

Cultura y poder simbólico en la construcción de las políticas públicas ambientales

Culture and symbolic power in the construction of public environmental policies

Myriam del Carmen Galeano Lozano*

Recibido: 26/01/2021 - Aceptado: 22/04/2021

Resumen

En este artículo analizamos la influencia de la cultura y su poder simbólico, tanto en las decisiones políticas como en la elaboración de los lineamientos de las políticas públicas ambientales. A partir de una revisión de esos lineamientos en los escenarios de las cumbres y conferencias mundiales sobre el medio ambiente, evidenciamos la ausencia de cuestionamiento de la cultura occidental capitalista, cuyos valores condicionan comportamientos humanos que han llevado a la actual problemática ambiental. Al mismo tiempo exponemos las razones y el modo al que apela la sociedad civil, y sobre todo las nuevas generaciones, para cuestionar este modelo cultural y proponer construcciones de nuevos fundamentos sociales y filosóficos para transitar hacia una alternativa socio-cultural. Como ejemplo de alternativa a los modelos hegemónicos señalamos el buen vivir o *sumak kawsay*, cosmogonía que prioriza la interrelación, los códigos de conducta ética y espiritual en la relación con el entorno, por encima de los patrones consumistas de desarrollo.

Palabras clave: buen vivir; cultura; evolucionismo cultural; poder simbólico; políticas públicas; *sumak kawsay*.

Abstract

This article analyzes the influence of culture and its symbolic power in political decisions as well as in the elaboration of environmental public policy guidelines. In a follow-up to the evolution of these guidelines in the scenarios of world summits and conferences on the environment, we show that the absence of questioning of the western capitalist culture whose values condition human behaviors has led to the current

* Universidad Nacional de Colombia, Universidad del Valle, Universidad del Cauca, Universidad de La Guajira. Profesora Invitada.

environmental situation. At the same time, we discuss the reasons and the way in which civil society, especially to the new generations, is led to question this cultural model; we propose constructions of new social and philosophical foundations to move toward a sociocultural alternative. As an example of an alternative to hegemonic models, we point out good living or *sumak kawsay*, a cosmology that prioritizes interrelations and ethical and spiritual codes of conduct in relation to the environment over consumerist patterns of development.

Keywords: Cultural evolutionism, public policies, symbolic power, sociocultural values, beliefs, ideologies, good living or *sumak kawsay*.

Introducción

60

En este trabajo analizamos el proceso de adaptación de la especie humana a los diferentes ecosistemas de la Tierra, a través de la cultura y de la plataforma tecnológica. También revisamos los fundamentos ideológicos, religiosos y filosóficos en los que se sustenta la sociedad occidental capitalista y que persisten en la actualidad. En una segunda parte, abordamos brevemente la evolución de los lineamientos de política pública ambiental elaborados en las cumbres y conferencias del Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA). En el tercer apartado examinamos la influencia de la cultura y su poder simbólico en las decisiones políticas, en las interrelaciones sociales y con la naturaleza, develando cómo de manera difusa e invisible este poder se instala en el inconsciente colectivo para condicionar las acciones humanas, otorgarles significación y lograr consensos.

También exponemos cómo una cultura puede convertirse en un instrumento manipulador por quienes detentan el poder y los recursos. Al mismo tiempo, presentamos los esfuerzos de la academia para salir de ese marco depredador de la naturaleza, a partir de elaboraciones teóricas que demuestran la necesidad de una descolonización del saber, como un paso necesario para liberarnos de la hegemonía de la cultura occidental capitalista. Y presentamos el empoderamiento de los movimientos ambientalistas, quienes presionan a los gobernantes sobre la necesidad de una transición cultural y social como condición *sine qua non* para poder salvar nuestro planeta.

Interrelación de la cultura y los ecosistemas

Para adaptarse a los diferentes ecosistemas de la Tierra la humanidad utiliza una plataforma tecnológica en el marco de una cultura. La especie humana es la única

capaz de crear cultura y su configuración es influenciada por las características ecosistémicas. La cultura, a su vez, también modifica el entorno, estableciéndose así una mutua y dinámica interrelación guiada por los valores socioculturales (Maya 1996; Milton 1997).

Si consideramos la adaptación tecnológica como un proceso situado histórica y territorialmente, tendremos diversas culturas en diferentes tiempos y lugares, que establecieron variadas formas de interrelación con el entorno, atendiendo al carácter creciente pero diverso de la tecnología. A través de la historia de la humanidad esta interrelación con la naturaleza no siempre se reveló adecuada.

Los impactos ambientales causados por las antiguas culturas contribuyeron incluso a la desaparición de algunas, como el caso de los Rapanui o de los polinesios de la Isla de Pascua, o de los mayas de la península de Yucatán y de Tikal en Guatemala, entre otras. La diferencia de los impactos ambientales causados con la tecnología de la cultura capitalista es la velocidad y la dimensión. Estos pueden suceder en años, meses o segundos –como en el caso de una explosión atómica–, mientras que los impactos causados por las civilizaciones anteriores tomaban siglos y hasta milenios (Hugues 2003).

En el caso de los polinesios de la Isla de Pascua, aparte de las características ecosistémicas como localización geográfica y calidad de los suelos, es conocido que los factores sociales y políticos orientados por su cultura influyeron en la manera de interrelacionarse con su ecosistema. En su adaptación debieron acudir al recurso maderable de los abundantes bosques existentes en ese entonces en la isla para muchas de sus actividades, como construcción de viviendas, canoas, combustible, adecuación de huertas, barreras contra los vientos. Incluso, más tarde los jefes y sacerdotes, figuras detentoras del poder religioso y político, hicieron erigir las enormes estatuas en piedra como ofrenda a los dioses y establecieron competencia entre ellos en cuanto al tamaño de las mismas.

La construcción de las efigies requirió una máxima utilización de madera y sogas para transportarlas y erigirlas. Esta dinámica sociocultural se mantuvo desde principios del siglo XV hasta el siglo XVII. Como resultado, la totalidad del bosque desapareció, lo que acarreó consecuencias inmediatas para los isleños como la pérdida de alimentos silvestres y la disminución del rendimiento de los cultivos por la erosión de los suelos. E incluso, la alternativa de buscar alimentos en el mar se frustró por la falta de madera para construir las canoas. Esto incidió de manera directa en un aumento de la hambruna y en el descenso de la población. El apogeo de esta cultura coincidió con el aumento de la población, pero debido a que sus prácticas agotaron los recursos naturales, ese aumento poblacional se tornó en un problema acrecentado por su situación insular (Diamond 2006).

Por su parte, la civilización maya alcanzó un alto grado de desarrollo cultural, todavía visible en enclaves como Tikal y El Mirador, en la selva del Petén en Guatemala, en Cobá y Chichén Itzá, en México, y en elementos como las imponentes pirámides, los canales de riego, las cisternas y la escritura. Este progreso que se ha comprobado en los estudios arqueológicos y climatológicos, y en los textos escritos, permitió a los mayas manejar por un buen tiempo las complejidades ecosistémicas de su territorio, como las largas estaciones de lluvia y sequía, los suelos calizos y porosos, y los huracanes. (Diamond 2006).

El apogeo de los mayas como cultura también coincidió con un aumento poblacional que se revelaría más tarde como un obstáculo, pues ante la necesidad de alimentar a todos los habitantes se intensificó la producción agrícola, ocupando laderas de montaña, deforestando y utilizando la poca agua existente. Estas inadecuadas interrelaciones con el entorno se articularon con factores políticos y sociales como las continuas guerras entre los pequeños reinos, desatadas no solamente por mantener el poder, sino probablemente por la escasez de recursos. La correlación de factores contribuyó a la decadencia de esta civilización y más tarde a su desaparición, pese al alto grado de desarrollo social que alcanzaron (Diamond 2006).

Estos dos ejemplos ilustran la fragilidad ambiental de la cultura que, con sus valores, induce a comportamientos de las poblaciones contra su propio entorno proveedor de los elementos para su subsistencia. Si bien estos desastres ambientales fueron localizados y provocados por sociedades con un modesto avance tecnológico, pero que lograron destruir su entorno y desaparecer, ¿qué se podría pensar de los causados por la cultura occidental capitalista con un gran avance tecnológico, y cuyo carácter consumista, acumulativo y productivista requiere cada vez mayor cantidad de materia prima?

Para entender la persistencia y la expansión global de este modelo cultural, pese al avance del conocimiento del funcionamiento de la naturaleza, es necesario remontarnos a las raíces de la configuración de la cultura occidental capitalista:

La concepción occidental de la naturaleza desde Platón hasta Kant se fundamenta en la separación sociedad-naturaleza, reduciendo la segunda a un entramado de causalidades materiales, que pueden ser controladas por la ciencia (...) generando así una justificación de superioridad y de dominación humana sobre la naturaleza, constituyéndose en la piedra angular del pensamiento racional moderno (Serje 2010, 8).

Platón y Kant, también filósofos como Bacon y Descartes (siglos XVI y XVII), exponían la necesidad del ser humano de convertirse en dueño y poseedor de la naturaleza. De estas fuentes se han nutrido otros filósofos notables que han influido

en el desarrollo de las ciencias, la tecnología, las técnicas y en la manera de interrelacionarse con la naturaleza. Además, esta visión de dominación de la naturaleza también tiene profundas raíces judeocristianas. En el Génesis se afirma: “Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y ejerza dominio sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados, sobre toda la tierra, y sobre todo reptil que se arrastra sobre la tierra. Creó, pues, Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó” (Gén. 1:26-27). Concebida así la naturaleza, la humanidad no es parte integrante de la misma sino su dominadora y explotadora, sin considerar las leyes de los ecosistemas.

En el desarrollo de la sociedad occidental, observamos que esta actitud de dominio se acrecienta. Es así como a partir de la segunda mitad del siglo XVI empieza un cambio de valores que transita del dogmatismo religioso a una predominancia de la razón como fundamento de la visión del mundo y de la naturaleza. Este es el periodo denominado Edad Moderna, donde se acrecentó el rompimiento de la articulación de la humanidad con la naturaleza. (Max Weber 1987) denominó a este proceso el desencantamiento del mundo. Es posible afirmar que en ese periodo se sitúa la génesis del modelo cultural de la sociedad capitalista.

Dos hechos históricos marcan no solamente la consolidación de este modelo sino también su expansión: la Revolución Industrial y la Segunda Guerra Mundial. En el primero se produjo un avance tecnológico en la producción y en la navegación, lo que permitió el desplazamiento a lejanos territorios para llevar y muchas veces imponer la cultura occidental, tal como sucedió en África y Asia. América Latina ya había sido invadida en el siglo XV.

El segundo hecho se sitúa después de la Segunda Guerra Mundial, cuando el aumento de la producción y de la población se hizo visible, pero también se experimentó una saturación de los mercados. Para permitir que la maquinaria productiva siguiera funcionando se inventó la *obsolescencia programada*—disminución del periodo de vida de los objetos—, lo cual se reveló desastroso para el medio ambiente. Lo desechable se normalizó y su acumulación ha llegado incluso a formar lo que se denomina el “séptimo continente”¹ o isla de basura, localizada en el noreste del océano Pacífico. La cuarta revolución industrial, o revolución digital, no ha hecho sino aumentar los desechos por la constante innovación de los equipos. Es evidente que el carácter creciente de la tecnología puede causar mayores impactos ambientales.

La facilidad con la que el modelo cultural capitalista se ha impuesto en todo el mundo se explica, además de las raíces de nuestra cultura, por la elaboración de

1 Esta isla de la basura, isla tóxica, o Zelandia, se encuentra en el noreste del océano Pacífico. Su tamaño alcanza los 3,4 millones de km², lo que representa siete veces la superficie de España. Fue descubierta por Charles Moore. En 1988 fue descrita por la National Oceanic and Atmospheric Administration (NOAA) gracias a resultados obtenidos en laboratorios de Alaska.

teorías en el siglo XIX por parte de sociólogos y antropólogos que se constituyeron en fundamentos ideológicos para legitimar la validez del modelo de la cultura occidental, como la teoría del evolucionismo cultural.

Teoría del evolucionismo cultural

Herbert Spencer (siglo XIX) fue el precursor de la teoría del evolucionismo cultural, seguido por Lewis Henry Morgan, Carlos Marx, Federico Engels (siglo XIX) y Frederick Winslow Taylor (siglo XX). Esta teoría afirma que los grandes cambios tecnológicos y culturales de la humanidad se realizan a manera de “bloques históricos”, considerados sintéticamente en tres estadios de menor a mayor nivel de desarrollo: salvajismo, barbarie y civilización. Este último estadio es donde toda la humanidad debe converger y en esa época estaba representado por Europa.

Este enfoque unidimensional del desarrollo social de la humanidad no solamente marginaliza otras adaptaciones culturales, sino que las jerarquiza considerándolas “en vías de desarrollo o subdesarrolladas”, “atrasadas” o simplemente culturas “superiores” o “inferiores”. (Levi-Strauss 1961) afirmaba que en esta teoría el progreso tecnológico ha sido erigido como único criterio de desarrollo e incluso de bienestar y de felicidad.

Este planteamiento permite olvidar las características culturales de otras sociedades que, de tenerlas en cuenta para establecer una escala jerárquica, la occidental saldría perdiendo. Por ejemplo, si se tuviera en cuenta como criterio de desarrollo el grado de aptitud para adaptarse a un medio geográfico hostil, como el Polo Norte, la cultura de los *inuits* o esquimales se consideraría más avanzada. Lo mismo sucedería si se tomara en consideración el desarrollo en el conocimiento del cuerpo humano, en el cual las culturas orientales son superiores, o si se midiera la aptitud para elaborar un sistema filosófico-religioso, donde sobresale la India. (Levi-Strauss 1961).

Franz Boas ([1913] 1964) cuestionó esta teoría con la elaboración de otra denominada relativismo cultural, la cual postula que cada cultura debe entenderse dentro de sus particularidades y de su historia, ya que no existe una sola perspectiva de desarrollo, que los sistemas morales o éticos varían de una a otra, que todos son igualmente válidos y que ningún sistema es en realidad superior a otro. Pero el evolucionismo cultural ha logrado mantener su hegemonía, incluso sus postulados han legitimado la colonización y la homogeneización del mundo con la sociedad occidental capitalista como modelo superior. Incrustada en el imaginario colectivo mundial, la ideología evolucionista social lleva a todos los países del mundo, pero sobre todo a los considerados “en desarrollo”, a entablar una competitiva carrera

para alcanzar ese patrón, pese a su carácter destructivo del medio ambiente y al abandono del conocimiento ecosistémico de sus propias particularidades.

Ante la forma de interrelación de la humanidad con la naturaleza, moldeada por la cultura de la sociedad occidental de corte capitalista, y la constatación del aumento de los daños ambientales, diferentes voces de la sociedad civil – intelectuales, políticos, teólogos, científicos–, afirman que nos encontramos ante una crisis de civilización causada por el modelo de desarrollo propuesto y que un cambio social es necesario dado que “esta civilización está en declive” (Brown 2010, 1-11). Por su parte (Hans von Balthasar 1985) considera que esta crisis ambiental es como una advertencia para constatar que este modo de civilización no es viable ni mucho menos sostenible pese a que se la concibe como una promesa de desarrollo.

Paralelamente, se consolidan los movimientos ambientalistas y en sus multitudinarias manifestaciones exigen la urgente reducción de las emisiones de carbono para transitar hacia el uso de energías alternativas con las nuevas tecnologías, la necesidad también de estabilizar la población mundial, de erradicar la pobreza y restaurar sistemas naturales como los suelos, los acuíferos, los bosques y la atmósfera. En definitiva, exigen el tránsito hacia un nuevo tipo de sociedad. Mientras tanto, la elaboración de políticas públicas ambientales (PPA) globales para intentar mitigar, reparar y prevenir los impactos socioambientales se revela como una necesidad.

Lineamientos de políticas públicas ambientales globales: de Roma a París

Las políticas ambientales globales después de la Segunda Guerra Mundial han sido impulsadas desde la base de las sociedades. Los movimientos ambientalistas de Estados Unidos en los años 60 y algunos científicos como Raquel Carson, con su libro *La Primavera Silenciosa*² ([1968] 2010), influyeron en la toma de conciencia ambiental. Pero el grito de alarma lo dieron en 1972 los científicos del Massachusetts Institute of Technology (MIT) al publicar *Los Límites del Crecimiento. Informe del Club de Roma*,³ un texto que exponía las nefastas consecuencias ambientales y sociales resultantes de los comportamientos condicionados por la cultura que la misma humanidad había construido.

En sus conclusiones este informe alertó sobre la necesidad de poner límites al crecimiento económico porque el planeta está siendo sobreexplotado y sus recur-

2 Este libro demostraba los efectos adversos de los pesticidas en la producción agrícola.

3 El Club de Roma es una organización no gubernamental fundada en el año 1968 por un pequeño grupo de personas entre las que se encontraban científicos y políticos. Sus miembros estaban preocupados por mejorar el futuro del mundo a largo plazo de manera interdisciplinaria y holística. Ellos solicitaron un informe de la situación mundial a los científicos del MIT.

sos no son infinitos. Advertían que, si “se mantenían las tendencias actuales de crecimiento de la población mundial, industrialización, contaminación ambiental, producción de alimentos y agotamiento de los recursos, este planeta en 100 años [conclusión de hace 50 años] alcanzaría los límites de su crecimiento” (Meadows, Donella et al. 1972, 40), pues la tierra ya no podría ofrecer ni la materia ni la energía necesaria para este modelo de sociedad. Pero, al mismo tiempo, los científicos del MIT afirmaron que “es posible alterar estas tendencias de crecimiento (...) Y que el estado de equilibrio global puede diseñarse de manera que cada ser humano pueda satisfacer sus necesidades materiales básicas y gozar de igualdad de oportunidades para desarrollar su potencial particular” (Meadows et al. 1972, 40).

Este informe induce a pensar en “la necesidad de iniciar nuevas formas de pensamiento que llevarían a una revisión del comportamiento humano, y por ende de la estructura de la sociedad actual” (Meadows et al. 1972, 238). De ahí la importancia de la estabilización de la población, de la reducción del consumo de recursos no renovables, de bienes materiales producidos en las fábricas y de políticas públicas que orienten las preferencias económicas hacia la educación, la salud. En estas conclusiones de 1972 ya se manifestaba la urgente necesidad de un cambio de paradigma sociocultural y político. El informe tuvo un gran impacto mundial porque proponía, ni más ni menos, parar el crecimiento económico de la sociedad capitalista.

La elaboración de PPA se dividió en un antes y un después del *Informe del Club de Roma* (1972), aunque a finales de la década de los 60 ya algunos países habían comenzado a crear instituciones encargadas de proteger el ambiente o de elaborar políticas a su favor. En un ámbito precursor, en Colombia se creó en 1968 el Instituto de Recursos Naturales (INDERENA). Por otra parte, Estados Unidos promulgó en 1970 la Ley Nacional sobre Política Medioambiental (NEPA). Este tipo de acciones públicas se extendió a 80 países más (Carrizosa 1992), y prácticamente a todo el planeta.

En 1972, la Organización de Naciones Unidas (ONU) creó también el PNUMA y, en ese mismo año organiza la Primera Cumbre para la Tierra o Conferencia Científica de las Naciones Unidas, en Estocolmo, Suecia, para tratar cuestiones ambientales mundiales. A partir de este primer encuentro, la ONU realizó periódicamente otras reuniones para llevar a cabo un seguimiento del estado ambiental global: la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo, en Estocolmo, 1987; la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo o Cumbre de Río de Janeiro, Brasil, 1992; el Protocolo de Kioto, celebrado en Japón en 1997; la Cumbre Mundial sobre el Desarrollo Sostenible o Cumbre de la Tierra de Johannesburgo, Sudáfrica, 2002, y la Conferencia de las Naciones Unidas

sobre el Desarrollo Sostenible (Río+20), en Brasil, 2012. Y ante la gravedad del calentamiento global se organizaron conferencias sobre el cambio climático, como el Acuerdo de París en 2015.

Los informes y los planes de acción resultantes de los debates de estos eventos muestran cómo las preocupaciones ambientales se han ido modificando y ampliando, y cómo se comienza a evidenciar la peligrosa contradicción entre el tipo de desarrollo y la preservación del ambiente, vital para nuestra supervivencia como especie. Una de las conclusiones de la primera Cumbre de la Tierra en Estocolmo (1972) afirmaba que la política ambiental de todos los estados debe favorecer y no afectar adversamente el potencial presente o futuro del desarrollo de los países del tercer mundo. En ese momento todavía no se cuestionaba el tipo de desarrollo de concepción occidental, referido por la teoría del evolucionismo cultural y entendido como progreso lineal, particularmente expresado en términos del crecimiento económico. Por el contrario, se solicitaba que las políticas ambientales no fueran un obstáculo para que los países, en ese entonces del llamado “tercer mundo”, puedan alcanzarlo.

Sin embargo, después de más de una década de la Cumbre de Estocolmo (1972), la situación ambiental, lejos de mejorar, había empeorado.⁴ Las PPA se revelaron insuficientes o poco implementadas. De ahí que el informe de la segunda Cumbre de la Tierra en Estocolmo (1987), “Nuestro Futuro Común” o “Informe Brundtland”, basado en un diagnóstico ambiental catastrófico, produjo una ruptura en el planteamiento de la problemática ambiental. A partir de ahí, las políticas ambientales mundiales se orientaron bajo el nuevo planteamiento del desarrollo sostenible (Maya 1996).

Este informe afirmó la imposibilidad de seguir con el mismo tipo de crecimiento económico, porque se estaba llevando a cabo a un costo ambiental y social demasiado alto. Por lo tanto, era necesario buscar un nuevo modelo de desarrollo que “satisfaga las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de satisfacción de las necesidades de las futuras generaciones” (Informe Nuestro Futuro Común 1987). Este concepto de desarrollo sostenible empezó entonces a difundirse por el mundo.

La Cumbre de la Tierra de Río de Janeiro (1992) fue una de las más importantes, pues asistieron representantes de 172 gobiernos, 108 jefes de Estado, 2400 miembros de organizaciones no gubernamentales (ONG) y 17 000 participantes de un foro complementario de las ONG con estatus consultivo. Allí se elaboraron los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM), enmarcados en el concepto de

4 Durante ese periodo se registraron eventos como la perforación de la capa de ozono, avance del cambio climático, disminución de la biodiversidad. El accidente de la fábrica de productos químicos Union Carbide en Bophal, India, y la explosión en la planta de PEMEX, en México, ambos en 1984. Además, se produjo la erupción del volcán Nevado del Ruiz en Armero, Colombia en 1985. En 1986 ocurrió la explosión nuclear de Chernobyl en Ucrania y el incendio en la compañía de productos químicos Sandoz, en Basilea, Suiza. En 1987 una tormenta tropical provocó inundaciones en Bangladesh y en 1989 el buque Exxon Valdez ocasionó un derrame petrolero tras encallar en Alaska.

desarrollo sostenible para el siglo XXI, con la finalidad de detener y reparar los efectos de la degradación ambiental en todos los países. Esta cumbre marcó un hito porque centró la atención mundial en que los problemas ambientales del planeta estaban íntimamente relacionados con las condiciones de pobreza derivadas de un orden mundial, en el cual las reglas políticas y comerciales elaboradas por los países de mayor poder económico eran inequitativas e injustas.

Si bien la implementación del ambicioso plan de acción de esta cumbre –la Agenda 21, que Estados Unidos no firmó– fue deficiente, y los logros en la reducción de la pobreza en los países del Sur limitados, es innegable su influencia mundial en el inicio de una toma de conciencia ambiental. Además, generó un desarrollo institucional y la modernización de la gestión ambiental mediante la creación de sistemas, de ministerios, de secretarías, de consejos verdes, entre otras acciones que resaltan la legitimación y empoderamiento de la sociedad civil para aplicar medidas concretas que propiciaran la protección del entorno y el fortalecimiento de los movimientos ambientales.

Los lineamientos de las PPA alcanzaron el objetivo de un cambio de comportamiento de muchos actores sociales, como lo afirma (Muller 1990), aunque este desarrollo institucional ambiental a veces se vio limitado y frenado debido a las prioridades de los gobernantes, vinculadas a la visión tradicional del desarrollo. La implementación de PPA se encuentra también limitada por el hecho de que los lineamientos elaborados en las instituciones mundiales son esencialmente recomendaciones, es decir, no son vinculantes. Incluso el Protocolo de Kykoto sobre cambio climático⁵ de carácter vinculante, no ha podido ser implementado pese a que 36 países industrializados y la Unión Europea lo firmaron.

Toda política pública va a tener sus adherentes y opositores sea grupos u organizaciones o individuos que de una u otra manera van a ser afectados por ella. (Muller 1998). Por ello los países desarrollados, cuyos intereses económicos de sus empresas públicas y privadas se verían afectados –industrias mineroenergéticas o de biotecnología–, a veces ni siquiera firman los protocolos, tratados o acuerdos y si lo hacen se retiran, como hizo el expresidente Donald Trump con los acuerdos de la Conferencia sobre el Cambio Climático celebrada en París en 2015.

Igualmente, al analizar la implementación de los 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS),⁶ elaborados en la Cumbre de Río 2012, mucho más amplios⁷ y

5 Buscaba que el aumento de la temperatura a finales del siglo XX se quedara por debajo de los dos grados. (Protocolo de Kioto 1987).

6 La lista completa se puede consultar en el siguiente enlace: <https://bit.ly/2UsK6Ev>

7 Estos objetivos incluyen alimentación, salud, educación, agricultura sostenible, inclusión de género, disponibilidad de agua, saneamiento básico, asentamientos humanos sostenibles, acceso a energías alternativas, disminución de la desigualdad entre los países y al interior de estos, consumo y producción sostenibles, entre otros.

sucesores de los ODM, observamos de manera general que, pese a algunos avances, en algunos países las soluciones locales no logran contrarrestar el deterioro socioambiental global.

Tomemos como ejemplo uno de los 17 ODS antes de la pandemia de 2020, el de erradicación de la pobreza en Asia meridional y África subsahariana. La población en extrema pobreza en 1990 era del 36 %, mientras que en el 2015 este indicador descendió al 11 % (PNUMA 2018). Si bien es cierto que se han conseguido algunas mejoras con esta PPA, la pobreza no disminuirá globalmente mientras persista un comercio internacional inequitativo, unos altos intereses sobre la deuda de los países del Sur hacia los del Norte, y las multinacionales instaladas en el Sur sigan causando negativos impactos ambientales y sociales.

Considerando el total de la población mundial (8500 millones), todavía 736 millones viven en la pobreza extrema y 1300 millones en la pobreza multidimensional (PNUMA 2018). Dicho de otra manera, una de cada 10 personas en el mundo se encuentra en condiciones de pobreza extrema y el 80 % de los habitantes de Asia meridional y África subsahariana subsisten con 1,90 dólares diarios (PNUMA 2018). Los efectos de la pandemia del coronavirus están generando un retroceso en este ODS. El ejemplo del ODS de la educación de calidad nos lleva a la misma conclusión.⁸

La falta de resultados globales de las PPA se debe también a la forma de ejercer el poder de los numerosos actores políticos de más de 190 países que participan en estas cumbres mundiales. Es común firmar los protocolos y los acuerdos sin ninguna intención de cumplirlos. Edelman (1991) muestra que la política no se desarrolla con transparencia:

[Es] un juego en el cual el espectáculo y la construcción del escenario son más importantes que la resolución de los problemas por medio de una implementación efectiva. Estas prácticas y estrategias comunicativas, discursivas y simbólicas desarrolladas por los actores del juego político pretenden simplemente ganar posiciones de poder, prestigio, popularidad (citado en Roth 2014, 181).

Tales prácticas, al ser difundidas por los medios de comunicación y desarrolladas en escenarios mundiales como en estas cumbres, son tentadoras para los representantes de los gobiernos o los mismos jefes de Estado. Aunque Roth (2014, 181) afirma que “muchas veces se aprueba una política sin que se piense realmente en implementarla. El efecto de anuncio sirve de política y puede tener efectos reales

8 Con respecto al ODS de educación de calidad, se constató que 103 millones de jóvenes en el mundo carecen de habilidades básicas de alfabetización. Más del 60 % son mujeres. 57 millones de niños en edad primaria permanecen fuera de las escuelas, más de la mitad de ellos en África subsahariana. Sin embargo, la matriculación en educación primaria en los países en desarrollo ha alcanzado el 91 % (PNUMA 2018).

(generar cambios de comportamientos en algunos actores, bajar la presión, generar expectativas...).” En ese sentido, el anuncio de los ODS como lineamientos para políticas ambientales, ciertamente ha permitido aumentar la sensibilidad ciudadana hacia el medio ambiente.

A pesar de los elementos anteriormente señalados, existe cierto impacto positivo global de las PPA. Este se manifiesta en una toma de conciencia ambiental en ciertos sectores de la sociedad, y sobre todo en las nuevas generaciones que se organizan en movimientos ecologistas como la adolescente sueca Greta Thunberg, líder del influyente movimiento ecologista Fridays For Future, que ha logrado aglutinar a muchos jóvenes del mundo. También ha generado la intervención de algunos intelectuales, y el empoderamiento de los movimientos ambientalistas y de los partidos ecologistas ya presentes en el Parlamento Europeo y en muchos parlamentos nacionales. Estas organizaciones ejercen presión sobre los líderes del mundo para pasar a la acción y detener los efectos del cambio climático. Además, cuestionan el modelo de sociedad capitalista y exigen dirigirse rápidamente hacia una transición cultural, social, económica y energética.

La multiplicidad de proyectos comunitarios –agroecológicos, de educación ambiental, de energías limpias, de saneamiento básico–, en África y en América Latina, financiados por la cooperación internacional o la empresa privada, aunque a veces se trate de *greenwashing*,⁹ y el aumento de iniciativas individuales,¹⁰ son manifestaciones de una toma de conciencia ambiental. Pero estas soluciones frecuentemente suelen ser solamente de carácter local con un mínimo impacto global.

Esto nos demuestra que mientras perdure la colonialidad y la homogeneización del mundo por el modelo cultural capitalista, de carácter extractivista y productivista, la solución a la problemática ambiental global va a requerir de mucho tiempo y tal vez su solución llegue demasiado tarde. La Tierra no tiene la capacidad de absorción y resiliencia para que todos los países del mundo imiten el consumismo y el productivismo propios de los países industrializados. Así lo manifiestan claramente Wackernagel y Rees:

¿Se ha puesto a pensar qué extensión de tierra se necesita para producir todos los recursos que usted consume y para absorber sus desechos? Si todos viviéramos según los estándares de vida de los países de alto consumo, como Canadá y Es-

9 El *greenwashing* es una práctica o estrategia de mercadotecnia que emplean algunas empresas para presentarse como respetuosas con el medio ambiente. Un ejemplo de esto es Coca-Cola o Smurfit Kapa, cuyo apoyo a estos proyectos obedece a la intención de calmar los reclamos por los impactos ambientales causados por sus negativas dinámicas como la sobreutilización del agua o la deforestación.

10 Los activistas australianos Jon Dee y Olivia Newton-John crearon la fundación *One tree per child* y han logrado sembrar 10 millones de árboles. También lograron la eliminación en su país de bombillas incandescentes, fosfatos en los jabones de lavar ropa, bolsas plásticas y microperlas.

tados Unidos, se necesitarían por lo menos tres planetas Tierra para proveer los materiales y energías requeridos, y absorber los desechos resultantes (2001, 39).

Esta reflexión fue elaborada antes de que China cambiara de régimen económico y orientara su desarrollo hacia los mismos objetivos de la cultura occidental. Ahora China es el máximo emisor mundial de gases de efecto invernadero, los cuales son los principales responsables del cambio climático.¹¹ En la actualidad todo indica que el crecimiento material sin fin podría culminar en la eliminación de la propia especie humana. Más si se tiene en cuenta que “cada año nacen 80 millones de personas” (Brown 2017, 38).

Actualmente somos 8500 millones de seres humanos. Para alimentar, vestir, alojar, transportar, proporcionar energía, educación, salud y entretenimiento a toda esta población los bosques se han talado a velocidad asombrosa, especialmente en áreas tropicales. “Cada año se pierden 13 millones de hectáreas de bosques” (Peter Thomson 2017: Página de la ONU) para destinarlos a monocultivos o al pastoreo de ganado.

El marco cultural occidental también se mantiene porque se encuentra sólidamente organizado en estructuras políticas y financieras mundiales como la ONU, el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), desde donde se emiten las directrices del funcionamiento político, social, cultural y económico del mundo. Todos los países se encuentran articulados en estas instituciones.

A grandes rasgos, este orden mundial revela la existencia de dos hemisferios diferenciados económica y socialmente, pero complementarios. El hemisferio norte posee el poder político mundial, condiciones de vida muy confortables y un considerable avance tecnológico que se nutre de materias primas extraídas en el hemisferio sur. Por su parte el hemisferio sur es rico en recursos naturales, pero presenta condiciones graves de pobreza, de desigualdad social y de corrupción política. Las inequitativas reglas comerciales y políticas son establecidas por el hemisferio norte. Este estado de subordinación es aceptado por las clases dominantes al poder en los países del sur, sea por beneficio propio o por la esperanza de lograr el desarrollo de las culturas “superiores”.

Desde la óptica geopolítica, el Sur es considerado la periferia del actual orden mundial. En el caso de América Latina, este sistema político, cultural y económico empezó desde 1492 cuando España colonizó el continente:

11 Ver más información en <https://es.statista.com>

Con una estrategia de dominación para la explotación saqueó sus riquezas y destruyó las civilizaciones amerindias. Así, Europa impuso su imaginario para legitimar la superioridad del europeo, el “civilizado” y la inferioridad del otro, el “salvaje”. En este punto emergieron la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y la colonialidad del ser. Dichas colonialidades, vigentes hasta nuestros días, no son solo un recuerdo del pasado” (Acosta 2011, 33).

El impacto del colonialismo explica la actual organización del mundo en su conjunto:

Y desde entonces, para sentar las bases del mercado global, se fraguó un esquema extractivista de exportación de la naturaleza desde las colonias en función de las demandas de acumulación del capital de los países del hemisferio norte, los actuales centros del entonces naciente sistema capitalista (Acosta 2011, 33).

72

Este hecho logró sentar las bases del capitalismo moderno y de las relaciones Norte/Sur. Así esbozado el actual orden mundial, la Tierra está sometida a dos tipos de impactos ambientales: el del Norte, causado por el exceso de consumo y por el avance tecnológico, que genera desechos industriales y tóxicos, y el del Sur, derivado de la explotación desenfadada de los recursos naturales para surtir al Norte y por la pobreza.

Las acciones para intentar cambiar este orden mundial no son numerosas. En 1974 los países del Sur intentaron rebelarse y presentaron ante la ONU una declaración y programas para alcanzar un nuevo orden económico internacional (NOEI), con el fin de transformar las relaciones económicas y jurídicas internacionales, corregir las desigualdades y eliminar las disparidades del desarrollo (Senarclens 1985). Evidentemente, este movimiento del NOEI no logró transformar el orden mundial, pero sus ideas han adquirido relevancia con el paso del tiempo y se debaten en los foros internacionales.¹² En las últimas décadas, las críticas al modelo cultural occidental capitalista han venido creciendo desde la sociedad civil y se intenta construir o buscar propuestas alternativas, como el buen vivir.

12 Las principales recomendaciones del NOEI eran precios justos para sus productos de exportación, aumentar la ayuda oficial de los países industrializados hasta un 0,7 % de su Producto Interno Bruto (PIB), aliviar la carga, e incluso condonar la deuda exterior a los países de menor desarrollo. También pedían reducir o eliminar los derechos arancelarios de los países centrales, aumentar la transferencia de tecnología y crear un tipo de tecnología autóctona para los países en desarrollo, afirmar el derecho superior de los Estados sobre la propiedad enclavada en sus límites territoriales, aumentar la presencia de los países subdesarrollados en el FMI, reglamentar y supervisar las actividades de las empresas multinacionales.

El buen vivir o *sumak kawsay*

Varios ambientalistas y académicos (Escobar 1995; Tucker 1999; De Sousa 2010; Quijano 2014; Rist 2002; Oviedo 2012; Acosta 2013) han venido trabajando en la construcción de una ruptura con el referente hegemónico de desarrollo de la sociedad capitalista occidental, que ha resultado en una pluralidad de construcciones teóricas: desde las epistemologías del Sur (De Sousa 2010), la descolonización del saber, la elaboración de otra ética con la naturaleza, hasta la teoría del “postdesarrollo” y el “pluriverso” de Arturo Escobar (1998).

También se ha buscado en la cosmovisión de los indígenas andinos y amazónicos otras formas de relacionarse con la naturaleza, otra concepción de desarrollo. Estermann (1998) describe el buen vivir o el *sumak kawsay*, vivido en algunas comunidades indígenas, como la confluencia de lo material con lo espiritual:

En la cosmovisión indígena el mundo físico y metafísico están totalmente relacionados. La entidad básica del pensamiento andino no es la sustancia (el ser) sino la relación; así el principio rector de la lógica andina es la relacionalidad. El carácter múltiple de la realidad se concreta sólo a través de la interrelación. Un individuo separado, aislado es una abstracción (Estermann 1998, 101).

Maldonado, indígena de Otavalo, afirma que el buen vivir no se debe entender como un modelo sino como una alternativa al desarrollo. “Una manera de vivir en base a la reciprocidad, el dar y recibir; en la hermandad, que es apoyarse mutuamente y compartir (...) Estas son las principales instituciones de las prácticas permanentes indígenas. La manera de alcanzar el *sumak kawsay* es con la complementariedad con el otro” (Maldonado 2009, 6). El concepto del buen vivir se manifiesta como lo opuesto a la cultura occidental capitalista, donde el individualismo tiene como función fragilizar los lazos de solidaridad para “formatear” al ser humano como futuro consumidor.

Por su parte, Carlos Viteri Gualinga (2002, 1) afirma:

[En el buen vivir] no existe la concepción de un proceso lineal de la vida que establezca un estado anterior y posterior, a saber, de subdesarrollo y desarrollo, dicotomía por la que deben transitar las personas para la consecución del bienestar, como ocurre con la cultura del mundo occidental. Tampoco existen conceptos de riqueza y pobreza determinados por la acumulación y la carencia de bienes materiales. Mas existe una visión holística acerca de lo que debe ser el objetivo o la misión de todo esfuerzo humano, que consiste en buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el ‘buen vi-

vir', que se define también como 'vida armónica', que en idiomas como el runa shimi (quichua) se define como el 'alli káusai' o 'súmac káusai'. Pero, este autor aclara que El Buen Vivir es también una categoría en permanente construcción y reproducción.

Por su parte, (Oviedo 2012, 50-82) expone el contraste entre el paradigma occidental y el Sumak Kawsay. Mientras en el primero es cosubstancial la "lucha del bien contra el mal" expresados en avanzados-atrasados, ricos-pobres, primermundistas-tercermundistas en el segundo, su esencia está en la complementaridad manifiesta en todos los sistemas de la vida y en relación con la naturaleza, el cosmos, las divinidades, las comunidades.

La cosmovisión del buen vivir o *sumak kawsay* cuestiona radicalmente las bases conceptuales del desarrollo actual, poniendo en entredicho la modernidad de origen europeo. Esta radicalidad está ausente en otras propuestas tales como el "desarrollo endógeno", "desarrollo a escala humana", "desarrollos alternativos" o "desarrollo sostenible", consideradas como simples ajustes al desarrollo convencional (Tucker 1999).

Esta concepción del buen vivir o vida plena fue incorporada incluso en los fundamentos constitucionales de Ecuador y Bolivia, el *suma qamaña*, durante los mandatos de Rafael Correa y Evo Morales en las primeras décadas del siglo XXI. Algunas políticas públicas se elaboraron teniendo en cuenta ciertos principios de esta propuesta, pero evidentemente las ideas convencionales retomaron el protagonismo, los esfuerzos languidecieron y no se logró desarrollar plenamente como una política para transformar la sociedad.

Desprenderse de un modelo cultural no resulta fácil, aun sabiendo que no es el adecuado para orientar el proceso adaptativo. El poder de la cultura capitalista nos pesará por largo tiempo y de él escaparemos arrastrando muchos de sus vicios. No obstante, las propuestas del buen vivir son esperanzadoras, pues existen aún en algunas comunidades y en otros lugares ha sido posible implementarlas porque han logrado mantenerse al margen de la cultura occidental. El hecho de provenir de grupos tradicionalmente marginados les confiere un halo de originalidad y de radicalidad, porque todos los intentos de propuestas salidas desde el propio marco social y técnico de la cultura capitalista han fracasado.

Las críticas a estas propuestas se basan en la creencia de un retroceso del "desarrollo", de una disminución en la calidad de vida porque hay una concepción diferente del bienestar social a la que propone el mundo occidental. "Vivir bien" no significaría "vivir mejor" a partir de un consumo ilimitado.

A partir de lo anteriormente expuesto surgen dos preguntas: ¿por qué la humanidad con su poder de razonamiento, su capacidad de tener conciencia de sí misma

y del universo, se comporta de tal manera que se encamina a la destrucción de su propio hábitat, pese a que la historia nos ha mostrado ejemplos de la desaparición de culturas por el inadecuado manejo de los ecosistemas?, ¿cuáles son los resortes invisibles que dirigen este comportamiento? Una posible respuesta a estas interrogantes puede encontrarse a través del análisis de la influencia de la cultura en el comportamiento humano, y especialmente en el de los actores políticos.

Influencia de la cultura en las decisiones políticas

Max Weber (1987) afirmó que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido. Por su parte, Geertz consideraba que “la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones” (1973, 20). Lo que intentaremos, entonces, es interpretar las decisiones políticas y las expresiones sociales mediante la dimensión cultural.

Las decisiones políticas de los detentores del poder parten de un marco cultural, como lo expresa Roth: “Se considera que los valores expresados en ideas y creencias son determinantes mucho más fundamentales en las decisiones políticas que lo racional o las instituciones” (2014, 144). Analizar la variable cultural para entender las decisiones políticas permite exponer la cultura política profunda, inconsciente del conjunto de prácticas y disposiciones, intencionales o no, que suelen contradecir el discurso político.

Esa cultura política profunda tiene sus raíces en los valores socioculturales que son la manifestación de la dimensión simbólica, destinada a actuar como “fuerza formadora de hábitos mentales, [como] principios que regulan (...) [y] hacen posible al ser humano dar sentido a sus actos” (Panofsky 2011, 83). Estos valores se interiorizan en el proceso de socialización de los individuos desde su más tierna infancia moldeando sus creencias, su sensibilidad, su ética. Por lo tanto la cultura es vivida de manera inconsciente, espontánea. Cada una construye sus propios valores y la occidental capitalista enarboló los suyos: hiperproducción, hiperconsumo, eficiencia, acumulación, competencia e individualismo. Fundamentándose en estos valores, los actores políticos configuran las instituciones y construyen políticas públicas.

Guy definió los valores socioculturales como “una manera de ser o de actuar que una persona o una colectividad reconoce como ideal y que vuelve deseable o estimable a los seres o a las conductas a las cuales se atribuye este valor” (1968, 49). Y estos comportamientos son reconocibles por los miembros de una comunidad. Lo ideal y deseable en la cultura de la sociedad capitalista es llegar a ser rico, acumular bienes y tener éxito individual, y se actúa en función de esos valores.

Por su parte, Durkheim (1975) afirmaba que los símbolos son los instrumentos por excelencia de la integración social, y como herramientas de comunicación y de conocimiento hacían posible el consenso sobre el sentido del mundo social –concepción homogénea del tiempo, del espacio, de la causa, del número, etc.–. El consenso logrado por el simbolismo capitalista ha tenido un éxito tan rotundo que le fue posible colonizar y homogeneizar a toda la humanidad con este modelo cultural.

La sociedad capitalista configurada hasta hoy, por su carácter extractivista, productivista y consumista, y la desarticulación cada vez mayor de la humanidad con la naturaleza, ha revelado su fragilidad ambiental expresada en el agotamiento de los recursos naturales, el calentamiento global, la destrucción de los ecosistemas y los problemas sociales derivados. Al mismo tiempo, esta cultura ha demostrado su capacidad para mantenerse y reproducirse debido precisamente a la utilización de sus instrumentos simbólicos. Ese poder difuso impregna todas las dimensiones de la sociedad: la religión, el arte, el lenguaje, la literatura, el derecho, la filosofía, y se expresa en todas las interacciones sociales y políticas. De tal manera que las decisiones parten de un referente cultural y se puede afirmar que las políticas públicas en general son un producto de ese referente.

La cultura y el poder simbólico en la elaboración de políticas públicas ambientales

Las decisiones políticas concernientes al medio ambiente se elaboran también en la matriz cultural capitalista. Los actores políticos socializados en ese marco debaten en los espacios mundiales como las cumbres y conferencias ambientales, los lineamientos de las PPA, impregnados del poder simbólico capitalista. Por lo tanto, las argumentaciones expuestas tanto por los países del Sur como por los del Norte siempre tienden a que las PPA no vayan a perturbar el actual modelo de desarrollo. Los del Sur intervienen motivados por el deseo de alcanzar ese modelo de desarrollo, y los del Norte por el interés de mantenerlo, defendiendo su posición de privilegiados en el actual orden mundial. De ahí que el cuestionamiento del modelo sociocultural occidental capitalista no tiene sentido, se desvanece, pese a la evidente degradación del ambiente.

Bourdieu (2001, 207) afirma que la “utilización de los sistemas simbólicos como instrumentos de imposición o de legitimación de la dominación en el campo político naturaliza el orden social. La utilización de estos sistemas por la cultura dominante le permite establecer distinciones jerárquicas entre las culturas designando a las otras culturas como subculturas”. Este análisis alude a los planteamientos de la teoría del

evolucionismo cultural que derivan en la legitimación de la dominación del otro, en nombre de una pretendida superioridad cultural. Y al interior de los países, la dominación es ejercida por las clases “superiores” sobre las clases “inferiores”.

En nombre de esa superioridad se formulan las políticas públicas y ambientales en particular. Esto llevó a Mancur Olson (1996) a preguntarse ¿por qué algunas naciones son ricas mientras otras son pobres? La idea clave es que las naciones producen dentro de sus fronteras no aquello que la dotación de recursos permite, sino aquello que las instituciones y las políticas públicas permiten. Por su parte, las instituciones al ser un constructo humano, son productos culturales que elaboran PPA no siempre acordes con la vocación del territorio ni con las necesidades de la comunidad a largo plazo.

La fuerza del poder simbólico también podría explicar el acatamiento resignado de los países del Sur de un orden mundial que los mantiene en condición de subordinación, así como la dificultad para disminuir la interdependencia económica y política mundial donde están tejidas inequitativas relaciones comerciales y políticas. Por su parte, las clases dominantes o los gobernantes de estos países manejan muy bien el poder simbólico para mantener el *status quo* conveniente para su condición de beneficiarios de este orden mundial.

Al develar el ejercicio del poder simbólico se observa un acuerdo casi tácito al interior de una determinada relación entre aquellos que ejercen el poder y aquellos que lo soportan. O como lo expresa Tilly (2001, 39)

La desigualdad persistente entre categorías sociales en el acceso a las ventajas que gozan los seres humanos es creada por las personas que controlan el acceso a recursos productores de valor para resolver problemas organizacionales acuciantes. Este sistema de distinciones categoriales al establecer –de manera consciente o no– sistemas de cierre, exclusión y control social, facilita el manejo de las organizaciones. El establecimiento de estos límites tendrá más éxito, cuanto más estén incorporados a formas de desigualdad bien establecidas en el mundo circundante, a tal punto que, a veces, son considerados hasta esenciales tanto para los excluidos como para excluyentes.

Se ha llegado a una situación de “domesticación de los dominados” según la expresión de Max Weber (citado en Bourdieu 2001).

La dominación ejercida por los sistemas simbólicos de la sociedad capitalista se ha interiorizado de tal manera que aceptamos, incluso, la desnaturalización de nuestra propia humanidad. En la actualidad al ser humano no se le valora por ser poseedor de conciencia, de racionalidad, o por ser capaz de realizar producciones tanto materiales como espirituales, sino que se le valora como consumidor; ya no hay ciudadanos, hay

consumidores. Se olvidan los derechos ciudadanos, estos se disuelven y se enfatiza en los derechos de los consumidores. A nivel global, el consumo se ha convertido, incluso en indicador del buen funcionamiento del sistema socioeconómico. A esta actitud de consumidor, aunque destructora del ambiente, se le ha adjudicado una alta valoración y significación social en concordancia con los valores de la sociedad actual: enriquecimiento, mercantilización, individualismo, competencia.

La naturaleza invisible, difusa y elusiva del poder simbólico reduce la capacidad de tomar distancia del marco cultural de la sociedad en que se vive, así como el poder de cuestionarla. Si bien es cierto que existe la posibilidad de destruir los instrumentos simbólicos para subvertir el orden social y construir otros, la relación con la naturaleza de estas nuevas construcciones sociales no cambió, se basó en la misma premisa de dominación para alcanzar igual desarrollo unilineal concebido por la sociedad occidental capitalista. Los impactos ambientales catastróficos causados también por los regímenes socialistas lo prueban. La diferencia entre un sistema capitalista y uno socialista está en la manera de gestionar la sociedad y el beneficio de la explotación de los recursos naturales. El primero se sostiene en el capitalismo liberal y el otro en el capitalismo de Estado.

Para el logro de una transformación radical de un orden social —como el salto de la Edad Media a la Edad Moderna— se debe ser capaz, según Bourdieu (2001), no solamente de cuestionar el poder de imposición simbólica de la ideología dominante sino, sobre todo, ser capaz de mostrar el carácter arbitrario en que se fundamenta su propia ideología. Y es precisamente el develamiento de la arbitrariedad de la ideología lo que “neutraliza su poder sobre aquellos sujetos a los que la ideología califica, clasifica, desmoviliza o excluye” (Bourdieu 2001, 209).

“Lo simbólico tiene el poder de hacer ver, de hacer creer, de confirmar o de transformar la visión del mundo y la acción sobre el mundo con un poder casi mágico que le permite obtener lo deseado de igual manera que si utilizara la fuerza física o económica” (Bourdieu 2001, 210). De esta manera, el poder simbólico de la cultura occidental capitalista construye un universo de creencias y estas se fundamentan en los postulados de la teoría del evolucionismo cultural que legitima la existencia de culturas “superiores” y culturas “inferiores”.

De ahí que resulte “razonable” seguir el modelo de desarrollo de la cultura “superior”. Los daños ambientales y sociales resultantes de este modelo son simplemente percibidos como daños colaterales. Y para estos daños colaterales también se ha construido una creencia: el ecomodernismo, que incluso se ha convertido en un movimiento y que postula que la tecnología va a solucionar los problemas del medio ambiente. Este movimiento “acepta los avances tecnológicos que causan grandes impactos ambientales y sociales como la energía nuclear, la modificación genética,

las megafábricas, la geotecnología del planeta para evitar los cambios climáticos” (Cortina 2020, 185), o el “solucionismo” tecnológico (Morozov 2015).

Esta creencia se ha fortalecido en los últimos tiempos de la historia de la humanidad por el alto grado de desarrollo que ha alcanzado la tecnología con la revolución digital –nanotecnología, biotecnología, tecnología de la información y de la comunicación, tecnología cognitiva–, que posibilita incluso la transformación de la naturaleza misma de la especie humana. De ahí que la solución a los problemas socioambientales se observe desde la óptica de la biotecnología urbana, mediante una nueva “inteligencia” de las ciudades y territorios para lograr una interacción más evolucionada entre las personas, el medio, los edificios y la infraestructura. Esta “inteligencia” consistiría en el procesamiento de la información y del conocimiento del entorno para mejorar su gestión con respecto a la energía, los servicios urbanos, la movilidad o la economía urbana (Cortina 2020).

Si bien la tecnología ha sido el instrumento adaptativo de la especie humana, ella requiere de una organización social y política enmarcada culturalmente. Afirmar que la tecnología determina la cultura es reducir la capacidad de los humanos para construir esta última, pues ambas categorías se retroalimentan. El argumento planteado en este artículo es el de afirmar que la cultura construida hasta hoy es equivocada con respecto al manejo del entorno y que la problemática medioambiental no se va a resolver únicamente fundamentándose en la creencia de que la tecnología lo hará. Nuestra razón nos orienta a pensar en la necesidad de un cambio cultural radical que debe empezar por la descolonización del saber para descolonizar la economía, la política, la sociedad.

En el campo político, los decisores políticos actúan siguiendo más sus creencias que su razón o sus ideas. ¿Por qué unos gobernantes les dan prioridad a ciertas políticas más que a otras? ¿Por qué unos son más sensibles que otros a los problemas ambientales? En algunos gobernantes la problemática ambiental no está entre sus creencias o sus afectos. Por ejemplo, el expresidente norteamericano Donald Trump no cree en el cambio climático. Por su parte, el presidente de Francia, Emanuel Macron, no ha tenido suficiente voluntad política para implementar en su propio país los acuerdos de la Conferencia sobre el Cambio Climático realizada en el año 2015 en París. Este hecho provocó la renuncia de Nicolas Hulot, ministro de Transición Ecológica. Este reconocido ecologista constató la enorme dificultad para implementar PPA por “la falta de compromiso del gobierno con el medio ambiente” (Le Monde, 28 agosto, 2018, Francia) y la influencia y presión que ejercían sobre el gobierno los grupos económicos de la energía, la agroalimentación y la sanidad¹³. De

13 El paso de este notable ecologista en las esferas del poder le permitieron constatar la enorme dificultad de implementar PPA en un modelo sociocultural esencialmente contradictorio con el adecuado manejo de los ecosistemas.

ahí que la voluntad política para la elaboración de las políticas públicas en general y de las PPA en particular encuentra sus raíces en el sistema simbólico de la cultura adquirido desde la infancia.

José Ortega y Gasset propuso una diferencia radical entre creencias e ideas. “Las creencias son una parte integral de nuestra identidad y subjetividad, mientras que las ideas son exteriores a nosotros. Mientras que nuestras ideas se originan desde las incertidumbres y permanecen ligadas a ellas, las creencias se originan en la ausencia de las dudas” (Ortega y Gasset 1940; citado por De Sousa Santos 2010, 51). De Sousa Santos aclara una distinción entre ser y tener: “nosotros somos lo que creemos, pero tenemos ideas” (2010, 51). La cultura nos proporciona el ser y en ese marco cultural adquirimos los conocimientos, las ideas. Pero es tal la fuerza de las creencias que muchas veces impide la percepción, en nuestro caso, sobre la problemática ambiental global y la necesidad de una transición sociocultural.

Ya los científicos del MIT, autores del *Informe del Club de Roma* en 1972, manifestaban:

Lo más importante, aunque lo más difícil, es un cambio de valores humanos. Tan pronto como una sociedad reconoce que no puede maximizar todo para todos se impone elegir. ¿Debería haber más gente o más riqueza, más naturaleza o más automóviles, más alimentos para los pobres o más servicios para los ricos? Proceso un tanto difícil de lograr, pero no imposible siempre y cuando se tenga la voluntad política y un objetivo realista a largo plazo. (Meadows et al. 1972, 47).

Hace 50 años, este cambio ya se consideraba indispensable para la configuración de un nuevo modelo de sociedad.

Conclusión

La influencia de la cultura, con su poder simbólico en las decisiones políticas, en las interrelaciones con la naturaleza, con los miembros de la población humana y en general en la dinámica social, no es fácil de discernir porque estamos insertos en esa trama de significaciones y de valores.

Como constructo humano articulado a factores ambientales, políticos y sociales, que moldea a las sociedades, la cultura instaura universos simbólicos para condicionar las acciones humanas y sus producciones materiales y espirituales, así como las acciones políticas. Por ello acelerar su transformación, su cambio por otra cultura, no se revela evidente, porque la inherente dinámica cultural se realiza de manera muy lenta. La urgencia de un cambio cultural de la actual sociedad occidental ca-

pitalista se deriva de la constatación de la magnitud y la aceleración de los impactos ambientales causados por una avanzada tecnología que está llevando al límite la resiliencia de la tierra, e incluso poniendo en peligro la supervivencia de la especie humana.

En este artículo se ha expuesto que una de las formas de acelerar ese necesario cambio cultural y social es conocer la estructura y el funcionamiento de los mecanismos “invisibles” del poder simbólico de la cultura presentes en todas las dimensiones de la sociedad –lenguaje, derecho, religión, arte, literatura– y en todas las interacciones sociales, políticas y ecosistémicas. Además, se ha manifestado la necesidad de conocer el funcionamiento de las estructuras políticas mundiales –ONU, FMI, BM, BID–, andamiaje del mantenimiento y reproducción de la cultura.

El intento no se revela fácil porque las raíces de la actual cultura son profundas –se remontan a 2000 años– y se acompañan de sustentos filosóficos e ideológicos para justificar sus valores. Si se toma solamente el sustento más reciente –siglo XIX– de la teoría del evolucionismo cultural, se observa que ella está incrustada en el imaginario colectivo mundial. Con esta teoría que define al desarrollo humano de carácter unidimensional para llegar a la cúspide representada por la cultura occidental, la “superior”, se justifica la homogeneización del planeta con este modelo, globalizando las devastaciones ambientales y sociales.

Imbuído el mundo de esta ideología, marginó otras formas culturales con la consecuente pérdida de saberes milenarios, de diversas cosmovisiones del mundo y de otras tecnologías. El vacío generado por esa marginación ha inducido a un manejo estandarizado de los ecosistemas para atender preferentemente la demanda de materia y energía mundial para la producción de bienes y servicios, sin tomar en consideración las necesidades de las comunidades locales ni las especificidades ecosistémicas. Concedida de esta forma, la cultura pierde su significado de instrumento adaptativo a la naturaleza para convertirse en una ideología homogénea que se articula a un sistema cultural depredador del medio ambiente. Y pone de manifiesto su utilización como instrumento de dominación a través de los universos simbólicos construidos por aquellos que detentan el poder y el acceso a los recursos productores de valor.

En este contexto los decisores políticos establecen los lineamientos de las políticas públicas en general y de las ambientales en particular, sin ningún cuestionamiento del tipo de cultura, ni el tipo de sociedad. De ahí que los resultados globales de estas políticas son mínimos porque las soluciones propuestas –como en el caso de ir abandonando la energía fósil– trastoca el orden económico y político mundial. Pero, en medio de este orden casi inamovible, los movimientos ambientalistas, los partidos ecológicos, las personalidades mundiales y la sociedad civil inducen a cambios

culturales, y exigen a los gobiernos del mundo tomar decisiones que se direccionen hacia una transición social y cultural, como también a implementar políticas ambientales que traten de mitigar, reparar y prevenir los impactos ambientales.

Por su parte, el hemisferio sur al conocer el funcionamiento de los mecanismos “invisibles” del poder simbólico de la cultura hegemónica, ve la necesidad de una descolonización del saber para cuestionar los fundamentos de la concepción del desarrollo tomados de la modernidad europea. Se obliga así a escudriñar en nuestras raíces históricas y culturales las potencialidades humanas para inventar nuestra propia cultura con su propia concepción de desarrollo. Porque seguir el estilo de vida depredador de los países del Norte resulta insostenible a nivel mundial, ya que pone en riesgo el equilibrio ecológico y social global al marginar cada vez más poblaciones de seres humanos de las ventajas del ansiado desarrollo, que incluso y pese a sus indiscutibles avances tecnológicos, no ha logrado erradicar el hambre en el planeta.

Develar el poder simbólico incorporado en la política como instrumento de manipulación y revelar la arbitrariedad de su construcción, tal vez permita la posibilidad de emancipación de estas fuerzas invisibles para construir otra cultura, dado que la capitalista ya demostró su fragilidad ambiental. Una nueva cultura, salida de nuestras propias raíces históricas y culturales, donde los objetivos económicos estén subordinados a las leyes ecosistémicas para tratar de salvar a nuestro planeta, ya gravemente enfermo, y evitar la posible extinción de nuestra propia especie.

Bibliografía

- Acosta, Alberto. 2011. *De las Alternativas del Desarrollo a las Alternativas Al desarrollo*.
- Asamblea General de Naciones Unidas. 1987. “Informe Nuestro Futuro Común”. Nueva York. <https://undocs.org/pdf?symbol=es/A/42/PV.42>
- Boas, Franz. (1913) 1964. *Cultura y raza*. Buenos Aires: Ediciones Solar.
- Bourdieu, Pierre. 2001. *Langage et pouvoir symbolique*. París: Seuil.
- Brown, Lester. 2017. *Un planeta sobrepoblado y platos vacíos. La nueva geopolítica de la escasez de alimentos*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Carrizosa, Julio. 1992. *La Política Ambiental en Colombia*. Bogotá: Editorial Artes.
- Carson, Raquel. (1968) 2010. *La primavera Silenciosa*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Cortina, Alberto. 2020. “Globalización y Sociedad Biotecnológica: ¿Transhumanismo o Humanismo avanzado?”. En *La Marejada del Posthumanismo*, compilado por Edgar Varela Barrios, Ernesto Piedrahita y Rubén Darío Echeverri, 185-214. Cali: Universidad del Valle.

- De Sousa Santos, Boaventura. 2010. *Decolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.
- Declaración del NOEI, 1972, ante la Asamblea de Naciones Unidas
- Diamond, Jared. 2006. *Colapso. ¿Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen?* Barcelona: Random House Mondadori.
- Durkheim, Emile. 1975. *Educación y sociología*. Barcelona: Ediciones Península
- Edelman, Murray. 1991. *Pièces et règles du jeu politique*. París: Seuil.
- El Tiempo, 2010, sábado 2 de Octubre, 1-11, Bogotá.
- Escobar, Arturo. 1998. *Encountering Development. The Making and Unmaking of The Third World*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Estermann, Josef. 1998. *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.
- Geertz, Clifford. 1973. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Guy, Rocher. 1968. *L'Action Sociale, Introduction a la sociologie generale*. París: HMH.
- Hugues, Donald. 2003. "Las raíces de nuestra crisis ecológica en la antigüedad". En *Environmental ethics: Divergence and convergence*, editado por Susan Jean Armstrong y Richard George Botzler, 44-68. Boston: McGraw Hill.
- I Encuentro Internacional del Programa de Cooperación Interuniversitaria e Investigación Científica "Construyendo el Buen Vivir", Cuenca, Ecuador. Compiladores Alejandro Guillén G, Mauricio Phélan C.
- Le Monde, 28 agosto, 2018, Francia.
- Levi-Strauss, Claude. 1961. *Race et Histoire*. París: UNESCO.
- Maldonado, Luis. 2009. *Fondo para el desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe*. La Paz: FILAC.
- Maya, Ángel. 1996. Curso de Especialización en Política y Desarrollo Ambiental. Universidad del Cauca.
- Meadows, Donella, Dennis L. Meadows, Jorgen Randers y William W. Behrens. 1972. *Los límites del crecimiento. Informe del Club de Roma*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Milton, Kay. 1997. *Ecologías: antropología, cultura y entorno. Editor Environmentalism: The View from Anthropology*. Nueva York: Routledge.
- Morozov, Evgeny. 2015. *La locura del solucionismo tecnológico*. Buenos Aires: Katz Editores/Capital Intelectual.
- Muller, Pierre, Surel, Yves 1998. *L'analyse des politiques publiques*. Ed. Montchrestien, París.
- Olson, Mancur. 1996. "Distinguished Lecture on Economics in Government: Big Bills Left on the Sidewalk: Why Some Nations Are Rich, and Others Poor". *Journal of Economic Perspectives* 10(2): 3-24. DOI: 10.1257/jep.10.2.3

- Ortega y Gasset, José. 1940. *Ideas y Creencias*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Oviedo, Atawallpa. 2012. "El Posmodernismo Buen Vivir y El Ancestral Sumakawsay". En *Construyendo el Buen Vivir*, compilado por Alejandro Guillén García y Mauricio Phélan Casanova, 50-82. Cuenca: Ediciones Pydlos.
- Panofsky, Erwin. 2011. *Architecture gothique et pensée scolastique*. París: Editions de Minuit.
- Quijano, Anibal. 2014. *Des/colonialidad y bien vivir. Un nuevo debate en américa latina*, Universidad Ricardo Palma, Perú
- Rist, Gilbert. 2002. *El desarrollo. Historia de una creencia occidental*. Madrid: Catarata.
- Roth, André. 2014. *Políticas Públicas, Formulación, implementación, evaluación*. Bogotá: Ediciones Aurora.
- Senarclens, Pierre (De) 1985. *Curso de Relaciones Internacionales*. Université de Lausanne- Suiza
- Serje, Margarita, coord. 2010. *Desarrollo y conflicto: Territorios, recursos y paisajes en la historia oculta de proyectos y políticas*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Thomson, Peter, 2017. En Foro sobre los Bosques, 1-5 de mayo, ONU, Nueva York
- Tilly, Charles. 2000. *La desigualdad persistente*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Tucker, Vincent. 1999. "The Mith of Development: A critique of a Eurocentric Discourse". En *Critical development Theory: Contributions to a new Paradigm*, editado por Ronaldo Munck y Denis O'Hearn, 1-26. Londres: Zed Books.
- Viteri, Carlos. 2002. "Visión indígena del desarrollo en la Amazonía". *POLIS Revista Académica, Universidad Bolivariana*, Vol 1- N°3.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30510310>
- Wackernagel, Mathis y William Rees. 2001. *Nuestra huella ecológica: Reduciendo el impacto humano sobre la Tierra*. Santiago de Chile: IEP/Lom Ediciones.
- Weber, Max. 1987. *Economía y Sociedad*. Ciudad de México: FCE.