamente comodidad y lujo; pensando que la tecnología fruto del intelecto y la razón humana puede "crear" aquello que mantiene vivas a las personas.

Una vez superados los límites del planeta, la reducción del tamaño de la esfera material de la economía global no es discutible. Quienes apostamos por sociedades justas e igualitarias, pensamos que obviamente el esfuerzo de austeridad material deberá ser realizado mayoritariamente por los territorios, y dentro de ellos las personas que sobreconsumen por encima de lo que es posible.

Tercera ficción del fundamentalismo económico: producir más es siempre mejor

Cuando se reduce a la vara de medir del dinero el valor de un bien o un proceso, la única dimensión que crea valor en el mercado es su precio.

El precio de un determinado artefacto o producto no incorpora la inevitable generación de residuos que acompaña a cualquier proceso de transformación, ni tampoco el agotamiento de recursos finitos, ni la explotación de trabajadores y trabajadoras... Si sólo miramos la dimensión que crea valor en el mercado, que es el precio de lo que se compra y se vende, y no restamos en ningún lugar todas las externalidades negativas, lo que deseamos es que crezca la producción de lo que sea – sin valorar si es socialmente deseable o no – al máximo posible, aunque a la vez que aumentan los ingresos debidos a dicha producción, también crezcan todos los efectos negativos colaterales que la acompañan. La economía convencional no tiene apenas herramientas para poder medir ese deterioro y celebra cualquier tipo de producción que genera beneficio económico, aunque por el camino se destruya el presente y el futuro de personas y ecosistemas.

Así, a base de ignorar el agotamiento y el deterioro de la capacidad de regeneración de la naturaleza, es como se ha

llegado a construir el dogma intocable de la economía convencional: el que defiende que cualquier crecimiento económico, independientemente de la naturaleza de la actividad que lo sostiene, es positivo en sí mismo, constituyendo la única forma de garantizar el bienestar social.

La necesidad de que la economía crezca sirve de justificación lo mismo para arrebatar derechos laborales, que para destruir el territorio, para eliminar servicios públicos o para reformar el código penal... Y las personas lo tenemos tan incorporado en nuestros esquemas racionales que apenas se escuchan voces críticas que denuncien la falacia y el riesgo de perseguir el crecimiento económico como un fin en sí mismo, sin preguntarse a costa de qué, para satisfacer qué y quién se apropia los beneficios de ese crecimiento.

Razonar exclusivamente en el universo abstracto de los valores monetarios ha cortado el cordón umbilical que unía la naturaleza y la economía (Naredo 2006). Hemos llegado al absurdo de utilizar, de forma absoluta, un conjunto de indicadores que, no solamente no cuentan como riqueza bienes y servicios imprescindibles para la vida, sino que llegan a contabilizar la propia destrucción como si fuera riqueza. Vender armamento o descontaminar un río contabilizan como riqueza, mientras que la paz o la conservación de la naturaleza pueden no influir en los indicadores económicos. Y así nos encontramos con que la

economía convencional y sus indicadores planean sobre el mundo físico sin enterarse de que éste se deteriora a pasos agigantados o, lo que es peor, celebrando su destrucción como si fuese crecimiento de la riqueza. ¿Cómo vamos a ser capaces de construir sociedades y economías no enfermas con semejante brújula?

Cuarta ficción del fundamentalismo económico: trabajo es sólo lo que se hace a cambio del salario

La nueva economía alumbró otras dicotomías que seguían partiendo en dos la vida humana y la sociedad. Con el nacimiento de la industria y el proceso de desposesión del campesinado nació el proletariado, una gran masa de personas sin medios de producción que para subsistir se vieron obligados a vender su fuerza de trabajo a los dueños de esos medios de producción.

El trabajo pasó a ser concebido como aquello que se hacía en la esfera mercantil a cambio de un salario, y todas aquellas funciones que se realizaban en el espacio de producción doméstica que garantizaban la reproducción y cuidado de los cuerpos humanos pasaron a no ser nombradas, aunque obviamente seguían siendo imprescindibles tanto para la supervivencia como para

fabricar esa "nueva mercancía" que era la mano de obra (Carrasco 2009).

De un plumazo se seccionó una parte de la vida social, la que se desarrollaba en el espacio público y visible de lo económico, y se ocultó la otra parte de la existencia que no tenía reflejo en el mundo monetario y que se subordinaba a las lógicas y exigencias de una economía hipertrofiada. La nueva economía transformó el trabajo y la tierra en mercancías y comenzaron a ser tratados como si hubiesen sido producidos para ser vendidos. Pero ni la tierra ni el trabajo son mercancías porque, o no han sido producidas – como es el caso de la tierra – o no han sido producidas para ser vendidas – como es el caso del trabajo. Polanyi advierte que esta ficción fue tan eficaz para la acumulación y la obtención de beneficios como peligrosa. Se puede entender el alcance de esta Gran Transformación si se recuerda que "trabajo no es más que un sinónimo de persona y tierra no es más que un sinónimo de naturaleza" (Polanyi 1992)

La nueva noción del trabajo exigió hacer el cuerpo apropiado para la regularidad y automatismo exigido por la disciplina del trabajo capitalista (Federeci 2010), el cuerpo se convierte en una maquinaria de trabajo. Y su regeneración y reproducción no es responsabilidad de la economía que se desentiende de ellas, relegándolas al espacio doméstico. Allí, fuera de la mirada pública, las mujeres se ven obligadas a asumir esas funciones desvalorizadas a pesar de que sean tan imprescindibles

tanto para la supervivencia digna como para la propia reproducción de la producción capitalista (Carrasco 2009).

La explotación en el trabajo mercantil se convierte a la vez en el medio de acumulación y la participación en el mundo del trabajo asalariado, en el salvoconducto que permite obtener derechos sociales y económicos. La posibilidad de cobrar una pensión, la protección cuando no se tienen medios de vida, o el acceso a los servicios públicos se obtiene participando precisamente en la esfera pública de la economía. Por tanto, todas aquellas personas excluidas del trabajo remunerado, no tienen derechos sociales por sí mismas. Muchas mujeres que no participan en el trabajo asalariado y que han trabajado en sus casas no tienen por sí mismas derechos económicos y ciudadanos.

La teoría económica postula la existencia de una especie de sujeto abstracto, "Homo oeconomicus", ese ser que cada día concurre a los mercados y compite ferozmente con los demás para satisfacer su propio egoísmo. Supuestamente es en otros ámbitos de la sociedad, fuera de la economía pretendidamente autorregulada y aislada del resto de la vida, en donde se debe asegurar la equidad o el apoyo mutuo. Pero, paradójicamente, es el espacio mercantil, en el que la solidaridad y el cuidado de la vida están suspendidos, el que organiza el tiempo y el territorio; es el que decide cómo intervenir en la naturaleza, el que elige la deriva de la investigación, el que pone y quita gobernantes, el que, a partir de las políticas de puertas giratorias, se funde con el

poder político, el que corrompe a los corruptos, el que decide relegar en los hogares la reproducción social exigiendo los recursos que socialmente se destinaban al bienestar de la vida humana...La creación del mercado de mano de obra y de una noción de trabajo, ilusoriamente desgajados del resto de la vida social, constituyen un acto de vivisección social (Polanyi 1992: 181) realizado en el cuerpo de la sociedad, que termina convirtiendo ésta en "un accesorio del sistema económico" (Polanyi 1992:126).

CAMBIAR LAS GAFAS CON LAS QUE VEMOS EL MUNDO: HACIA UNA CULTURA DE LA SOSTENIBILIDAD

Ya en los años 80, Margaret Thatcher popularizaba el repetido mantra "no hay alternativa". Y desde entonces, políticos, economistas y expertos de diferentes clases, se parapetan detrás de esta idea para blindar simbólicamente su programa neoliberal.

Y en nuestra opinión, no es cierto.

No es objeto de este trabajo realizar una compilación de proyectos, estudios y experiencias que evidencian que es posible afrontar de forma alternativa muchas de las dimensiones de la crisis actual¹. En la mayor parte de los

¹ La editorial Akal ha puesto en marcha una colección de libros que se encarga de abordar las transiciones hacia otro modelo de sociedad diferente en diferentes ámbitos: ecología, trabajo, energía, educación, etc. Pueden ser

ámbitos de actuación y de las disciplinas existen líneas de trabajo abiertas que podrían servir para reorganizar la economía y la sociedad de otro modo.

En concreto, en el estado español se han desarrollado modelos alternativos para afrontar las transiciones socioecológicas² en ámbitos diversos como el energético, el del transporte, la agricultura, la edificación, el urbanismo, la pesquería...

Existen propuestas sobre cómo reconfigurar el sistema fiscal y repartir la riqueza o sobre cómo reorientar los subsidios que destruyen la biodiversidad³. Hay pensamiento elaborado sobre la banca y las finanzas o el desarrollo de los sectores y trabajos socialmente necesarios.

No pretendemos caer en la ingenuidad de sostener que esta transición está diseñada y que sólo tenemos un problema de falta de voluntad política. Las propuestas existentes probablemente son incompletas e inmaduras,

consultados en la página web <http://www.quehacemos.org/>

² Existe una interesante serie de informes que apuntan a las transiciones socioecológicas en diferentes ámbitos elaborados dentro del programa Cambio Global España 2020 2050 del Centro Complutense de Estudios e Información Medioambiental, que pueden ser consultados en (www.ucm.es/info/fgu/.../cceim/index_cceim.php).

³ Puede consultarse la crítica y propuesta que realiza la organización Ecologistas en Acción en: <https://www.ecologistasenaccion.org/article26526.html>

seguramente no serán perfectamente coherentes unas con otras, y presentarán dificultades no imaginadas para poder ser materializadas pero, sin duda, constituyen un punto de partida para la reflexión. Suponen una plataforma para empezar a pensar.

No obstante, si complejas son la reconstrucción de un metabolismo económico alternativo y de otra forma de organización social acorde con él, al menos igualmente difícil es el cambio de los imaginarios empapados de los símbolos y representaciones de una cultura androcéntrica, capitalista y tecnófila y es en este cambio de cultura en el que queremos poner el énfasis.

Ramón Fernández Durán solía plantear que, para él, una sociedad que mereciese la pena tendría que ser socialista, ecológica, antipatriarcal y alegre. Nosotras coincidimos con él y creemos que el camino hacia esta utopía exige una serie de condicionantes irrenunciables que obligan a trastocar los mitos y ficciones a los que nos hemos referido anteriormente sobre los que se construye el relato cultural de nuestras sociedades.

El primero de estos condicionantes tiene que ver con el inevitable decrecimiento de la esfera material de la economía. No es tanto un principio que se pueda o no compartir; es más bien un dato de partida. Los propios límites físicos del planeta obligan a ello. Se decrecerá materialmente por las buenas – es decir de forma

planificada y justa – o por las malas – por la vía de que cada vez menos personas, las que tienen poder económico y/o militar sigan sosteniendo su estilo de vida a costa de que cada vez más gente no pueda acceder a los mínimos materiales de existencia digna.

Si asumimos el inevitable ajuste a los límites del planeta, es obvia la obligación de asumir que las sociedades ecológicas forzosamente tendrán que ser más austeras en el uso de materiales y generación de residuos, se deberán basar en las energías renovables y limpias, se articularán en la cercanía, cerrarán los ciclos, conservar la diversidad y tendrán que ser mucho, mucho más lentas (Riechmann 2005).

El segundo condicionante tiene que ver con la interdependencia. Habitualmente el concepto de dependencia se suele asociar a la crianza, a la atención de personas enfermas o con alguna diversidad funcional. Sin embargo, la dependencia no es algo específico de determinados grupos de población, sino que como expone Carrasco "es la representación de nuestra vulnerabilidad; es algo inherente a la condición humana, como el nacimiento y la muerte" (Carrasco 2009:178). Por tanto, es una característica universal: todos y todas somos dependientes y necesitamos cuidados, aunque sea un tipo de cuidado diferente según el momento del ciclo vital. Incluso en períodos de la vida en que puede que no se requieran cuidados físicos o económicos, siempre se necesita la

atención emocional, también aquellas personas sanas y felices y aparentemente autónomas.

Aceptar la interdependencia, condición para la existencia de humanidad, en sociedades no patriarcales supone que la sociedad en su conjunto se tiene que hacer responsable del bienestar y de la reproducción social. Martha Nussbaum señala cómo sólo en sociedades donde los trabajos de cuidados no estén determinados por sexo, género, raza, o clase, puede tener sentido el ideal de igualdad o justicia social. (Carrasco 2009:180)

Ello obliga a cambiar la noción de trabajo, que deberá ser una actividad humana básica e imprescindible, que cree riqueza real capaz de satisfacer necesidades humanas de forma equitativa y sostenible; el trabajo supondrá relacionarse con la naturaleza y con el resto de las personas y conseguir medios para poder vivir dignamente y, por ello, no estará falsamente escindido del resto de la vida (Bosch y otras, 2005). La filosofía taoísta lo resume, como recuerda Laura Mora, con acierto y belleza considerando el trabajo como "la capacidad de ser" (Mora 2013).

Una tercera condición es el reparto de la riqueza. Si tenemos un planeta con recursos limitados, que además están parcialmente degradados y son decrecientes, la única posibilidad de justicia es la distribución de la riqueza. Luchar contra la pobreza es lo mismo que luchar contra el acaparamiento de riqueza. Será obligado, entonces,

desacralizar la propiedad y cuestionar la legitimidad de la propiedad ligada a la acumulación. La reconversión de la economía bajo esta lógica implicará dar respuesta a tres preguntas que se hace la economía feminista: ¿qué necesidades hay que satisfacer para todas las personas? ¿Cuáles son las producciones necesarias para que se puedan satisfacer esas necesidades? ¿Cuáles son los trabajos socialmente necesarios para lograr esas producciones?

Y el último de los condicionantes, se deriva de la voluntad de construir sociedades en las que merezca la pena vivir. Aprender a desarrollar una buena vida con menos materiales y energía, de forma que este bienestar sea universalizable a todas las personas, es el gran reto. Romper los vínculos simbólicos que hoy identifican la sociedad de consumo con la calidad de vida es una premisa inaplazable. En este camino, tal y como dice Jorge Riechmann: "no tenemos valores garantizados metafísicamente pero tenemos la convivencia humana, la belleza, el erotismo, los placeres de lo cotidiano, el acompañarnos ante la enfermedad y la muerte" (Riechmann 2009: 116).

SUPERANDO LOS DUALISMOS: UNA RACIONALIDAD QUE COLOQUE LA VIDA EN EL CENTRO DE LA REFLEXIÓN Y DE LA EXPERIENCIA

Recuperar las percepciones de ecodependencia e interdependencia como señas de identidad de lo humano y arrumbar los ídolos del crecimiento económico y del progreso ligado al crecimiento son tareas tan pendientes como urgentes para conseguir un vuelco en la hegemonía cultural que ha conquistado el capitalismo.

Aunque la transformación del metabolismo económico no sea algo sencillo, también es complicado cambiar los imaginarios. Y, sin embargo, es igualmente importante. Tal y como señalábamos al comienzo de este texto, Hernando (2011) señala la existencia de una relación biunívoca entre la cultura material de una sociedad y la tipo de subjetividad que ésta genera.

El difícil reto es conseguir que las personas deseen esta transición. No hay atajos y el trabajo colectivo en instituciones, redes y organizaciones ciudadanas de todo tipo es imprescindible. Se trata de una tarea de pedagogía popular a realizar casi puerta a puerta. Para poder cambiar, necesitamos desvelar los mitos y ficciones y componer otro relato cultural más armónico con la consistencia humana.

Resituar a los seres humanos en términos ecológicos y en cuanto a las relaciones de reciprocidad y apoyo mutuo, base de su éxito evolutivo, requiere acometer una importante tarea de alfabetización ecológica y la interiorización de lo que significa colocar el mantenimiento de la vida en el centro del interés.

Quien ha crecido en una gran ciudad y vive rodeado de cemento no tiene nada fácil ser consciente de la ecodependencia. Sin embargo, la conciencia de ser vida, en nuestro caso animal, es uno de los primeros pasos para repensar el mundo en clave ecológica.

La alfabetización ecológica, reaprender qué es la Biosfera y cómo se autorregula es un asunto crucial. Nos referimos aquí a entender, valorar y querer las diferentes formas de vida y reconocernos como partes de una red formada por el clima, agua, plantas y aire. Es preciso reconocer que el sol está en el comienzo de la vida y es el origen de toda la energía que utilizamos, comprender que la fotosíntesis es la tecnología que sostiene la vida; entender en qué medida

somos agua y cuál es el papel del agua en la creación de comunidades humanas, en la geopolítica o en la economía; conocer las consecuencias de la producción industrial de alimentos (en la insalubridad de los alimentos; en el empobrecimiento y envenenamiento de los suelos; en el desecamiento de acuíferos; en el coste energético y la dependencia del petróleo; en la dependencia de los agricultores de los suministros de semillas, abonos y pesticidas...) .

Colocar la vida en el centro de la experiencia es también ser consciente del nacimiento, el crecimiento o la muerte; es aprender el respeto a los animales no humanos y reconocernos parecidos y diferentes a estos compañeros de viaje; es desentrañar las relaciones complejas y dinámicas de los ecosistemas que no funcionan como mecanismos.

Colocar la vida en el centro significa comprender el valor de la reciprocidad y el apoyo mutuo. La interdependencia es una experiencia práctica esencial para la valoración de la vida y para la reconstrucción de las sociedades. Denunciar el trabajo de cuidados que algunas personas capaces de autocuidado –hombres adultos en su mayoría– detraen de otras –generalmente mujeres adultas, conocer la existencia de las cadenas globales de cuidados, siempre femeninas, y exigir la reorganización y el reparto equitativo de este trabajo son señas irrenunciables en sociedades que quieran situar el bienestar como objetivo del metabolismo social.

Comprender la vida significa también aceptar su ritmo. El crecimiento lento, los cambios pequeños, los matices, nos acercan más a los modos de la vida sostenible que los ritmos rápidos y los fuertes contrastes, comunes en nuestro entorno urbano y virtual.

Trabajar la centralidad de la vida tiene por objeto descolgarnos del fuerte antropocentrismo de nuestra cultura y asomarnos a una democracia de la Tierra (Shiva, 2006) que sea capaz de integrar la condición de ser eco e interdependientes con sociedades justas.

RECONOCER LA INTERDEPENDENCIA: TEJER SOCIEDAD Y PODER COLECTIVO

Si partimos de la hipótesis de que, aunque incompletas, disponemos de ciertas propuestas y directrices para comenzar a ensayar transiciones socioecológicas hacia otro modelo de economía y organización social, nos enfrentamos a un problema para el que, sin embargo, nos encontramos en una situación de inmadurez preocupante. Nos encontramos ante una situación de enorme debilidad en la respuesta social. Existe una enorme distancia entre la dureza de la ofensiva neoliberal y la creciente, pero aún embrionaria, movilización social. Existe a nuestro juicio, un enorme desnivel entre la brutalidad de los ajustes que vivimos y la capacidad para hacerles frente. Hoy nos falta poder político para forzar las transiciones.

En este camino no existen atajos posibles. Sólo vale la

construcción colectiva, la escucha, el debate, la deliberación, la suma y la participación activa. Pericles en el esplendor de la democracia ateniense, afirmaba "somos los únicos, en efecto, que consideramos al que no participa de esta cosa (la ciudadanía), no un ser tranquilo, sino un inútil" (Tucídides 1999: 40). Desde luego no es tiempo para mayorías silenciosas.

Los seres humanos a lo largo de decenas de miles de años han sido capaces de organizar complejos modos de supervivencia y de organización social. La organización colectiva ha creado y crea posibilidades nuevas de intervenir en el mundo y ejercer el poder. Un poder del que muchos grupos humanos han sido expropiados. Un trabajo socialmente necesario hoy es retejer esa malla comunitaria.

Reconstruir la sociedad también requiere alentar la diversidad entre las personas. En un momento en el que es importante sumar mayorías y construir poder colectivo es fundamental interiorizar las ventajas de la diversidad. En un colectivo que busca y valora la heterogeneidad nadie se siente fuera, ni es menos que el resto, cada cual encuentra el lugar donde es capaz de recibir y aportar.

Son necesarios los cambios por arriba y por abajo y debemos ser conscientes de las falsas dicotomías que también pueblan el panorama de los movimientos político-sociales. En nuestra opinión la autoorganización no se contrapone con la representación. Los proyectos locales y

autogestionados firmemente anclados en los territorios, son vulnerables si no se actúa también en la escalas macro. Una ecoaldea consolidada, por ejemplo, puede arruinarse si se ponen en marcha prospecciones petrolíferas o proyectos de fractura hidráulica en algún territorio cercano. También es cierto, que las transformaciones en el ámbito institucional, sin "pueblo" que las defienda y presione para conseguir las son poco probables.

Los entornos precarios y vulnerables en los que se ha perdido el tejido asociativo y no abundan las redes familiares y sociales son caldo de cultivo para la emergencia de brotes fascistas. La única forma de vacunarse contra el fascismo es la solidaridad. Por ello, en nuestra opinión hay que aprender de movimientos como la Plataforma de Afectados por las Hipotecas, un movimiento de base que sabe conjugar las propuestas y exigencias de cambio en los marcos normativos, la denuncia contundente y el apoyo a las personas con nombre y apellidos durante los desahucios. Es un movimiento que encarna bien lo que el feminismo ha defendido con fuerza: la idea de que lo personal es también político. Es una forma de superar la dualidad de la política de las categorías abstractas y la de la experiencia cotidiana.

Considerar políticamente las emociones es también importante. Los movimientos sociales tenemos una importante riqueza conceptual y nos movemos con soltura en el campo de lo racional pero tenemos una importante miseria simbólica y conectamos mal con las emociones. No

hay revolución sin pasión, sin amor por la vida y por las personas. Invertir tiempo y energía en una lucha tan desigual, en la que a veces se tienen tantas dudas sobre el resultado que tendrá, sólo es posible si se vive con sentido pleno, con la cabeza y con el corazón.

En cada encrucijada de este camino, ante cada duda, convendrá preguntarse qué piensa el feminismo. Tenemos un grave problema de espacio y tiempo y el movimiento feminista ha pensado mucho sobre ambos temas. Si la sociedad androcéntrica relegó los vínculos y las relaciones de interdependencia al espacio oculto de los hogares, entonces hoy regenerar la sociedad y la democracia requiere valorar la experiencia, aquello "sabido no pensado" (Hernando 2012) que forma parte del bagaje aprendido en los márgenes que la sociedad patriarcal obligó a ocupar a las mujeres.

Después de estas reflexiones queda al fin un interrogante esencial: ¿Seremos capaces de forzar estas transiciones?

¿Podría producirse este cambio cultural en un mundo asentado estructuralmente en la insostenibilidad? ¿Tenemos tiempo para este cambio? No tenemos certezas. Sólo una: tenemos la responsabilidad de intentarlo, cambiar el rumbo suicida de la historia y reinventar un mundo social y ecológicamente sostenible.

Resume bien Ortega y Gasset nuestra situación cuando en

su artículo Verdad y Perspectiva decía en el difícil año de 1916:

"Estamos entregados a nosotros mismos: nadie nos protege ni nos dirige. Si no tenemos confianza en nosotros, todo se habrá perdido. Hegel encontró una idea que refleja muy lindamente nuestra difícil situación, un imperativo que nos propone mezclar acertadamente la modestia y el orgullo: Tened –dice– el valor de equivocaros."

BIBLIOGRAFÍA

Alba, Santiago y Fernández-Liria, Carlos (2010): El naufragio del hombre, Hondarribia: Hiru.

Amorós, Celia (1985): Hacia una crítica de la razón patriarcal, Barcelona: Anthropos.

Yayo Herrero

Bacon, Francis: Novum Organum. <http://espanol.free-ebooks.net/ebook/Novum-Organum/html>. Fecha descarga: 20 de septiembre de 2013.

Bosch, A., Carrasco, C. y Grau, E. (2005). "Verde que te quiero violeta. Encuentros y desencuentros entre feminismo y ecologismo". En Tello E.: La historia cuenta. Madrid. Ediciones El Viejo Topo.

Braudel, Fernand (1985): La dinámica del capitalismo, México: Fondo de Cultura Económica.

Calle, Ángel (2013): La transición inaplazable, Barcelona: Icaria.

Carrasco, Cristina (2009): "Mujeres, sostenibilidad y deuda social", Revista de Educación, número extraordinario 2009, Madrid.

Castoriadis, Cornelius (2013): "El ascenso de la insignificancia" en Aguilera Klink, F. Para la rehumanización de la economía y la sociedad, Almería: Mediterráneo Económico. Cajamar, pp. 63–92.

Daly, Hermann y Cobb, John B (1993): Para el bien común, México: Fondo de Cultura Económica.

Descartes, René (1979): El Discurso del Método, Madrid: Alianza.

Esteban, M^a Luz (2011): "Cuerpos y políticas feministas: el feminismo como cuerpo" en Villalba, Cristina y Álvarez, Nacho (coords.) Cuerpos políticos y agencia. Reflexiones feministas sobre cuerpo, trabajo y colonialidad, Granada: Universidad de Granada.

Federeci, Silvia (2010): Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria, Madrid: Traficantes de Sueños.

Fernández Buey, Francisco (2009): "Crisis de civilización" en Papeles n°. 105, pp. 41–51.

Fernández Durán, Ramón (2010): El Antropoceno: la crisis ecológica se hace mundial. La expansión del capitalismo global choca con la Biosfera. Madrid: Coeditores Virus y Libros en Acción.

Hernando, Almudena (2012): "Teoría arqueológica y crisis social" en Complutum. Vol 23 (2): 127–145.

Herrero, Yayo, Cembranos, Fernando y Pascual, Marta (cords) (2011): Cambiar las gafas para mirar el mundo. Hacia una cultura de la sostenibilidad. Madrid. Libros en Acción.

Kauffman, Stuart (2003): Investigaciones: complejidad, autoorganización y nuevas leyes para una biología general. Barcelona: Tusquets.

Naredo, José Manuel (2006): Raíces económicas del deterioro ecológico y social. Más allá de los dogmas. Madrid: Siglo XXI.

Pérez Orozco, Amaia. (2006): Perspectivas feministas en torno a la economía: el caso de los cuidados. Madrid: Consejo Económico y Social, Colección Estudios, 190.

Mora, Laura (2013): "El trabajo con sentido en proyecto constituyente" Madrid: Papeles n ° 122.

MORIN, Edgar (2005): Introducción al pensamiento complejo. Barcelona: Gedisa.

Olson, D. R (1998): El mundo sobre papel. El impacto de la lectura y la escritura en la estructura del conocimiento. Barcelona: Gedisa.

Polanyi, Karl (1992). La gran transformación: Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo (1944) México: Fondo de Cultura Económica.

Polanyi, Karl (2013): "Nuestra obsoleta mentalidad de mercado" en Aguilera Klink, Federico: Para la rehumanización de la economía y la sociedad. Almería: Mediterráneo Económico.

Cajamar, pp. 53–62.

Prigogine, Ilya y Stengers, Isabelle (2004): La nueva alianza: metamorfosis de la ciencia. Madrid: Alianza Editorial.

Puleo, Alicia (2011): Ecofeminismo para otro mundo posible, Madrid: Cátedra. Riechmann, Jorge (2009): La habitación de Pascal, Madrid: La Catarata.

Riechmann, Jorge (2005). Biomímesis. Ensayos sobre imitación de la naturaleza, ecosocialismo y autocontención. Madrid: La Catarata.

Shiva, Vandana (2006): Manifiesto para una democracia de la Tierra. Barcelona: Paidós.

Mies, María y Shiva, Vandana (1998): Ecofeminismo: teoría, crítica y perspectivas. Barcelona: Icaria.

Tuccídes (1999) Historia de la Guerra del Peloponeso Madrid: Alianza.

Weber, Max (1979): La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Barcelona: Ediciones Península. Serie Universitaria.



ACERCA DE LA AUTORA

YAYO HERRERO LÓPEZ (Madrid, 1965) es una antropóloga, ingeniera, profesora y activista ecofeminista española. Es una de las investigadoras más influyentes en el ámbito ecofeminista y ecosocialista a nivel europeo.

Trayectoria

Herrero es doctora por la Universidad del País Vasco Doctorado en Sociedad, Política y Cultura, licenciada en Antropología Social y Cultural, Ingeniera Técnica Agrícola,

diplomada en Educación social y DEA en Ciencias de la Educación. Así como, ha realizado un Postgrado en Educación, Medio Ambiente y Globalización.

En la actualidad es socia de Garúa Sociedad Cooperativa y docente en diversas universidades españolas. Portavoz del Foro de Transiciones. Es autora o coautora de más de una treintena de libros y colabora habitualmente con diversos medios de comunicación.

Compagina desde hace décadas su actividad profesional con la participación activa en movimientos sociales, especialmente el movimiento ecologista. Forma parte de Ecologistas en Acción, organización de la que fue Coordinadora Confederal entre 2005 y 2014.

Fue coordinadora del Centro Complutense de Estudios e Información Medioambiental de la Fundación General Universidad Complutense de Madrid y directora general de FUHEM.

Colabora habitualmente con diversos medios de comunicación como CTXT.

Investigaciones

La investigación de Herrero se centra en la crisis ecológica actual derivada del modelo de desarrollo y producción capitalista. En este sentido, sostiene que el propio

capitalismo no puede existir sin que exista crecimiento económico, pero que en un mundo físico que tiene límites, un crecimiento indefinido es imposible. Además, sostiene que en este modelo económico se priman trabajos superfluos, mientras que los trabajos que hacen posible el mantenimiento de la vida humana, como la producción agrícola o el trabajo reproductivo, están completamente precarizados o directamente excluidos de toda remuneración.

De esta manera, propone una transición hacia un modelo económico diferente, que tenga en cuenta la inclusión social de todas las personas y sea compatible con la capacidad de regeneración de la naturaleza.

Extraído de Wikipedia

14-VII-2024