## Vías de la alternativa ambiental en América latina (1<sup>a</sup> parte)

**MAYNOR ANTONIO MORA** 

Un preámbulo necesario y algunas referencias a la historicidad de la conflictividad ambiental en América Latina

Una pregunta fundamental que nos hacemos constantemente quienes de una u otra forma nos preocupamos por la conflictividad ambiental actual en América Latina -inscrita en el marco planetario- es: ¿desde qué lugares humanos -vale decir, históricos- puede pensarse y construirse una opción ambiental capaz de garantizar la preservación de la vida humana? Esta, puede decirse, es una pregunta filosófica -porque tiene que ver con las posibilidades vitales "últimas" de nuestra especie-, pero también es una pregunta presente en cada acto que realizamos en el mundo de la cotidianidad y, por ende, en nuestros constantes enfrentamientos con una situación existencial que nos niega la vida -aire irrespirable, agua intomable, alimentos incomibles, pobreza generalizada, alienación constante de los sujetos, en síntesis, una situación socialambiental que deja por fuera las mismas condiciones de la vida (1) de los seres humanos.

Tal pregunta obliga a hacer una búsqueda /construcción de esos lugares, desde lo cuales es posible una relación ser humano-entorno no conflictiva -es decir, que no rompa con los equilibrios ecológicos desde los cuales tiene sentido la misma vida de los seres humanos concretos-. Esta búsqueda parte de una crítica al sistema dominante, en tanto se sus lógicas, sus instituciones, sus asimetrías sociales y su representación actual en las unidades económicas transnacionales, reduce ontológicamente la realidad humana al principio único de la reproducción del capital -a nivel global-, principalmente en su esfera

no-productiva (2), generando pobreza de las poblaciones y deterioro del entorno. Tal crítica, deriva en una afirmación clara: es necesaria la construcción de un nuevo orden, desde el cual la relación con el entorno no sea destructiva de los seres humanos ni de los circuitos naturales de los que formamos parte. Esta afirmación se inscribe en lo que podemos denominar Opción por la Vida Humana, que necesariamente es Opción por toda la Vida Planetaria, comprendida como un sólo circuito material, complejo, profundo e histórico -por tanto la historia no es exclusiva de las formaciones histórico-sociales-.

Esta pregunta y, consecuentemente, esta búsqueda debe contextualizarse. Al contextualizarla surge la referencia a América latina, como un lugar histórico, dónde la conflictividad ambiental cobra particularidad al igual que la subordinación económica, política y simbólica, respecto de los centros hegemónicos de Occidente y respecto de las ET (empresas transnacionales). Necesariamente debemos hablar de la conquista, la cual se presenta no sólo como un proceso violento de sustitución social, sino de sustitución de la trama ecológica, ligado a aquél como un solo proceso general de "sustitución" ecológica, conquista que, además, no sólo se presenta como un fenómeno originario -inicial-sino como un fenómeno permanente.

\*\*\*

La conquista se presenta como un proceso de sustitución de la trama ecológica. En términos de un criterio ontológico holístico, la sustitución social no constituye sino una parte de esta sustitución de la trama. Aquí, sin perder de vista este criterio holístico, nos concentraremos brevemente en los cambios generados al interior de la trama ecológi-

ca no-humana, es decir, relativa a los ecosistemas no-sociales en el momento de la conquista originaria de América latina y la constitución de las formaciones histórico-sociales coloniales, así como en el proceso de la conquista permanente y el proceso de desarrollo de la globalización occidental.

Uno de los primeros referentes de la sustitución de la trama lo constituve sin duda la extracción de recursos ambientales por parte de los conquistadores europeos en América. Esta extracción, principalmente de oro, plata; posteriormente de cobre, salitre, piedras preciosas, madera, etc., cambió las configuraciones ecosistémicas del continente. Pero este cambio produce sobre todo, con el proceso de artificialización ecosistémica generado en América Latina a fin de adaptar las condiciones locales al sistema colonial en su dimensión económicoproductiva. El proceso de artificialización -o sea introducción de insumos, extracción de elementos ambientales considerados como inútiles y reordenamiento de los elementos ambientales sobrantes en los ecosistemas- se hizo patente sobre todo con el desarrollo de centros de población y unidades de explotación agrícola v agropecuaria en todo el sub-continente. Eduardo Galeano nos habla del ejemplo del cultivo de azúcar en Brasil para finales del siglo XVII:

"El azúcar había arrasado el nordeste, La franja húmeda del litoral, bien regada por las lluvias, tenía un suelo de gran fertilidad, muy rico en humus y sales minerales, cubierto por los bosques desde Bahía hasta Ceará. Esta región de bosques tropicales se convirtió, como dice Josué de Castro en una región de sabanas. Naturalmente nacida para producir alimentos, pasó a ser una región de hambre" (3).

El proceso de artificialización no sólo socava las condiciones ecológicas de los ecosistemas no-humanos sino que imposibilita la reproducción de la vida humana. En el caso de Brasil, así como en los diversos países de América latina, se impulsó el monocultivo, lo cual trajo necesariamente no sólo una sustitución radical de los procesos ecológicos pre-existentes, sino también la imposibilidad de desarrollar poli-cultivos alimenticios capaces de sostener integralmente a las poblaciones locales indígenas, mestizos-. Finalmente, la contaminación se empezó a generar con cierta magnitud a partir de la misma artificialización.

En general, vemos que la constitución de formaciones histórico-sociales coloniales subordinadas a los intereses de explotación de las formaciones centrales (de Europa) trajo consigo el cambio de los modelos de relación realidad social/entorno propios de las formaciones indígenas, que eran formaciones que participaban de circuitos de intercambio material con el entorno que en términos generales tendían al equilibrio (4). Es así como la economía pre-hispánica mantiene "una singular dependencia del tipo de organización comunitaria asociado a una producción agrícola de policultivo tecnológicamente compleja aunque instrumentalmente sencilla, que no habría planteado aún las demandas productivas que en Eurasia llevaron al desarrollo de la metalurgia. Esta base organizativa, a su vez, parece haber favorecido el predominio de formaciones estatales organizadas a partir de la extracción de tributo de las comunidades antes que en la expropiación de los recursos productivos de éstas en favor de los miembros de una casta dominante como fenómeno generalizado"

Es así como, a "partir del siglo XVI, por el contrario, pasaría a ser dominante la existencia de sociedades de circuito abierto, caracterizadas precisamente por la pérdida de aquella capacidad de autodeterminación respecto a los fines y los términos de su propia existencia, y cuyo estilo de desarrollo tendería por lo mismo a ser predatorio, crecientemente especializado, orientado el intercambio mercantil en condiciones sumamente desventajosas y, en suma, exodeterminado" (6).

Todos estos procesos tuvieron impactos ambientales perceptibles durante la colonia y durante el "desarrollo" subordinado posterior a la colonia. Por un lado, los efectos apreciables desde las condiciones de vida del mundo de la cotidianidad (pérdida del hogar ambiental original, cambio de las condiciones productivas para la sobrevivencia de los indígenas) y se fueron acumulando hasta desembocar en los actuales problemas ecológicos generales de la biosfera y de las diversas regiones del planeta y no sólo de América latina. Por otro, porque cuando se presentaba un problema derivado de la destrucción de la trama de los ecosistemas no-humanos, se recurría a la política de colonización de territorios no ocupados, por medio de la expansión de la frontera de conquista-colonización ecosistémica, lo que, no obstante, permitía encontrar soluciones parciales al problema generado, posponiendo la "crisis ambiental".

Es decir, que poco a poco la trama ambiental va siendo sustituida por una lógica ecosistémica humana con tendencia a la explotación, artificialización y contaminación ilimitadas, primero en nombre de la acumulación de riqueza y luego del crecimiento, es decir, dada a partir del sistema colonial. Esto se profundizará cuando el mismo es cambiado por un sistema subordinado respecto del sistema global de estructuración capitalista que se gesta durante la colonia y que se potencia en los siglos XIX y XX bajo el auge de la modernidad en América Latina (7) y con ella de un proceso interminable de conquista ambiental. Desde este momento se potencia la destrucción del entorno, principalmente a través de la explotación irracional de recursos ambientales, por medio de un modelo económico que antropomorfiza abstractamente el entorno, en el caso latinoamericano, según una relación de explotación norte-sur (8). Actualmente se trata, por supuesto, de una perspectiva neoliberal del ambiente, donde "los costos ecológicos derivados de la producción no se incluyen en los cálculos de costos de cada empresa por separado ni se transfieren al consumidor mediante precios, sino que se descargan en la comunidad en su conjunto" (9)

Se trata, entonces y en la actualidad -resultado de esta conquista que no acaba- de un reduccionismo del ambiente en términos de los intereses del capital, no se contabiliza cualitativamente este ambiente en términos de los flujos generales de materia-energía dentro del planeta, es decir, en el marco de la economía ecológica general de la biosfera. Los modelos económicos latinoamericanos no toman en cuenta así al entorno en su cálculos y si lo hacen lo reducen a términos de ganancias/pérdidas. Es así como surgen verdaderos desastres que auguran un futuro nada interesante para los pobladores del sub-continente. El ejemplo más patente de estos desastres "dirigidos" y "pensados" es el caso de la destrucción sistemática del Amazonas en nombre de la modernidad:

"Las cifras que demuestran los niveles de devastación de la Amazonia, son simplemente aterradoras. El Instituto Brasileño de Desarrollo Forestal, por ejemplo, señala que entre 1983 y 1987 han sido quemadas nada menos que 20 millones de hectáreas de bosques para facilitar el acceso a los "nuevos" colonos a la agroganadería dedicada a la exportación o para ejecutar proyectos industriales gigantescos" (10). Estos son los modelos que en nuestros países son considerados como "sostenibles"; el "desarrollo sostenible" (11) se convierte así en el gran eufemismo para justificar los últimos saqueos que es posible realizar en América latina -háblese de minería a cielo abierto, expansión de los monocultivos, pesca irracional en aguas "internacionales", etc.-.

\*\*\*

En este contexto local -latinoamericano- de la crisis ambiental, a los lugares humanos desde donde es posible una relación ser humano/entorno no conflictiva (12) en América Latina, los denominaremos "vías", es decir, caminos, por los cuales lo alternativo se hace evidente y desde donde son posibles futuras potenciaciones que nos lleven a un mundo ambientalmente sano, efectivamente sostenible. Fundamentalmente consideramos la existencia de cuatro vías: La identidad de los pueblos profundos latinoamericanos y la lucha de los campesinos por la tierra, la ciencia ecológica socialmente comprometida, los movimientos verdes -ambientalismo, ecologismo, pacifismo, feminismo- y las redes ambientalmente sostenibles de la cotidianidad producción alternativa-. A continuación tratamos de amarrar algunos comentarios respecto de estas vías.

## La identidad de los pueblos profundos y la lucha de los campesinos por la tierra

El estudio de la identidad ecológica (13) debe comenzar ahí, donde con otro nombre o quizás sin nombre, diversas comunidades se han identificado por siempre como parte de la naturaleza y no como seres que la trascienden. Me refiero sin duda a los pueblos originarios y a los campesinos, es decir, dos situaciones sociales que convergen en conjuntos diversos de actores que también se resisten frente al dominio del sistema occidental. Este es el caso, por ejemplo, de los indígenas amazónicos:

"En tal sentido, la defensa de la naturaleza que realizan sectores políticos e intelectuales ha podido encontrarse con la defensa que desde hace muchos años han practicado los indios amazónicos a fin de preservar sus principales

medios de subsistencia" (14) . Fernando Mires reafirma con más detalle, esta situación:

"Sin duda, la lógica de algunas economías indias, lo mismo que otras economías llamadas "de subsistencia", han probado ser más racionales que aquellas economías cuyo fundamento reside en los principales medios de producción" (15)

La conquista originaria de América latina, como vimos atrás, vino a desestructurar un equilibrio dinámico ser humano-entorno profundo v de larga data. Incluso una de las supuestas causas de la destrucción de los pueblos originarios lo fue la satanización de los sacrificios por parte de los europeos -independientemente de que ahora los valoremos negativa o positivamente- y con ella, la supuesta justificación de la "guerra santa". Pero en el caso de los indígenas mesoamericanos, el sacrificio tenía sentido dentro de su cosmología de equilibrio, ya que este "adquiere una dimensión ecológica: para conservar el mundo y el sol que lo ilumina, lo alimenta y lo calienta, los indigenas estaban obligados a mantenerlo con corazones y sangre humana, como lo habían hecho los mismos dioses progenitores. Para el indio mesoamericano anterior a la Conquista, la tierra no pertenece al hombre, el hombre pertenece a la tierra: todo va enlazado" (16).

La tierra que se cultiva y de la que germina el alimento y sobre la que se mueven animales y seres humanos es el referente de la identidad de los y las indígenas en América latina:

"La tierra es el símbolo de la fertilidad y todos deberían tener acceso a ella, porque es un recurso para la subsistencia y por tanto nadie puede ser privado de sus beneficios. De allí que todas las sociedades indígenas de Sudamérica tengan una forma particular de organización social basada en el Comunitarismo adaptándose al medio ambiente tratando de mantener el equilibrio ecológico que se asegura su continuidad biológica y sòcial" (17).

Entonces en este reconocimiento a través de la tierra, encontramos un desplazamiento ontológico hacia la totalidad de lo real -naturaleza- a la que se pertenece y, este es reflejado por la identidad del indígena:

"El sentido armonioso del indio, se sustenta en

su rechazo a la jerarquización en clases y a la división que hacen de la naturaleza y el universo, para edificar al hombre individualista jerarquizado de acuerdo a sus intereses económicos y políticos. Pero los comuneros indios al sentirnos hermanos de la tierra y del universo, somos una gran unidad de hermanos, somos el Ayllú, el Calpulli colectivista cósmico; porque el ser humano es universal, comparte las leyes naturales y cósmicas./ El indio trasciende todas las fronteras del tiempo y el espacio, porque no desaparece el universo, sino que sigue siendo elemento constitutivo en movimiento y cambio de la vida material y espiritual, que se orienta a la perfección material..." (18).

Es por ello, que desde esta identificación del sujeto que pertenece a la Pachamama (19) - sujeto-cosmos-, la Liberación Nacional Indígena es percibida también como una liberación de la "naturaleza" (20), respecto de las propias fuerzas destructivas que se han engendrado en su seno.

Los campesinos en América Latina, por su parte, generan sus luchas y reivindicaciones como actores populares, desde su identificación de la tierra como símbolo de vida y de continuidad material. Hay que tomar en cuenta que la tierra es central en la reproducción económica de muchos de nuestros países (21) y en el caso centroamericano, por ejemplo, gran cantidad de campesinos históricamente no han contado con tierra. Roy H. May explica esta situación histórica:

"En Honduras, el 68% de los campesinos con tierra poseen menos de tres hectáreas y disponen sólo del 12% de la tierra con vocación agrícola. Por otro lado, menos del 1% de las fincas abarcan 20% de toda la tierra cultivable, con un promedio de 1800 hectáreas cada una. En Costa Rica, el 87% de los agricultores -la mayoría campesinos- disfrutan de menos de 25% de la tierra dedicada a la agricultura. En Guatemala, el 88% de las fincas con sub-familiares, de menos de 7 hectáreas, pero ocupan apenas el 16% de la tierra; el 9% son familiares de hasta 45 hectáreas, y ocupan el 19% de la tierra. Únicamente el 3% son grandes, no obstante acaparan el 65% de la tierra cultivable. En El Salvador, en 1971 el 29% del campesinado no tenía tierra; el 41% no la tenía en 1975; y para 1980, el 65%

carecía de tierra propia" (22).

De ahí que para el campesino latinoamericano, la tierra sea carencia cuando se identifica a sí mismo/a como sujeto y, por ello, la tierra se convierte en motivo de su transformación en actor social que busca su liberación y la conquista de la tierra como su medio intrínseco de subsistencia: tierra como equilibrio, tierra como lugar donde se es pueblo, como nos lo ha heredado la tradición hebrea:

"Sobre la tierra se desarrolla el pueblo, pues sin tierra el pueblo no puede conformarse. Pero no es cualquier pueblo. Es el pueblo que se organiza para realizar la justicia y el shalom -paz y bienestar integral. La Tierra es el espacio para establecer una nueva estructura de poder basada en la mutualidad y la reciprocidad" (23).

Los desarrollos de los movimientos ecologistas y ambientalistas no puede obviar esta particular característica de los pueblos profundos de América Latina y de las luchas campesinas. Por ello el desarrollo del movimiento verde parte en muchos casos de un reconocimiento de las cosmogonías profundas. Estas cosmogonías dan una percepción de la realidad que presenta múltiples similitudes con los productos cognoscitivos de la ciencia ecológica.

## Referencias y notas

- (1). Estas condiciones tienen que ver con la satisfacción de las necesidades humanas.
- (2). Cf.: Dierckxsens, Wim: Los límites de un capitalismo sin ciudadanía, Segunda Edición, DEI, San José, Costa Rica, 1997.
- (3). Galeano, Eduardo: Las venas abiertas de América latina, Edición 68, S. XXI, México, 1996, p. 96.
- (4). Esto no significa que en su relación con el entorno las formaciones indígenas no generaran conflictividades ecológicas, sino sólo que estas conflictividades eran mínimas y, por ende, no pueden ser comparadas con las conflictividades generadas por las formaciones europeas del tiempo de la conquista/colonia. La tendencia al equilibrio era patente sobre todo para aquellas formaciones que, por ejemplo, no se caracterizaban por la centralización urbana (cosa que era evidente para las formaciones aztecas y en algunos casos incas) o la práctica de la conquista.
- (5). Castro Herrera, Guillermo: Naturaleza y sociedad en la historia de América Latina, CELA, Panamá.

1996, p. 109

(6). Ibid, p. 106.

- (7). Cf.: Mires, Fernando: "La conquista de América y el nacimiento de la modernidad" en **Pasos 40**, DEI, San José, Costa Rica marzo-abril, 1992.
- (8). Cf.: Mármora; Leopoldo: "La ecología en las relaciones Norte-Sur: El debate sobre el desarrollo sustentable" en Comercio exterior, V. 42, N. 3, marzo, 1992. (9). Ibid, p. 215.
- (10). Mires, Fernando: El discurso de la naturaleza, DEI, San José, Costa Rica, 1990, p. 114.
- (11). Sobre la problematicidad del concepto de sostenibilidad, véase: Mora, Eduardo: "El retorcido sentido del concepto sostenibilidad" en **Revista Ambien-Tico 49**, Escuela de Ciencias Ambientales, Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, abril, 1997.
- (12). El equilibrio no es una simple condición extática, sino una dinámica en la que los flujos materiales responden a un orden constante. Lo "constante" a diferencia de lo "extático" implica movimiento "ordenado", complejo y entrópicamente negativo.
- (13). Identidad ecológica alude a una dimensión de la identidad en la que no sólo me veo sujeto humano/a sino también me veo sujeto ecológico, parte de los flujos materiales de los ecosistemas artificiales y no-artificiales.
- (14). Mires, Fernando: El discurso de la indianidad, DEI, San José, Costa Rica, 1991, p. 109.

(15). Ibid, p. 115.

- (16). Valembois, Víctor: "El binomio hombrenaturaleza en el indio mesoamericano (visión diacrónica a partir de sus fuentes artísticas)" en **Revista de Filosofía**, V. XIX, N. 49-50, Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica, 1981, p. 117.
- (17). Centros Culturales Mapuche de Chile: "La filosofía india y la Tierra" en El Indigenismo y la Tierra, segunda edición, Ediciones Abya Yala, Quito, Ecuador, 1988, p. 13.
- (18). Movimiento Indio Pedro Vilca Apaza: "La Filosofía India y la Tierra" en Ibid, p. 13.
- (19). Movimiento Indio Tupaj Katari: "La tierra el indio y su cultura" en Ibid, p. 39.
- (20). Movimiento Indio Pedro Vilca Apaza: Opus cit, p. 13
- (21). Cf.: May, Roy H.: Tierra: ¿Herencia o mercancía?, DEI, San José, Costa Rica, 1993, p. 65.
- (22). Ibid, p. 66.
- (23). Ibid, p. 21.

MAYNOR A. MORA es investigador en la Escuela de Sociología de la UNA.