

# ¿Es posible satisfacer las necesidades básicas interespecies? El aprendizaje intercultural de paz estructural no antropocéntrica

José Tomás García García<sup>1</sup>

Recibido: 5/11/2012 Aprobado: 19/8/2013

## Resumen

El artículo integra las éticas animalista y ambientalista, el ecofeminismo y el enfoque de las necesidades básicas interespecies en una construcción teórica y empírica; se toma como referencia el triángulo de violencia de Galtung y el concepto de explotación de Ibáñez.

El mal desarrollo y el mal vivir se reproducen en la malentendida supremacía de la cultura humana, explotadora de la naturaleza. Así se convierten en “víctimas”: sociedades, individuos y naturaleza.

En este contexto de victimización e insatisfacción estructural (y culturalmente violenta de necesidades), el buen vivir y el desarrollo humano básico son imposibles, mientras se perpetúa la destrucción material e inmaterial del patrimonio biológico, cultural y humano.

La cultura de paz y la filosofía para hacer las paces: constituyen una aproximación científica clave para el buen vivir de las interespecies, aproximación que sería menos poderosa si no cuestiona el antropocentrismo de la cultura dominante en el sistema mundial, que en la práctica normaliza la violencia contra la naturaleza y contra los animales. La transcendencia implica no reproducir el enfoque dicotómico occidente / antioccidente, fundamentalismo occidental / dialéctica de la mente colonizada.

El intento es trascender el antropocentrismo y el etnocentrismo geográfico e incluso espacio-temporal, reconocer la diversidad cultural y la solidaridad, con su auténtica dimensión para la supervivencia plena de lo vivo, y de este modo, crear un pacifismo llevado hasta sus últimas consecuencias, que no reproduzca el enfoque victimizante, sino emancipador o liberador en el plano de la acción.

**Palabras clave:** Aprendizaje, interculturalidad, antropocentrismo, paz estructural, animalismo, ecofeminismo

## Abstract

In this article, animal and environmental ethics, ecofeminism, the interspecies basic needs approach, the Galtung's triangle of violence and the concept of exploitation of Ibáñez are used as theoretical referents. It is proposed that the maldevelopment and Bad Living are the breeding ground that reproduces a misunderstood idea of human supremacy which causes a destructive culture against individuals, Nature and societies in general. In this context of victimization and structural dissatisfaction (shaped by cultural violent needs), Good Living and basic human development are pipe dreams if material and immaterial destruction of biological, cultural and human patrimony continues. In contrast, the culture and philosophy of peace is a key scientific approach to gain Good Living among interspecies; an approach that would be less powerful if the anthropocentrism of the dominant culture (whose common practice is to normalize violence against nature and animals) is not challenged. Then it is necessary to transcend the dichotomous approach of geography and space-time, of the western/anti-Western as well as the Western fundamentalism/dialectic of colonized mind. To do so, it is important to work on a real dimension of cultural diversity and solidarity for survivorship in order to create pacifism on emancipation rather than on victimization.

**Key words:** Learning, Intercultural, Anthropocentrism, Structural Peace, Animalism, Ecofeminism

## INTRODUCCIÓN A LA LÍNEA DE INVESTIGACIÓN

La evolución macrohistórica de las sociedades humanas convierte en analizador histórico la construcción sistemática de sociedades anti-personas, anti-naturaleza, anti-animales: humanos y no humanos. Para llamar a las cosas por su nombre, sin eufemismos, necesitamos un marco temporal de análisis que delimite el origen y las causas estructurales de los problemas que tratamos de transformar y las oportunidades que existen para conseguirlo en un futuro estructuralmente distinto, ante el peligro de extinción como especie.

Esta tarea diacrónica ya la ha realizado Ken Booth (citado en Riechmann, 2012), cuando habla del “juicio final” respecto de la condición humana y de las formas de pensamiento y acción que se derivan, a través de las cuales encajonamos nuestras mentes con mayor o menor grado de alienación:

- 4000 años de patriarcado en la mayoría de las sociedades humanas, que consagra la presunta superioridad de los varones y su dominación social;
- 2000 años de religiones proselitistas, que

<sup>1</sup>Doctor en Sociología, Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz, Universidad de Alicante, España.  
Correo: josetomas.garcia@ua.es.

han encontrado la auténtica fe, la verdadera, y se dedican a expandirla, evangelizarla y universalizarla;

- 500 años de capitalismo, que naturaliza la existencia de vencedores y vencidos (naturaleza);
- 300 años de estatismo-nacionalismo, basado en la soberanía y el narcisismo nacional, en el patriotismo construido, que se traslada a la política internacional hegemónica en un juego de luchas, desconfianza mutua y que consagra la guerra como institución;
- 100 años de “democracia” de consumo, que genera exclusión entre individuos y sociedades, opresión, explotación y desequilibrios en las correlaciones de fuerzas.

La insatisfacción severa de necesidades básicas interespecies está alcanzando límites que auguran la cercanía de puntos de no retorno tras cinco siglos de sistema mundial capitalista como modo de producción económico e ideológico, que ha socializado a las personas para que sean robots, y trabajen de manera enajenada, naturalizando y reduciendo los caminos posibles e inoculando en las mentes: la imposibilidad del cambio profundo. Esos puntos de no retorno son, por ejemplo, la violencia contra la naturaleza y las mujeres (la destrucción e instrumentalización del *principio creador de vida* o principio femenino). Esta violencia no ha sido inventada por el capitalismo, pero sí se ha convertido en funcional para el sistema de desequilibrios, donde se asienta y se ha acentuado con su expansión, convirtiendo todo a su paso en mercancía.

Si nuestras formas de vida y organización social se sustentan en la destrucción de lo vivo (humano, no humano, natural...), el ecofeminismo, en coalescencia con otras tendencias intelectuales transformadoras, ha de tener un papel determinante y protagonista en las posibles transformaciones emancipadoras de la crisis civilizatoria y global (en sus múltiples manifestaciones), en cuanto empoderador de las principales sustentadoras de vida de la sociedad.

Del mismo modo que un bien menor puede resultar un mal, no es síntoma de salud individual o grupal estar bien adaptado a unas sociedades profundamente enfermas, instaladas en los mitos material e inmaterialmente insostenibles de la ideología capitalista. Las consecuencias demostrables convierten en cotidiana y normalizada: la explotación sistemática y la depredación de casi cualquier forma de vida e inteligencia biológica y de las personas con capacidad reproductiva, garantes de la supervivencia como especie de los animales humanos.

La diversidad cultural es un campo más de depredación, acerca del cual se puede problematizar para buscar alternativas, locales, regionales y planetarias.

## DIAGNOSIS

En la medida en que el artículo pretende mostrar una serie de alternativas, el paso previo es diagnosticar, de modo cualificado y riguroso, la necesidad de hacerlo ante el estado de la cuestión. Jesús Ibáñez (1994, pp.147-167) adquiere el rol teórico básico para conceptualizar teórica e inequívocamente la explotación como fenómeno de máxima capacidad explicativa para entender la dinámica del proceso histórico y la realidad contemporánea.

Desde una perspectiva relacional, procesual e histórica, el concepto de *explotación* es un mecanismo omnipresente en las sociedades humanas, naturalizado en la práctica, a través del cual se perpetúa una organización y estructuración social basada en la fe acrítica de los valores que sostienen la desigualdad, la jerarquía y el reparto asimétrico de poder y de condiciones de vida.

La explotación se define como el agotamiento de una fuente hasta secarla, que le impide seguir siendo fuente. Ibáñez (ídem) identifica tres tipos de explotación de enorme impacto en la historia de la humanidad, presentes todavía en las

estructuras sociales: explotación de la naturaleza y los animales por el ser humano, explotación del ser humano por el ser humano, y la explotación de la mujer por parte del hombre.

La explotación masiva y sistemática de otros seres vivos y de los mismos humanos es, por tanto, un fenómeno de carácter cultural que se manifiesta paralelo al desarrollo de una forma de organización social concreta, en ningún caso inevitable ni natural. En términos teóricos, el mecanismo de opresión/explotación no difiere substancialmente, sea cual sea el objeto de explotación. Si la explotación nos equipara como objetos de opresión, no podemos fragmentarnos en la construcción de alternativas emancipadoras, como señalaremos en las conclusiones.

La explotación genera efectos y consecuencias estructurales que se reproducen en el largo plazo macrohistórico, y da lugar a modelos culturales que legitiman la existencia de sistemas ideológicos discriminatorios en los que la interpretación de los hechos naturales obedece, más que a mecanismos lógicos, al interés por preservar los privilegios del grupo dominador.

El concepto teórico de explotación es la pareja de baile perfecta de otro modelo teórico, lamentablemente imprescindible para hacer diagnósticos de la realidad social: el *triángulo de la violencia*. En esta danza podemos pasar del plano teórico al plano empírico mostrando, con ejemplos, cómo la teoría ayuda a explicar la casuística de realidades sociales y definiciones de la situación en las que malvivimos los seres, presuntamente inteligentes.

La ética animalista y la ética ambientalista, en sintonía con el ecofeminismo y con todo actor comunicativo que denuncie la existencia de explotación y dominación, nos muestran la *inhumanidad* del sacrificio y explotación de animales para el alimento, el vestido o el entretenimiento de los seres humanos, de la explotación indiscriminada y exterminadora de

la naturaleza y de la opresión e invisibilización de las mujeres en la historia de la humanidad, en todos los ámbitos de manifestación y expresión social humana, como ejemplos respectivos.

Si esos ejemplos se suceden y son estructurales, la única explicación posible para la supervivencia es la violencia cultural alienante y simbólica, que aleja a los sujetos “inteligentes” del conocimiento de las causas estructurales de sus problemas y que les enajena de las consecuencias reproductoras de sus acciones cotidianas y repetidas. Presentaré dos ejemplos: en el primero, López de Uralde (ex director de Greenpeace, España, y cabeza del cartel electoral del nuevo partido *Equo* para las elecciones generales de noviembre de 2011 en España) fue encarcelado en Dinamarca junto a otros activistas por irrumpir, en la recepción de la monarquía danesa, a los mandatarios que acudieron a la Cumbre del Clima de Copenhague en diciembre de 2009. Tras varios días en la prisión de Vestre Faengsel, en declaraciones a medios españoles, sentenció: “Nos tratan como a perros”, refiriéndose al trato recibido en la cárcel.

Su forma de expresarse refleja una estructura sociocultural y de construcción de pensamientos y acciones; tácitamente, las palabras del activista conducen a pensar que los humanos merecen un trato preferente respecto de los animales. Su agrupación se ha sentido maltratada como humanos y, para ejemplificarlo, la expresión más clarificadora es realizar el símil animal. El significado comunicativo último es que los animales: sí pueden ser tratados así, porque no son humanos, y al ser considerados inferiores, está justificado el maltrato y el menosprecio.

Si esto se produce en la mente de un ambientalista convencido de que ha mostrado sobradamente sus conocimientos sobre ecologismo, ambientalismo y animalismo, qué no ocurrirá en las mentes enajenadas que no solo no perciben que ahí existe un problema focal, ni siquiera que es un problema que les afecta gravemente, aunque no lo perciban.

Si invertimos el razonamiento, como hace el poeta de los animales, Ángel Padilla (2007), en su brillante novela *El mundo al revés*, y pensamos en una sociedad dominada por los animales no humanos, que someten a los “inferiores” animales humanos a la explotación y al trato vejatorio con el que los humanos “regalamos” a los animales, las conclusiones y las analogías resultan muy esclarecedoras.

Solo la violencia cultural, que legitima como natural la violencia estructural o directa (*triángulo de la violencia* de Galtung, 1990, pp.291-296), explica que seamos capaces de cohabitar con estas realidades insostenibles.

La violencia estructural explica la destrucción evitable de lo vivo con un claro paralelismo entre lo femenino y la Madre Tierra (*Pacha Mama*), las violencias medioambiental y feminicida, muertes maternas por cáncer de útero; por: hindúes quemadas, mutilación genital, muertes “accidentales” en las casas, feminicidios, uso de químicos y agroquímicos, suicidios al no encontrar horizontes, sufrimiento vital y violencia, infanticidio, explotación sexual y trata de personas, entre otros casos.

Y, ¿cómo podemos ser mayoritariamente ajenos a estas estructuras de dominación que contribuimos a recrear? La violencia cultural es muy efectiva y persistente, rema siempre en la misma dirección e interactúa a la perfección con lo que Carol B. Adams llama la *estructura del referente ausente*. Quienes creen no padecer un problema, no perciben en absoluto que exista problema alguno<sup>2</sup>. El ser humano “moderno” es paradigmático en este aspecto, en la utilización del referente ausente como recurso psicológico comodín, que le permite “perpetrar” acciones profundamente perniciosas contra otros seres humanos, la diversidad cultural y el aprendizaje intercultural, la naturaleza y otros seres vivos. Y no lo hace para sobrevivir, sino para sobre consumir o mantener

supuestos privilegios. Adams pone como ejemplo la capacidad para separar el alimento, por parte de las personas que comen carne animal, del hecho de que ese pedazo de carne, en algún momento, ha sido un ser vivo, en la mayoría de los casos torturado innecesariamente desde su nacimiento y para darle muerte prematura.

Desde una aproximación teleológica, las víctimas no humanas y humanas sufrirán un doble maltrato: material y no material; la más completa invisibilidad como consecuencia de la *distancia cognitiva* que impide ser conscientes del sufrimiento causado a otros seres mediante acciones cotidianas.

En esta misma dirección apunta el segundo ejemplo relacionado con la negativa de Gran Bretaña y Alemania de suministrar *Pentathol* a Estados Unidos, para mostrar su desacuerdo con la pena de muerte de seres humanos, y así lograron paralizar un número no desdeñable de penas capitales. La alternativa encontrada en EE.UU. (y aquí se encuentra el ejemplo que quiero destacar) ha sido emplear en las ejecuciones un potente anestésico usado para la matanza de animales no humanos. La medida de presión de los dos países de la Unión Europea quedaría desactivada por estas acciones y la respuesta de estos dos países ha sido quitar legitimidad a estas ejecuciones con el argumento de: “se está matando a personas como si fuesen animales”. El principio que subyace es la superioridad humana y la legitimidad de los humanos para decidir cómo y de qué forma poner fin a la vida de los animales (no humanos).

Estos ejemplos se explican mejor conociendo la hipótesis de Steven J. Barlett sobre el *autismo emocional* de la especie humana. Sintéticamente expresa que, como resultado de la ideología de la superioridad humana (creencia de que el ser humano constituiría la cima de la evolución): los humanos nos comportamos, con respecto al resto de los habitantes vivos del planeta, de un modo

<sup>2</sup>Suele ocurrir con quienes niegan la necesidad de transformar las desigualdades de género, por considerar que la desigualdad pertenece al pasado. No deben tener una visión muy completa de la realidad mundial contemporánea, macro ni micro.

antropocéntrico, cruel, explotador y discapacitado, en términos de empatía e inteligencia emocional.

Cada vez es más frecuente la investigación que pone en duda la creencia de poner al ser humano en la cima de la evolución. Stefano Mancuso, botánico, investigador de la Universidad de Florencia, ha difundido estudios sobre la inteligencia de las plantas. Como ejemplo, sostiene que las plantas no solo viven, también son capaces de sentir, y documenta ejemplos en los cuales las plantas manipulan a los animales (polinización, transformaciones del metabolismo para evitar ser consumidas por animales herbívoros; como ocurre en el caso de las acacias con respecto a los antílopes en Bostwana). Las plantas remodelan su plasticidad y su conducta ante los cambios en el entorno que les afectan, haciendo gala de una adaptación flexible a través de su metabolismo, buscando nutrientes, luz solar, sobrevivir a distintas condiciones de salinidad, etcétera.

#### **PROGNOSIS: ALTERNATIVAS EMANCIPADORAS**

Entre las preguntas introductorias a esta cuestión se indagará: ¿qué hacer?, ¿de qué fuentes integradas se puede beber?

Los analizadores históricos y los referentes no pueden servir únicamente para elaborar un diagnóstico sobre lo negativo y nocivo que resulta todo, han de ofrecer alternativas y contribuir, desde la teoría y la acción, a ampliar el abanico de posibilidades.

Respecto de la ética ambientalista, ya hemos diagnosticado que la cultura del crecimiento y el sistema económico no reconocen límites y dan la espalda a la naturaleza y a las necesidades básicas de los animales humanos y no humanos. La correlación empírica resultante es la construcción organizada de sociedades anti-personas que atentan contra los intereses de lo vivo. La crisis global supone una guerra contra: territorios, culturas, valores y personas.

El paradigma económico “intocable”, en su fase especulativa-financiera, corta el cordón umbilical con una economía al servicio de las personas, deteriorando gravemente las condiciones para la vida sobre el planeta, como se encarga de documentar la Economía Crítica Feminista, la cual muestra el dogmatismo del *pensamiento único*.

El ecosistema se pone al servicio de la acumulación del capital, no al servicio del mantenimiento de la vida. Es necesario tener en cuenta la interdependencia humana con el resto de lo vivo; mirar el mundo con ojos ambientalistas, animalistas y ecofeministas se convierte en factor limitante porque la crisis multidimensional, global y civilizatoria, ideológica, política (democrática), económica, energética, alimentaria, ecológica y de hegemonía internacional: cuestiona el modo humano de afrontar la vida.

La crisis energética se fundamenta en la dependencia interesada de energías de abastecimiento (no renovables, como lo son las de flujo), sin cuya energía no se mantienen ni la vida ni el desplazamiento, debido al déficit energético y al superávit de residuos que implica cambios forzados en los mecanismos de equilibrio dinámico de la naturaleza. Los códigos culturales e ideológicos de este paradigma han mostrado sus dramáticas consecuencias: huella ecológica, dimensiones sociales de los problemas económico-ecológicos, que ponen en riesgo las condiciones de vida; cambio climático, que depreda biodiversidad, destruye los equilibrios climáticos y cuestiona la capacidad de regeneración del agua, etcétera.

En consecuencia, cualquier intento teórico o práctico vinculado al presente y futuro de la diversidad cultural, en contextos de violencia cultural y simbólica, no puede pasar por alto la necesidad de desmontar los mitos de la ideología capitalista, insostenibles incluso en términos de justificación material y de presunta racionalidad económica y, más si cabe, en términos inmateriales.

Uno de esos mitos es que el crecimiento de la producción puede ser constante y generar un mundo de agregados monetarios ilimitados. La alienación (siamesa de la ideología capitalista), hace que no distingamos aquello que nos acaricia de aquello que nos golpea y aplasta (Riechmann, 2005) y la aceptación acrítica de aquello que no satisface nuestras necesidades. Si ocurre con las propias necesidades, qué decir de las necesidades ajenas, de otros animales humanos, animales no humanos y naturaleza.

En las mismas coordenadas, la ética animalista (Verdú y García, 2011, p.3) facilita el cuestionamiento del modelo antropocéntrico como única expresión de la vida humana.

En nada contribuye a ampliar el espectro de alternativas transformadoras: la concepción excluyente y antropocéntrica de unos intereses humanos muy particulares, cuando lo que se daña para materializarlos son los intereses existenciales de los animales. En esa base ideológica ciega (no exclusiva de la civilización occidental) se apoya la explotación sistemática de unos seres por parte de otros, como forma legítima de obtener recursos para la supervivencia y, lo que es más grave, para la acumulación y el beneficio: inútiles e innecesarios.

Esta actitud surgió en la historia humana con el inicio del sedentarismo y de otros fenómenos asociados como la aparición de la propiedad privada, la creación de ciudades e imperios, el aumento de la población y la proliferación de la guerra en las sociedades históricas. La Antropología sitúa, en la época neolítica, la domesticación tanto animal como humana, fenómeno que engloba la aparición de: ganadería, agricultura e invención de la esclavitud.

Una idea tomada del animalismo es la *defensa de la igualdad del derecho a la vida y el respeto a la diferencia como valor aplicable a todo ser vivo* (ibídem, pp.5-6).

Resulta imposible hablar de ética en un sentido universal, mientras se mantengan creencias que legitiman la violencia sobre otros seres vivos, sean estos de la especie que sean y mientras se invisibilice (violencia estructural, cultural, estructura del referente ausente, autismo emocional...) el carácter inmoral de la mercantilización de la vida. El sometimiento a la invisibilización es común a toda vida no humana cuando, paradójicamente, casi todos nuestros objetos y actividades dependen de la apropiación y del uso de los cuerpos de los animales.

El conocimiento científico debería denunciar activamente la distorsión intencionada de gran parte de la realidad acontecida en nuestro planeta, con el único motivo de preservar un lugar privilegiado con respecto al resto del mundo que nos permita reducir a objeto, cualquier ser vivo del que podamos extraer un beneficio.

La explotación, tortura y muerte de los animales no humanos, para el beneficio de los humanos, responde a la misma lógica de la histórica explotación de las mujeres o de las personas por su color de piel u origen étnico. Como en todos los casos referidos a grupos dominados, la exclusión de los animales, del universo moral, está estrechamente ligada a los supuestos beneficios materiales y simbólicos que el grupo dominante obtiene de su explotación.

Alcanzado este punto en la prognosis (como conocimiento anticipado), la ética animalista y la teoría de la explotación confluyen con el segundo de los artículos antecedentes (Verdú y García, 2011a), donde se desenmascara la *gestión antropocéntrica, desequilibrada y amoral del poder*, y se plantea la necesidad de fortalecer una postura crítica por parte de las Ciencias Sociales con respecto al trato explotador dispensado a los animales (no humanos e incluso humanos), a partir de la observación de que en las sociedades humanas perdura una asunción disfuncional del poder, patente en el ejercicio extremo de poder por parte de los seres humanos, manifiesto en

formas estructurales de explotación y abuso de los animales, formas que son perversamente invisibilizadas con estrategias de violencia cultural.

Sostenemos en esa fuente que las Ciencias Sociales, desde una aproximación dialéctica o sociocrítica, han de desempeñar una función crítica que ponga: blanco sobre negro, la disfuncionalidad del poder impuesto por una parte de los seres humanos sobre los animales no humanos y sobre la naturaleza, y que contribuya a trascender la hasta ahora insalvable distancia entre ética y poder.

Por tanto, la gestión del poder es uno de los grandes problemas de la historia humana y su carácter disfuncional ayuda a explicar los sistemas de dominación y explotación. La vida humana está afectada por una relación disfuncional con el poder, derivada de la ausencia de límites que nuestra conducta muestra en el trato con la vida ajena. Y es un fenómeno disfuncional en la medida en que no solo reduce artificialmente a los animales no humanos a objetos de abuso y consumo, sino que choca frontalmente con un desarrollo sano de la vida humana y con el *buen vivir* interespecies.

A la ética animalista y al análisis de la gestión disfuncional del poder, he de añadir analíticamente el enorme impacto teórico que han tenido los *estudios feministas* en la caracterización de estructuras de poder y su aportación en la tarea de incluir en el análisis sobre el poder, a todos los seres vivos susceptibles de ser convertidos en objetos de dominación. Esta es precisamente la aportación principal de los artículos antecedentes sobre *ecofeminismo*, corriente que denuncia la convergencia de todos los tipos de discriminación y explotación, señalando una misma causa, la intolerancia hacia lo que representa una diferencia, unida al interés por extraer un beneficio de esta diferencia.

Desde estas premisas, Vandana Shiva y María Mies (1993) señalan que: “una perspectiva ecofeminista propugna la necesidad de una cosmología y una nueva antropología que reconozcan que la vida en la naturaleza (que incluye a los seres humanos) se mantiene por medio de la cooperación, el cuidado mutuo y el amor”.

El posicionamiento intelectual y práctico de estas ecofeministas defienden que ninguna sociedad podrá sobrevivir, al menos de forma satisfactoria, si no cuida las relaciones humanas ni el medio ambiente, ni garantiza la diversidad sin discriminación.

La teoría ecofeminista coincide con nuestra aplicación de la *teoría de la explotación* cuando nos descubre que no solo el ser humano es sometido a la cosificación al dejar de concebirse como sujeto para ser convertido en instrumento u objeto de explotación en beneficio de otros, sino que este mecanismo de cosificación también afecta a la totalidad de organismos vivos, incluido el ecosistema.

Humanidad, animalidad y género, como patrones de desigualdad típicos de procesos de explotación, no son ni respectivos ni sucesivos, sino que se encuentran atravesados por procesos de construcción sociocultural y psicosocial de naturaleza común, trascendiendo intelectual y prácticamente los esencialismos.

La lógica antropocéntrica actúa, de hecho, de forma idéntica a otras “racionalidades” discriminatorias como la basada en la ocultación e infravaloración de la experiencia femenina asumida por el androcentrismo, entendido como la opresión masculina, apoyada en el carácter de sujeto plenipotenciario masculino; históricamente ignorante y etnocéntrico afecta no únicamente a las mujeres, sino a todo ser humano, a los animales no humanos y a la naturaleza.

Antropocentrismo y androcentrismo han evolucionado paralelamente y han originado modelos de sociedades donde la cosificación e instrumentalización de las mujeres y de los animales, así como la ocultación de sus propios intereses, han constituido una base sólida para el mantenimiento y reproducción de un determinado sistema social.

Para la teoría ecofeminista, la explotación del medio natural y la opresión de las mujeres tienen la misma raíz; ambos fenómenos parten de la interpretación de la diferencia como jerarquía, implícita en los modelos patriarcal y capitalista (Shiva y Mies, 1993, pp.6-7).

El enfoque *necesidades básicas y el buen vivir interespecies* sirve para aglutinar, en un modelo multidimensional y diverso, todas las aportaciones aquí compartidas, no desde una perspectiva esencialista, sino como ingredientes teóricos que permiten acercarnos al conocimiento dinámico de la realidad empírica para tratar de

transformarla, enfatizando en la profundización creativa de espacios de confluencia, convivencia y bienestar entre los seres humanos y la naturaleza.

Ese enfoque es el último ingrediente básico, es cualitativamente distinto y aporta a las estrategias trascendentes: aquellas que parten de diagnósticos bien fundamentados, tratan de introducir cambios en el presente para que los problemas del mal desarrollo se desactiven o desaparezcan en el futuro.

Como se observa intuitivamente, cuando conectamos el buen vivir [*Sumak Kawsay* (en kichua ecuatoriano) y del *Sumak Qamaña* (aymara boliviano)] y la diversidad cultural con el enfoque de las necesidades básicas interespecies. La necesidad de identidad es la que cobra una relevancia inmaterial muy significativa, desde una aproximación ni biocéntrica ni antropocéntrica, en la que las formas de vida inteligente (humana, animal, vegetal...) sean los centros. En palabras de Alce Negro: “El centro del mundo está

Cuadro 1. Necesidades materiales e inmateriales

	necesidades centradas en el actor	necesidades centradas en la estructura
	seguridad <i>existencia</i> (colapso vital)	bienestar <i>salud</i> (enfermedad) <i>comunicación</i> (incomunicación)
necesidades no materiales	libertad <i>significado de la vida</i> (imposición de elecciones) <i>diversidad</i> (uniformación forzosa) <i>justicia social/equidad</i> (injusticia/inequidad)	identidad <i>pertenencia, identidad y raíces</i> (desarraigo) <i>creación, autoexpresión</i> (consumo pasivo) <i>sinergia</i> (resistencia a la combinación) <i>parentesco con la naturaleza</i> (desequilibrio ecológico) <i>solidaridad</i> <i>interespecies</i> (fragmentación)

en todas partes” o de Joaquín Araujo: “Ni antropocentrismo, ni biocentrismo, tampoco gaiacentrismo. El desafío salvador es que todo, todo sin excepción sea, seamos, el centro” (citados por Riechmann, 2005, p.91).

La transformación del mundo material requiere indefectiblemente del mundo de las ideas por parte de las mentes de los animales humanos. De ahí que las necesidades básicas de identidad seleccionadas de las opciones posibles (extraídas de mi tipología de necesidades humanas básicas, inspirada en Galtung y realizada en 1993) y sus satisfactores (situaciones de violencia directa, estructural y cultural que impiden la satisfacción) sean el elemento nutriente de la transformación. A partir de esas necesidades motrices de identidad, la interacción con las necesidades no materiales de libertad y con los materiales de seguridad y bienestar, configuran un escenario plausible de satisfacción de necesidades interespecies, donde el buen vivir, tal y como se está configurando en la teoría y en la práctica, no sería la excepción ideológica, sino que sería el lenguaje universal que emplearían incluso los economistas ortodoxos. La satisfacción cruzada, ponderada (máximo nivel de satisfacción con mínimo nivel de consumo -filosofía del sarvodaya budista-) y extensible a cualquier contexto de interacción interespecies, resultaría mucho más plausible y constantemente retroalimentada, si hubiese buen vivir y satisfacción de necesidades interespecies.

Este enfoque del buen vivir (Huanacuni, 2010) se opone al neoliberalismo y a la cosmovisión individualizante por medio del comunitarismo, la cosmovisión colectiva y la economía comunitaria. La cosmovisión individual genera sociedades desiguales, machistas, jerárquicas, depredadoras y antropocéntricas, dado que se sustentan en el principio: “el ser humano es el rey de la creación”; la unidad y la estructura están conformadas solo por humanos y para estos, además de que generan un gran abismo de vida.

La cosmovisión comunitaria de los pueblos ancestrales preconiza sociedades en armonía, equilibradas, complementarias, paritarias, basadas en el respeto y en principios y lógicas comunitarias, que se sustentan en el *principio ayni*, donde todo vive y todo es importante (complementariedad, no reciprocidad diplomática), lo cual implica una relación dinámica: la conciencia de que todo lo vivo siente, está conectado, es interdependiente y está integrado, por tanto, hay que cuidar de todo lo vivo.

La unidad y estructura de vida es natural, complementaria entre lo material y lo no material (dimensión espiritual y ancestral) y emerge en la comunidad. Manifiesta la necesidad de recuperar y reconstruir lo propio para reconstruir las identidades y los territorios en una articulación holística y dinámica, que evite patrones culturales discriminatorios, por muy tradicionales que sean. Tampoco hay que caer en el error de santificar el enfoque comunitario como exento de dificultades y de consecuencias no deseadas o no intencionales de la acción, simplemente se trata de mostrar que hay muchas formas de construir la realidad y de organizar las sociedades y la vida.

Sin ir más lejos, Alicia Puleo nos pone sobre aviso acerca del carácter “patriarcal” del buen vivir andino, reproductor de violencia estructural, simbólica y directa de género.

Parece imperar cierta tendencia a desactivar nuestro juicio crítico o a dejarlo en suspenso cuando se trata de otras culturas. Los principios occidentales, o más bien el ejercicio torticero y esquilmador que se ha hecho de ellos, son condenados como la causa (en sentido amplio, todos los tipos de causa, eficiente, directa...) de todas las atrocidades y males. La dominación y la explotación de género, de clase, étnica, cultural, religiosa, no es patrimonio exclusivo occidental. El relativismo cultural

puede paralizar cualquier crítica a la dominación interna... los oprimidos son reproductores de sus propios opresores y opresiones y dominaciones. Nancy Fraser recomienda evitar tanto una versión indiscriminada del pluralismo como un rechazo a toda identidad diferencial que, por sistema, sea concebida como ficción represiva... (Puleo, 2011, p.430)

Amartya Sen hace lo propio con respecto a la facilidad de caer en planteamientos anti-occidente (seguramente ganados a pulso por su fundamentalismo dogmático), fruto de la dialéctica de la mente colonizada, empleada como coartada universal y sesgo de atribución, que convierte a occidente: culpable de todo... Eso no implica aceptar acriticamente la evidencia empírica de que en nombre de la "ciencia", tal y como se ha concebido e implementado desde la modernidad, occidental, ilustrada, y desde la parte "sobredesarrollada" del mundo, se sigue dominando, excluyendo y marginando otros saberes, culturas y formas de entender la ciencia. Lo cortés no quita lo valiente.

Ni es fácil ni tiene visos de serlo en un futuro próximo, lograr una interpretación equilibrada que no estigmatice a quien habla, por pecar en una de las dos direcciones extremas, la dominadora y la presuntamente dominada (el mito de que todo lo opuesto a lo occidental es bueno *per se*).

Las dificultades estriban en el miedo a una posible interdependencia con otros por lo que se asume como ataque a nuestra propia identidad. Lamentablemente ese miedo es combustible, en innumerables casos, de conductas violentas que forman parte de la condición humana (Maalouf, 1999) y que asocian identidad con violencias.

## CONCLUSIONES ABIERTAS DE LA LÍNEA DE INVESTIGACIÓN

Para concluir, explicitaré una de las formas de articular<sup>3</sup> la conexión entre los ingredientes trabajados con el fin de que resulten útiles para el futuro desarrollo de la línea de investigación.

Ha devenido una necesidad básica que ha de ser llenada de contenidos y de satisfactores, resignificar una ética universal pacifista en su acepción no antropocéntrica. En esa resignificación trabaja la *cultura de paz* en su modalidad "*filosofía para hacer las paces*", que me permite vincular con el buen vivir interespecies. El autor de referencia (Martínez Guzmán) habla de un "localismo cosmopolita", ligado a la filosofía para hacer las paces y a un concepto dinámico de identidad. Las identidades personales y colectivas muestran: unidad en la diversidad de unos y unas, con otros y otras, como si fuera archipiélago, su conjunto de islas unidas por aquello que las separa.

Paralelamente, de nuevo con Alicia Puleo (2011, pp.428-430), en lugar de glorificar el multiculturalismo extremo que santifica cualquier práctica, sea cual sea y de la naturaleza que sea, por el simple hecho de estar basada en la tradición, hemos de apostar por el *aprendizaje intercultural*, del que nos muestra ejemplos Feyerabend:

Si cada cultura es potencialmente todas las culturas, entonces, las diferencias culturales pierden su inefabilidad y se transforman en manifestaciones especiales e intercambiables de la naturaleza humana común [...]

Pero, al poner en práctica esta nueva libertad de acción, debemos tener cuidado en no conservar viejos hábitos. Los juicios objetivos quedan a un lado. Igualmente, la protección abstracta e ideológica de las culturas. No se excluyen intervenciones

<sup>3</sup> En esta tarea de conexión soy deudor declarado de Marcela Lagarde, a quien tuve la oportunidad de escuchar el 23 junio de 2011, en su ponencia de Clausura del I Congreso Internacional Universitario "Géneros, Feminismos y Diversidades" "La ética feminista, los derechos humanos y la diversidad" en San José de Costa Rica.

drásticas, pero deben llevarse a cabo sólo después de un contacto continuado, no sólo con unos pocos “líderes”, sino con las poblaciones directamente implicadas. Una vez rechazado el objetivismo y la separación cultural y una vez puesto el énfasis en los procesos interculturales, aquellos que tengan en cuenta los problemas médicos, alimentarios y medi ambientales o problemas humanos, o específicos, de derechos de las mujeres se han de poner en marcha desde ahora y prestando atención a las opiniones de los implicados. Existen movimientos que ya funcionan de esta manera concreta y no objetiva.

(Feyerabend, 1995)

El mencionado aprendizaje intercultural nos pone ante la posibilidad de comparación profunda, crítica y autocrítica, no para llegar a conclusiones cerradas ni para elaborar clasificaciones ordinales absurdas, sino para enriquecer, en recíproca comunicación, las diferentes realidades culturales como procesos dinámicos, etnorelativistas, no etnocéntricos. Se trata de alimentar procesos de reflexividad, imprescindibles para construir un universalismo igualitario. Como señala Tzvetan Todorov: el relativismo del “todo es igual” y el maniqueísmo de “es blanco o es negro” son casi hermanos siameses y, al mismo tiempo, enemigos acérrimos, o en palabras de Celia Amorós (citada en Puleo, 2011): “hay que discutir todas las reglas de todas las tribus”. Como concluye Puleo:

Tratemos de aprender de las culturas sostenibles opuestas a nuestra civilización suicida, sin caer en la admiración beata de lo ajeno (pueblos originarios). Es fundamental también, reconocer en lo propio algo que ofrecer a los demás. Se trata de construir en conjunto una cultura ecológica de la igualdad, no de venerar las costumbres propias o de otros sólo por ser parte de una tradición cultural...

La ecología nos ha enseñado el valor de la biodiversidad. Ahora sabemos que los ecosistemas son complejos relacionales en los que todos los elementos cumplen una función y son producto de adaptaciones inmemoriales. Pero este reconocimiento no es automáticamente traducible a las relaciones humanas y a sus prácticas a través del holismo ético que compromete la herencia del liberalismo político, en lo que concierne al reconocimiento de la individualidad, tradicionalmente escatimada a las mujeres. Los valores mínimos de comparación que propongo para presidir la ayuda mutua intercultural del ecofeminismo crítico son la sostenibilidad, los derechos humanos, con especial interés a los de las mujeres por ser los más ignorados transculturalmente y el trato dado a los animales.

(Puleo, 2011, pp.428-430)

Estos analizadores nos muestran que la clave se encuentra en la fragmentación de quienes diagnosticamos y denunciemos la realidad estructuralmente violenta y de insatisfacción severa de necesidades básicas interespecies. Si la explotación nos iguala como sujetos pacientes de opresión, no podemos fragmentarnos para crear alternativas emancipadoras, antes al contrario, hemos de unirnos en la defensa de los derechos de quienes no tienen voz, sean humanos o no humanos, buscando empatías y simpatías entre los destinatarios del par explotación-dominación; y no tienen voz porque no son considerados sujetos específicos al ser invisibilizados y victimizados en la esfera local y global. Si esto ocurre en el caso de la ética feminista, o la étnica no etnicista, o la ética no clasista (defendida por animales humanos), qué no ocurrirá a la ética animalista o a la ética ambientalista (que defiende derechos no humanos) desde una peculiar aproximación no etnocéntrica.

Si transformamos poco a poco la fragmentación, nada sería el centro, emergerían múltiples centros interrelacionados entre sí, con igualdad y por propia voluntad, como nuevos sujetos que reclaman una identidad no explotada ni subordinada a condiciones socioculturales y socioeconómicas rechazables. El reto es articularse entre sí, construyendo *topías*, mundos claramente posibles, opuestos a toda forma de dominación, desigualdad, violencia, discriminación e injusticias, crisis económicas, ambientales, alimentarias, geológicas, construidas, reproducidas y por tanto, evitables. Se trata de erradicar todas las violencias ejercidas y legitimadas, toda construcción social basada en la dominación: crear, garantizar, proteger y hacer exigibles todos los derechos, interespecies, el buen vivir, la buena vida, la calidad de vida y el paradigma de desarrollo con rostro humano (Max-Neef) y no humano.

Si algo aporta la ética animalista a la línea de investigación en construcción y al aprendizaje intercultural es que trae a primer plano la magnitud del daño que la especie humana produce sobre otros seres, sobre el planeta y sobre ella misma, cuando su conducta no solo no se rige por valores como el respeto a toda forma de vida diferente, desde el punto de vista de cada subjetividad, sino que además reproduce y ensalza la lógica de la explotación como norma de su organización social.

La profundidad y grado de consolidación de esta conducta hace necesaria una respuesta radical, que afronte los problemas en su origen y que, por tanto, actúe sobre la violencia estructural institucionalizada y simbólica en la que se asienta la aceptación del tratamiento cruel a los animales. Es necesaria una profunda *paz positiva*, siguiendo la terminología de Galtung (1985), entendiendo que la paz no equivale a la ausencia del conflicto, sino que se logra mediante relaciones de colaboración que garanticen el bienestar común y la construcción de estructuras pacíficas permanentes.

Son ya muchos los autores que opinan que en esta construcción de paz, los humanos debemos incluir urgentemente a los animales no humanos. Este paso será sin duda necesario para la supervivencia moral del ser humano, pero también para su supervivencia material en el planeta y para el buen vivir, con calidad de vida, en un contexto de parentesco con la naturaleza, en sentido amplio, en la dirección trabajada desde La Cátedra de Filosofía de Paz de la Universidad Jaume I de Castellón.

La paz estructural (no la violencia estructural) se alimenta por esa *cultura para hacer las paces interespecies*, en sintonía entre la naturaleza y la cultura; se casan armónicamente con la ética animalista, ambientalista y ecofeminista. Para alcanzar verdaderamente la paz, es imprescindible eliminar las estructuras que sustentan la depredación; la sociedad contemporánea da pasos crecientes en la dirección contraria.

La realidad nos salpica con el aumento de la depredación de las sociedades humanas con relación a los animales (no humanos y humanos) y a los recursos naturales, en un proceso de falsa huida hacia adelante, que provoca la destrucción prematura e innecesaria de lo vivo, y que deteriora material y no materialmente la vida de lo que todavía permanece vivo, que no respeta ni los límites naturales ni morales. Esta aproximación ya está inventada, es la de la economía crítica, ecofeminista, aquella que no trata solamente de dinero, sino de necesidades humanas y naturales, de instituciones, trabajos de cuidado, recursos naturales, ecosistemas, la vida buena.

La paz positiva de Galtung cobra más sentido si cabe cuando se combina con el principio del *satyagraha* de otro gran pacifista, Mahatma Gandhi (2008, p.74). Etimológicamente procede de *sadagraha* y significa “firmeza por una buena causa”. Gandhi lo transformó en *satyagraha*, combinando las sinergias de los vocablos *satya* (la verdad, simboliza el amor) y *agraha* (la firmeza, simboliza la fuerza). Con esta simbiosis

denominaba Gandhi al movimiento indio de resistencia no violenta: el movimiento de la fuerza que nace de la verdad y el amor o la no-violencia, que transcendía el concepto anterior de “resistencia pasiva”. Ambos principios pacifistas son llevados a la práctica por las mujeres *Chipko*, y el ecofeminismo de Shiva y Mies, también en La India, desde finales de los años 40, quienes para proteger los bosques y la flora autóctona del Himalaya, abrazaban a los árboles con una resistencia no violenta.

Vandana Shiva y María Mies (1993) nos impulsan a un cambio radical y emancipador de valores en dirección a esa libertad, que solo puede emanar de la conciencia de las necesidades del otro y del equilibrio con la naturaleza como principio básico de la vida. Para alcanzar este cambio nos proponen sustituir la tradicional centralidad de la competitividad, la agresividad y la lucha, por la lógica de la empatía, el cuidado y la justicia. La paz estructural sería la principal beneficiada.

No podemos ni debemos conformarnos con malvivir en sociedades unidimensionales, donde quedamos inmersos en la homogeneización cultural documentada por Mattelart (1998) y en ataques y amenazas a la diversidad cultural. Las formas de pensamiento y acción, las programaciones mentales internalizadas y caracterizadas por K. Booth en su descripción del “juicio final”, han de ser deconstruidas, desterradas y sustituidas cuanto antes, aunque sea de gran dificultad lograr remover las inercias sistémicas.

En la teoría es extremadamente fácil construir escenarios ideales, pero las realidades son difícilmente removibles, materializables y estructurables. Al menos, podemos fomentar la neurodiversidad, propiciar miradas abiertas, en un momento del proceso histórico en el que se institucionalizan las miradas estrechas, reduccionistas y los esquemas cognitivos empobrecidos, desmovilizadores y alienantes. En la práctica, los animales humanos “inteligentes”

somos “tan de pequeña visión”, que se hace tan imprescindible como respirar: desaprender y desocializar para lograr, a medio plazo, cambiar esas programaciones mentales reduccionistas y excluyentes<sup>4</sup>, ampliar la diversidad cognitiva y neuronal.

Esacambiopodríaseralimentadoporla reflexividad que introduce en los esquemas cognitivos el aprendizaje intercultural y el etnorelativismo, transformando nuestros puntos de vista al modificarse nuestra visión del contexto, dejando de ser estos alienados, enajenados y cómplices por indiferencia. Finalmente, esa reflexividad debería:

- remover miedos hacia todo lo diferente (por incertidumbre, sensación de vulnerabilidad o desconocimiento);
- educar en el parentesco con todo lo vivo;
- alimentar la empatía y el aprendizaje intercultural;
- nutrir la inteligencia emocional;
- favorecer el crecimiento en habilidades sociales-comunicativas-cooperativas;
- contribuir a aprender a escuchar activamente;
- fomentar la coeducación (valores no sexistas);
- trascender la mercantilización y la competencia salvaje.

Afortunadamente, lo instituido no tiene poder suficiente para silenciar miles de aproximaciones y alternativas instituyentes, abiertas a la creatividad, y que no se detengan, porque la imaginación ha de resistirse a quedar empañada por el dogma, entendido como sistema cerrado y como única representación “correcta” del pensamiento.

<sup>4</sup>Inoculadas desde niños a través de mecanismos variados de socialización y educación.

**BIBLIOGRAFÍA**

- Feyerabend, P. (1990). Contra la infabilidad cultural, el objetivismo, el relativismo y otras quimeras. En *Revista Archipiélago*, España. N° 28.
- Galtung, J. (1990). Cultural Violence. En *Journal of Peace Research*, Noruega. Vol. 27, N° 3, pp. 291-305.
- Galtung, J. (1985). *Sobre la paz*. Barcelona: Fontamara.
- Gandhi, M. (2008). *Política de la no-violencia*. Madrid: Catarata.
- Gudynas, E. (2009). La dimensión ecológica del buen vivir: entre el fantasma de la modernidad y el desafío biocéntrico. En *Revista OBETS*, Universidad de Alicante, N° 4. pp. 49-54.
- Huanacuni, F. (2010). *Vivir Bien / Buen Vivir. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. La Paz: Prisa.
- Ibáñez, J. (1994). *El regreso del sujeto*. Madrid: Siglo XXI.
- Maalouf, A. (1999). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza.
- Martínez, V. (s.f.). Filosofía e investigación para la paz. En *Tiempo de Paz*. N° 78, pp. 77-90.
- Mattelart, A. (1998). *La mundialización de la comunicación*. Barcelona: Paidós.
- Puleo, A. (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid: Cátedra.
- Riechmann, J. (s.f.). *El socialismo sólo puede llegar en bicicleta. Ensayos sobre ecosocialistas*. Madrid: Catarata.
- Riechmann, J. (2005). *Todos los animales somos hermanos*. Madrid: Catarata.
- Sen, A. (2007). *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Madrid: Akal.
- Shiva, V. & Mies, M. (1993). *Ecofeminismo*. Barcelona: Icaria.
- Shiva, V. (1995). *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*. Madrid: Edición horas y horas.
- Tortosa, J. (2011). *Maldesarrollo y mal vivir: Pobreza y violencia a escala mundial*. Quito. Ediciones Abya-Yala. Fundación Rosa Luxemburg, 2011. En Internet <http://www.rosalux.org.ec/mediateca/documentos/209-maldesarrollo>
- Verdú, A. y García, J. (2011). La ética animalista y su contribución al desarrollo social. En *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*. N° 112. Madrid: CIP-FUHEM.
- (2011a). La gestión del poder en torno a la cuestión de los animales. Aportaciones desde las Ciencias Sociales. *Revista de Bioética y Derecho* del Observatori de Bioètica i Dret, Parc Científic de la Universitat de Barcelona. N° 23, pp. 63-72.
- VV.AA. (2008). *Razonar y actuar en defensa de los animales*. Madrid: Catarata.