



CRÓNICAS de la
BIFURCACIÓN.
Boletín del LET

número 6 - septiembre-diciembre 2023

El Laboratorio de estudios sobre empresas transnacionales (LET, <https://let.iiec.unam.mx>) forma parte del Observatorio latinoamericano de geopolítica (OLAG, <http://geopolitica.iiec.unam.mx>), tiene su sede en el Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM, y en él participamos:

Raúl Ornelas, IIEC
Ana Esther Ceceña, IIEC
Daniel Inclán, IIEC
Cristóbal Reyes, FCPYS
Josué G. Veiga, Universidad de Bielefeld
Lorena Sánchez, Instituto José Luis Mora
Paola Jiménez, Universidad Sorbonne Cité

Becarias, becarios y participantes:

Samuel Carmona
Patricia Sánchez
Fernanda Chávez

Servicio social:

Denise Midueño
Aline Dorantes
Stacey Veyna
Álvaro Heras

Diseño de la portada: Victoria Jiménez

Crónicas de la Bifurcación. Boletín del LET, año 2, número 6, septiembre-diciembre de 2023, es una publicación cuatrimestral editada por la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México, a través del Instituto de Investigaciones Económicas, Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad de la Investigación en Humanidades, Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México, Teléfono (55) 5622-7250 extensión 42470, www.iiec.unam.mx, let@iiec.unam.mx. Editor responsable: Raúl Ornelas Bernal. Certificado de reserva de derechos al uso exclusivo núm. 04-2021-011910342300-102. ISSN en trámite, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsables de la última actualización de este número: Raúl Ornelas y Daniel Inclán, Instituto de Investigaciones Económicas, Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad de la Investigación en Humanidades, Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C.P. 04510. Fecha de última modificación: 9 de septiembre de 2024.

El contenido de los artículos es responsabilidad de los autores y no refleja el punto de vista de los árbitros, del editor o de la UNAM. Se autoriza la reproducción total o parcial de los textos aquí publicados siempre y cuando se cite la fuente completa.

CONTENIDO

PRESENTACIÓN	3
BIFURCACIÓN Y COLAPSO DEL CAPITALISMO	
El antropoceno y las éticas del cuidado <i>María Grace Salamanca González</i>	6
Apuntes sobre la crítica del valor y la crisis terminal del capitalismo <i>Carlos Tornel</i>	29
No hay ninguna solución a la crisis energética <i>Sandrine Aumercier</i>	61
TESIS	
Discursos y realidades de la transición baja en carbono: reproducción, mujeres y etnicidad <i>Paola Jiménez de León</i>	79
EN SÍNTESIS	
Aproximaciones al ecofeminismo <i>Maria Fernanda Chávez Aguilar</i>	86

PRESENTACIÓN

Concluye el verano de 2024 bajo el signo de la urgencia. En el terreno ambiental, los ciclos de retroalimentación cobran fuerza y generan macroprocesos de devastación sin precedentes. Canadá ofrece evidencias de ello. Estudios recientes estiman que los mega-incendios de los bosques canadienses, durante 2023, emitieron alrededor de 640 Gigatoneladas de carbono; solo entre mayo y septiembre, los incendios arrasaron 18 millones de hectáreas, emitiendo más del doble de carbono que Japón en todo 2023. Los aumentos de las temperaturas regionales y la reducción de las precipitaciones crearon las condiciones de esta catástrofe, que, a su vez, alimenta el crecimiento de las temperaturas planetarias e implica la reducción de los sumideros de carbono, debido a la destrucción de los bosques. La dinámica de retroalimentación se acelera, nos aproximamos cada vez más a los puntos de inflexión y los efectos de cascada que pueden poner en cuestión las condiciones básicas del metabolismo planetario.

En otro ámbito y escala, los regímenes políticos profundizan dos rasgos característicos de la bifurcación sistémica: el autoritarismo y la adhesión a las ideas y políticas desarrollistas. Desde la crisis constitucional de Francia, donde el presidente se niega a ceder la conducción del gobierno a la izquierda triunfante en las elecciones, hasta la victoria de la formación ultraderechista Alternativa para Alemania en las elecciones regionales de Turingia, la consolidación del autoritarismo continúa horadando los regímenes políticos en Europa, construyendo situaciones límites que anuncian grandes conflictos sociales en torno a la migración, el racismo y el colonialismo, en esas sociedades supuestamente avanzadas.

Al otro lado del Atlántico, los llamados gobiernos progresistas de América Latina profundizan su adhesión a las políticas favorables a la acumulación de capital, abandonando casi por completo la crítica del capitalismo. En particular, en Brasil y en México se aplican estrategias económicas que favorecen a las corporaciones gigantes, locales y transnacionales, profundizando tanto la integración con los mercados globales como las relaciones coloniales. Ello implica, principalmente, aumentos de las emisiones de gases de efecto invernadero y de las temperaturas planetarias, que agravarán las catástrofes en curso.

Los ejemplos de la dislocación sistémica se multiplican, su intensidad y alcance se agravan, por lo es cada vez más necesario multiplicar las reflexiones sobre la trayectoria de la civilización capitalista. A ese esfuerzo está dedicado el presente número de nuestra revista.

En primer lugar, recibimos la contribución de María Grace Salamanca, que en clave filosófica, ofrece una apertura a las perspectivas con que esta publicación ha trabajado hasta ahora. La autora pone en cuestión los sentidos predominantes sobre la situación contemporánea, mostrando su carácter de construcciones sociales, operación que permite resituar y revalorar nuestro habitar el Antropoceno desde perspectivas éticas y morales.

El segundo texto, autoría de Carlos Tornel, presenta una interpretación de la trayectoria del capitalismo desde la perspectiva de la crítica del valor, que enfatiza el carácter autodestructivo del sistema, como resultado del predominio del trabajo abstracto. Mediante una exploración acerca de la generación del valor, el autor señala el agravamiento de los rasgos autoritarios que adoptan las sociedades contemporáneas; concluye con un conjunto de ideas que apuntan la importancia de los sujetos y las

experiencias sociales que se niegan a integrarse al capitalismo declinante, creando otras formas de vida.

En el mismo orden de ideas, publicamos la traducción de una intervención de Sandrine Aumercier, integrante de la crítica del valor, acerca de las imposibilidades de la transición energética. La autora presenta críticas a las posturas que argumentan en favor de una adaptación de la matriz energética, mostrando que el problema reside en adoptar una perspectiva energética que dicta de antemano los límites de las supuestas alternativas. En cambio, argumenta que es preciso restablecer la relación de la energía con el trabajo en el capitalismo, y emprender la reapropiación de las condiciones que hacen posible la vida en comunidad.

Paola Jiménez comparte el resumen de su tesis de maestría que aborda tres temas axiales en la trayectoria del capitalismo: patriarcado, racismo y transición energética. Desde una perspectiva ecofeminista, aborda las maneras en que habitantes de comunidades indígenas de la Península de Yucatán hicieron frente a la instalación de parques fotovoltaicos en sus territorios. La investigación destaca la respuesta diferenciada de las mujeres, quienes enfatizaron las afectaciones a la vida comunitaria y la destrucción del ambiente como razones para movilizarse.

Finalmente, la sección En síntesis, elaborada por Fernanda Chávez, está dedicada al ecofeminismo. En ella se presenta un perfil de esta corriente de pensamiento, y se destacan las estrategias de las luchas y las reflexiones de mujeres ante las formas de exterminio en curso, así como sus contribuciones a las resistencias sociales.

Invitamos a que otr@s colegas y jóvenes investigadorxs se incorporen a este espacio y a que nuestr@s lectorxs dialoguen con los textos y l@s autorxs que acá presentamos. Nuestro correo electrónico: let@iiec.unam.mx.

BIFURCACIÓN Y COLAPSO DEL CAPITALISMO

Reflexiones sobre la trayectoria del sistema capitalista, su inminente bifurcación y los escenarios de futuro que enfrentan y construyen nuestras sociedades.

El antropoceno y las éticas del cuidado

*María Grace Salamanca González**

Se ha vuelto difícil hasta respirar aquí, y ya no es metáfora. Hay incendios, sequedades crónicas, violencias, indiferencias, campañas políticas que se vuelven insultantes. Me considero optimista, elijo el gozo, la alegría y las utopías; y ahora, incluso para mí, es difícil respirar aquí. Pareciera que en el mundo instituido no hay espacio más que para lo mismo: las mismas palabras, las mismas preguntas, los mismos problemas, las mismas pedagogías de la crueldad, la misma naturalización de las violencias, el mismo reparto de la sensibilidad y de la insensibilidad. El mundo parece tomado, y no es retórica.

¿Qué hacer? ¿Por dónde transitar? ¿Con quién? Algunas veces, demasiadas para mi impaciencia, posibles aliades me incitan a “ser realista”, a “madurar” ¿Será que no se dan cuenta que ser realista es precisamente alinearse con la institución actual del sistema-mundo moderno? ¿Será que hay que ser dicotómicos y dividirnos, como proponía Albert Camus, entre los que están dispuestos a convertirse en asesinos o cómplices de

* Doctora en filosofía en el marco de una codirección entre la Universidad de Lyon y el Programa Actores Sociales de la Flora Medicinal en México. Post-doctorado en la Escuela Urbana de Lyon y Fellow del CALAS en el Laboratorio “El Antropoceno como crisis múltiple: Perspectivas Latinoamericanas”.

asesinos y los que nos vamos a resistir con todas nuestras fuerzas? ¿Será que hay que elegir entre ser reformistas o anarquistas? ¿Será que hay espacio para estas discusiones en moderno en nuestros mundos en crisis?

¿A dónde voltear, si lo que parece haber son violencias, dolores y sufrimientos por todos lados? ¿Con quién construir cuando las derechas fascistas se endurecen por todos los lados de las fronteras y los intelectuales que se autodenominan “críticos” están más interesados en defender el templo colonial (sus autores, sus interpretaciones, sus agendas) que en proponer alternativas para las diversidades?

No me malinterpreten, no es mi intención ser fatalista (ni siquiera si ya hubiéramos cruzado las puertas apocalípticas), de ninguna manera definiendo el pesimismo o la catástrofe (ni siquiera sin son verdad), y jamás, jamás, quisiera ser realista, porque eso sólo significa alinearse y adaptarse (¿someterse?) a la estructuración del sistema-mundo moderno, seguir sus mandatos. El sistema no cuenta conmigo, hace años que rompí el pacto y abandoné la modernidad como una causa perdida.

A todo esto, y ya avanzados algunos párrafos, ¿quién soy yo? ¡Qué pregunta! Pues les cuento un poco de quién he sido, de quién estoy siendo. Me llamo María Grace, soy mujer cis, percibida como blanca en la mayoría de los contextos, tengo un doctorado en filosofía, soy madre, soy neurodiversa, solo cuento con mi fuerza de trabajo y también práctico estéticas decoloniales en forma teatral. Mi lugar de trabajo elegido es el registro imaginario, trabajo todos los días para imaginar otras formas de habitar-nos, de habitar nuestros cuerpos, nuestras relaciones y nuestros espacios. El sentido de mi práctica estética-existencial-profesional-intelectual es la creación de alternativas frente a una modernidad-colonialidad que se publicita como la única opción. Las diversidades son importantes para mí, no como un capricho caritativo, sino porque me

empapan el cuerpo, en mi día a día, porque encarno algunas. En ese sentido, el fundamento ético de mi hacer es la protección de las diversidades.

Ahora que me he presentado, quizá es más clara mi posición en la conversación sobre las crisis: no me interesa sostener un sistema que me desprecia. Y aunque no quiero contribuir a la desesperanza, los párrafos con los que inicié este ensayo constituyen mi diagnóstico de la situación, desde mi particular lugar de enunciación, desde mis experiencias. Para decirlo de manera clara: las crisis de habitabilidad, ecosociales, son graves y no son retóricas.

Reconociendo la importancia y la realidad de los males, me parece que mantener la retórica moderna sobre ellas (¿quién es el responsable?, incluyamos dos o tres palabras a una lista de derechos retóricos, incluyamos un nuevo concepto como “deuda ambiental” o “huella de carbono”, porque la lógica capitalista es la única forma de justicia que podemos imaginar) simplemente nos hace perder tiempo y energía vital, creatividad que es urgente invertir en otros proyectos, en otras sensibilidades, en otras imaginaciones que permitan otras formas de vivir (Galindo, 2022). Dicho de otra forma, sitúo mis palabras en un optimismo estratégico:

Comprendo y comparto hasta cierto punto las visiones pesimistas a propósito de nuestra especie que podría ser la peor. Pero hago otra elección epistémica, inscribo mi reflexión en un optimismo estratégico (¿un optimismo performativo?) Poner atención al otro es en efecto el único movimiento psíquico que permite conjurar la violencia (Molinier, 2018: 10).

Sin negar la realidad del mal, de los males, que se realizan en diferentes registros de nuestros mundos compartidos, me concentraré en las fragilidades del bien. No desde una ingenuidad ciega, sino como una elección política, porque como dice María Galindo (2022) estamos inventando maneras de vivarnos la vida o de lanzarnos a la

muerte al mismo tiempo; y para nosotras, nuestros modos elegidos conjugan la resistencia y el dolor con: las ollas comunes, la ternura, la danza, los gozos, aunque sean pequeños y haya que defenderlos.

Con el objetivo de proponer alternativas a la modernidad-colonialidad que ha generado y mantenido las crisis que amenazan la habitabilidad del planeta, dividiré este ensayo en tres partes: primero, describiré el registro imaginario de las crisis; en un segundo momento, exploraré su dimensión moral; para finalmente proponer en qué sentido las éticas y estéticas del cuidado pueden ser una alternativa frente al antropoceno.

La dimensión imaginaria de las crisis

¿A qué refiere la dimensión imaginaria de las crisis? Para decirlo brevemente refiere a la dimensión imaginaria de las vidas humanas, a lo que Cornelius Castoriadis (1989) denominó “la institución imaginaria de la sociedad”, es decir, a la aceptación de que los mundos que habitamos están recubiertos por los sentidos que les damos, y dichos sentidos han sido creados y aceptados (o impuestos) en la historia (en tiempos históricos precisos), y por la historia (a través de procesos históricos concretos).

En el registro individual, el carácter imaginario de la vida significa que no hay una manera “natural”, única y unívoca de ser humanos. No todas, todos y todes estamos buscando maximizar el beneficio individual, no todas, todos y todes siempre estamos deseando más; no somos ni egoístas, ni altruistas, por naturaleza. La condición humana no dicta nada, ni existe más que hipotéticamente. Esta afirmación es prácticamente un consenso en la antropología filosófica, al menos desde la segunda mitad del siglo XX, y ha sido fundamentada por diversos autores de diversas formas.

El carácter imaginario de la vida humana es entonces el conjunto de sentidos que se van instituyendo y realizando sobre qué significa ser humanas: qué, cómo y dónde

se come; si ser inteligentes equivale a ser egoístas; si los valores debieran ser transitivos para ser considerados como lógicos y racionales; si hay tal cosa como “el mundo natural”; y si el propósito de la especie es llegar a ser “dueños y amos de la naturaleza”, porque todo lo que hay en el planeta es de quien lo tome primero.

Para no ser completamente pesimistas, podríamos hacer el recuento de otras imaginaciones posibles para lo humano:¹ el Ubuntu, por ejemplo, el aceptar la condición relacional de las vidas en la tierra y el aceptar que soy porque tú eres; el buen vivir como ideal de vida colectiva en el que no se separa “lo natural” de “lo humano”, valorar la justeza de las decisiones (su adaptación a las circunstancias), entre otras.

En el ámbito colectivo significa que hay ciertas creencias sobre los estados, las instituciones, las relaciones sociales, los derechos, los intercambios, etc., que han sido imaginados, propuestos e instituidos en la historia y que no tienen nada de natural, ni de racional, ni de lógico. Son creaciones que han sido aceptadas y puestas en práctica.

Permítanme la deformación de filósofa sólo por motivos ético-políticos, si bien es cierto que la imaginación, la creación y la institución de sentidos sociales está siempre realizada en cuerpos racializados, con pertenencia étnica, con clase social, nacionalidad y geografía, que hacen que no todas, todos y todes podamos imaginar e instituir mundos, quiero sostener que es teóricamente posible. Quiero defender la agencia, quiero defender la creatividad. Esta es otra cara de mi optimismo estratégico, quiero defender cuándo sí, por dónde sí, cómo sí; aunque soy consciente de todos los “no”.

Así, nuestros mundos compartidos, y sus crisis, están sostenidos en ideas-mundo que, aunque son la institución actual de las sociedades, han sido creadas e instituidas.

¹ En este momento me sitúo en el registro de la antropología filosófica, sosteniendo que el contenido de lo que significa ser humano o humana en la tierra, es imaginado e instituido. Por supuesto que las imaginaciones serán siempre concretas, situadas y con contenidos particulares.

En ese sentido, hay en las crisis actuales una dimensión imaginaria que remite a maneras proyectadas e instituidas de vivir la vida, de habitar el planeta.

Dichas ideas-mundo, naturalizadas, han sido creadas y enunciadas por un tipo particular de seres humanos, y promueven sus preferencias como modelo para toda la humanidad. Para concretizar esta afirmación podemos mencionar que la institución actual del modelo de lo humano promueve (¿impone?) ideas-mundo de progreso, orden, racionalidad y desarrollo. A gran escala podríamos caracterizar ese sistema-mundo imaginario como moderno, colonial, capitalista y patriarcal (Quijano y Velarde, 1991; Quijano, 1992; Restrepo y Rojas, 2010), y a escala individual podríamos decir que promueve el deseo del *modo de vida imperial* (Brand y Wissen, 2021).

En su curso público de 2020 para la Escuela urbana de Lyon intitulado “¿El antropoceno será urbanoceno? O cómo la urbanización generalizada ha trastocado el sistema planetario”,² el geógrafo francés Michel Lussault describe algunas de las significaciones imaginarias impuestas por la modernidad-colonialidad que se aceptan como naturales, y que además se consideran como la condición indispensable para las alternativas a las crisis. Dichas significaciones son:

- La individuación: el hecho de considerar las realidades como independientes, negando las interdependencias que sostienen las vidas y las dinámicas terrestres.
- La ilimitación: aceptada como condición del planeta y como condición humana; es decir, que se considera que el planeta y sus “recursos” no tienen límite; se considera que cualquier deseo humano es legítimo y debe ser satisfecho por medio de una producción infinita, que hay una equivalencia entre deseo y necesidad.

² Véase <https://medium.com/anthropocene2050/anthropoc%C3%A8ne-serait-il-un-urbanoc%C3%A8ne-a73d2e0d757>.

- La movilidad: se proyecta que todo debe ser transportable, sobre todo las mercancías (sabiendo que en este sistema todo debe ser potencialmente mercancía), todo debe poder llegar a cualquier sitio.
- La conectividad: como la idea de que nada ni nadie debe estar aislado del sistema, todo nodo debe estar disponible para ser integrado por el sistema-mundo.
- La digitalización: entendida como la disposición a la desmaterialización de las acciones, relaciones.
- La normatividad y normalización: entendidas como la disposición a la regulación de las personas y sus relaciones por medio de reglas; además, la normalización implica su interiorización, la estandarización de los cuerpos, de las personas y de las interacciones colectivas.

La hipótesis del proyecto de investigación de la Escuela urbana de Lyon (2017-2023),³ propuso que fue la urbanización generalizada del planeta el vector que disparó la Gran Aceleración, ya que ha forzado las dinámicas bioquímicas del planeta y que pone en riesgo su habitabilidad. Esta hipótesis fue trabajada de manera transdisciplinar, no sólo en el marco del mundo académico, sino también artístico, ciudadano, entre muchos otros proyectos.

Con el propósito de clarificar la hipótesis de este grupo de investigación, del que soy parte, digamos que la urbanización, comprendida como institución imaginaria de una manera de habitar el planeta, ha producido un sistema urbano cuyas características se expresan a niveles infralocales, locales, territoriales y globales.

Para Michel Lussault (2007) “lo urbano” no es lo contrario de lo rural, ni lo contrario al campo, por “urbano” no estamos designando un tipo de paisaje, ni un cierto

³ Véase <https://medium.com/anthropocene2050>.

uso del cemento. Cuando decimos “urbano” no estamos refiriéndonos a las ciudades, ni a tipos de casas, tampoco estamos haciendo referencia a criterios demográficos. La urbanización es una manera de ser en el mundo, más radicalmente, es una forma de hacer mundo. La urbanización es la fabricación, tanto simbólica como material, de un tipo espacio (y forma) de vida. La urbanización es la institución de una manera de habitar el globo (Lussault, 2007).

El sistema urbano, desde la hipótesis de Lussault (2020), se caracteriza por ser *atractivo*, de forma que se han creado megaciudades que (se) sostienen (en) ideas muy particulares de “desarrollo”. El sistema urbano es también *difusivo*, a la vez que atrae genera una periferalización (*urban sprawl*) con criterios raciales y de clase, bajo el argumento de “optimizar espacios”. El sistema urbano es *emisor*, de personas, contaminantes, materiales, mercancías, desechos, datos, microorganismos, etc. Finalmente, el sistema urbano es extractivo, trata a toda persona, objeto e información como si fuera una mina, y en ese sentido, todo se vuelve potencialmente comercializable.

Siguiendo esta hipótesis, desde mi perspectiva, las crisis han sido producidas por ciertas ideas-mundo que imponen maneras de habitar el planeta, de plantear los problemas e incluso plantean los requisitos que deben cumplir las ideas y las prácticas para ser consideradas como alternativas “viables”. No proponer alternativas ilimitadas, conectadas, digitales, individuales, normadas y normalizadas simplemente es “no ser realista”, porque ser moderno-colonial es la característica de entrada a la discusión.

En ese sentido, las crisis esconden proyectos de mundo (Salamanca González, 2023). Proyectos imaginarios de mundo. La dimensión imaginaria de las crisis remite a los imaginarios disponibles para hacer la vida.

La dimensión moral de las crisis

Una de las palabras que más problemas y malentendidos me ha traído en mi vida profesional ha sido la “moral”. Algunas ocasiones, cuando no hay deseo ni necesidad de escucharme, utilizarla me ha llevado a ser violentada. En otras ocasiones, cuando hay deseos de escucharme, me han sugerido que mejor utilice el término más neutral y aséptico de “ética”.

La ética y la moral son dos de las cuestiones que más me importan en el mundo, y a las que he dedicado parte de mi tiempo. Estrictamente hablando (dentro de los muros de la modernidad eso quiere decir etimológicamente), la ética y la moral refieren a la misma cosa: a los valores, las costumbres, los hábitos que nos permiten elegir (y que justifican tales preferencias). *Ética* es el vocablo griego y *moral* el latino.

Por supuesto que, como toda creación imaginaria humana, las teorías éticas y morales han sido producidas en la historia, por personas concretas y situadas, con intereses y creencias muy particulares. Primero que nada, no hay un universalismo en el 2024 que dicte que *moral* es igual a *moralizante*, mientras que ético sería algo así como bueno, correcto o profesional. Para precisar la elección de la perspectiva moral para este texto, voy a hacer un poco de historia de la filosofía.

Históricamente, las teorías morales han estado sostenidas por racionalismos, es decir, por la creencia de que hay una serie de valores revelados, o inscritos en nuestros genes, o en algún otro sitio. El punto de las teorías racionalistas de la moral es defender que todas, todos y todes preferimos lo mismo y que esa escala de valor de alguna manera es natural, está inscrita en la condición humana.

Aunque las éticas hegemónicas también tienden a ser universalistas ¡y normativas! Ellas tienen mejor fama, puesto que usualmente fundamentan su escala de valor

en la racionalidad hegemónica. Entonces, sus preferencias y valores quizá no sean los únicos, pero son *los lógicos, los normales, los racionales*.

La comprensión que sostengo de estos conceptos es otra. Desde mi perspectiva (compartida por muchas personas que se dedican a la ética), la ética refiere a la disciplina filosófica que estudia las tomas de decisiones y los valores que se ejercen efectivamente en la vida social, independientemente de dónde fundamente su preferencia el sujeto (en la naturaleza, en divinidades, en la historia, en la cultura...). Mientras que la moral refiere a los valores que efectivamente están siendo vividos y practicados en el caso por caso; la moral no es un asunto de justificaciones sino de acciones, de valores ejercidos, de valoraciones en acto. Con estas definiciones podemos decir que en algún sentido la ética podría analizar las morales.

Es en este sentido que elijo el registro moral para la discusión sobre las crisis de habitabilidad, porque no tengo ninguna esperanza en que razones que se proclaman como neutrales u objetivas vayan a cambiar las conductas individuales, o las políticas climáticas, que han tenido disponibles los conocimientos científicos desde hace décadas sin que eso impacte su *business as usual*.

El problema moral del antropoceno nace de aceptar que los conocimientos de las ciencias modernas no son suficientes para modelar las conductas humanas. Mi hipótesis es que no tenemos necesidad de una nueva ética, es decir, de nuevas razones argumentadas, distanciadas, objetivas y universales para hacer que las crisis se detengan. Mi hipótesis es que, si reconocemos la urgencia de las problemáticas, necesitamos valoraciones practicables, moralidades en acto que valoren las vidas en el planeta. En otras palabras, el desafío moral del antropoceno es ¿cómo hacer para que la vida del otro tenga valor para mí si soy educada para creer que ser inteligente –y racional– equivale a no ver más allá de mis narices? (Salamanca González, 2023).

La condición humana no dicta nada, porque no hay nada ni en los genes, ni en nuestras conexiones neuronales, que nos impida matar, violar o ser la especie genocida que hemos sido en la historia, lo cual también implica que no estamos destinados al mal, o no más que al bien. La vida humana es moral porque, en el fondo, se elige. La vida humana es moral porque ninguna decisión se toma sola, porque estamos invitados (¿obligados? ¿llamados?) a explicarnos, a justificarnos; ninguna decisión es “normal”, “lógica” u “evidente” (Salamanca González, 2023).

La necesidad de justificar las preferencias y las elecciones no es un problema simplemente individual, la moral no es un asunto de buenas conciencias, buenos modales o de alguna superioridad, sino que es una consecuencia de la condición humana indeterminada, del hecho que no tengamos garantías para nuestras elecciones, del hecho que siempre podemos equivocarnos. Estas afirmaciones son también ciertas para las colectividades, es decir, que la vida sociopolítica también tiene un registro moral, una escala de valores que no es natural, sino elegida e instituida.

Desafortunadamente, en el sistema-mundo moderno, la dimensión moral ha quedado excluida de la política; uno de los límites morales más claros, vigentes en nuestras sociedades, es la pretendida a-moralidad de la política. Joan Tronto (1993) explica claramente cómo la modernidad relegó a la ética y la moral a la esfera privada e individual. Al relegar la ética y la moral a la esfera privada, las sociedades se eximen de la necesidad de justificar sus elecciones, sus políticas y también sus omisiones.

El primer punto de vista político es que, en la medida en que los principios morales nos explican cómo debemos tratar moralmente a los demás, tales principios pueden ser irrelevantes, y son al menos subsidiarios, para las preocupaciones centrales de la política, que involucran la lucha por el poder y el control de los recursos, el territorio, etc. [...] En esta situación, pueden surgir cuestiones éticas,

pero sólo surgirán cuando se hayan resuelto las disputas por el poder, o cuando haya una ventaja estratégica que obtener aparentando ser moral (Tronto, 1993: 8 [traducción propia]).

Desde la perspectiva de las éticas del cuidado, el cuidado podría entenderse como la respuesta a una necesidad que ha sido detectada. En ese sentido, la estrategia más cómoda para no hacerse cargo de algún asunto es simplemente no percibirlo, excluirlo del campo de atención y pertinencia. La moral ha sido excluida del campo de lo público, de lo social. La exclusión de la vida moral es tan bien aceptada que nadie tiene que justificarlo, hablar de moral simplemente está consensualmente mal, aunque nadie sepa muy bien por qué.

De modo que, como los valores que de hecho usamos en las decisiones concretas están excluidos de las discusiones, nadie tiene que justificar sus preferencias, ni siquiera si éstas se ejercen en los cuerpos ajenos, o si las decisiones son públicas. Resulta más pertinente, para mantener el estado de las cosas, fingir un falso acuerdo moral, desde el que se sostenga que todas, todos y todes sabemos y compartimos claramente lo que está bien y lo que está mal. En otras palabras, sostener que las decisiones se toman solas (Salamanca González, 2019).

Es decir, que la primera estrategia para no hacerse cargo de los problemas morales o éticos es tan simple como ignorarlos al considerarlos inexistentes, o relegándolos como privados. Hablar de moral pública, o social, es ser ingenua, utopista, no realista, fuera de los asuntos verdaderamente “urgentes”, verdaderamente “serios” o verdaderamente “importantes”. [...] Cuando digo que el antropoceno es un problema moral quiero decir que no hay nada de lógico ni de racional en el deseo de convertirse en amo, dominar o robar. El modelo del

hombre moderno no es el único modelo de la condición humana. Nuestra condición humana no nos hace tender naturalmente al egoísmo, ni a la lucha por el reconocimiento, ni tampoco nos lleva a buscar el beneficio máximo individual. Postulo que el antropoceno es un problema moral porque quiero hacer responsables a los modernos de su definición misma de humanidad. Y tienen que justificarse (Salamanca González, 2023, pp. 50 y 52 [traducción propia]).

En esta cita vinculo la dimensión imaginaria con la dimensión moral: hay una serie de ideas-mundo instituidas y naturalizadas en el mundo que producen ciertas consecuencias, y como no son naturales sino imaginadas y elegidas, hace falta que los que las crearon, las instituyeron y las reproducen, las justifiquen.

Al vincular la dimensión imaginaria a la dimensión moral desnaturalizamos la institución del sistema-mundo, y además exigimos justificaciones: ¿Por qué se ha elegido el orden de valores 1) capital, 2) vida humana, 3) planeta? ¿No habría que reestablecer su orden lógico? ¿Por qué las opciones para las transiciones energéticas tienen que ser escalables? ¿Por qué el consumo sólo puede tender a aumentar? ¿Por qué todo deseo se interpreta como necesidad que justifica la producción ilimitada? ¿Por qué el decrecimiento es irracional? ¿Por qué las políticas tendrían que ser internacionales y reposan en la figura de estados moderno-coloniales? Quienes postulan estas ideas no sólo tienen que argumentarlas, sino que tienen que darnos cuenta de los valores que están usando y de la manera en que los jerarquizan, aceptando que ningún valor es natural, ni universalmente “racional”. No hay un presunto acuerdo moral planetario que exima a nadie de tener que dar cuenta de sus preferencias, que no tienen más fundamento que la creación e institución imaginaria.

Las éticas y estéticas del cuidado como alternativas

Si nos situamos en el registro imaginario-moral de las crisis, una veta posible para explorar alternativas sería la de la imaginación a partir de otros modelos antropológicos, otras experiencias de vida, con otros valores, que lleven hacia otros proyectos históricos.

Las éticas del cuidado son una alternativa, ya que niegan que la condición humana sea moldeada a partir de las experiencias de *Terminator* (Molinier, 2013); es decir, que la presunta autonomía, independencia, individualidad, “cada quien que se rasque con sus uñas”, simplemente no dan cuenta de las experiencias vitales de la mayoría de las personas en el planeta. La antropología del cuidado comienza por caracterizar la condición humana como indeterminada y vulnerable (Tronto, 1993; Held, 2006).

La condición humana se entiende como vulnerable ya que la vida humana no se sostiene por sí misma, asumir la vida humana como dada es ignorar que los humanos nacemos sin saber movernos, comer, hablar, etc. Los humanos para mantenernos en vida necesitamos que otros (que muchas veces son otras) se hagan cargo de nosotros. La individualidad no es el punto de partida de lo humano.

Las antropologías y éticas hegemónicas parten de un modelo de humano que es adulto, hombre, blanco, habitando el Norte Global y con muchos otros supuestos. Se considera que la autonomía es la condición humana salvo en la niñez y la vejez, con algunas “caídas” por enfermedad. Uno de los primeros resultados de las éticas del cuidado ha sido mostrar en qué sentido, incluso los más independientes de entre nosotros, los más adultos, los más hombres y los más ricos dependen de complejas redes de cuidado para poder vivir (Tronto, 1993): requieren quien cocine sus comidas, quien mantenga habitables sus casas, quien se asegure que el agua llegue a ellos, quien les venda o regale los servicios que deseen o necesiten.

Se parte entonces desde una antropología caracterizada por la vulnerabilidad, como la disposición a ser afectadas por los otros. La condición humana es vulnerable en tres sentidos: porque somos mortales, porque no tenemos sentidos garantizados para elegir en la vida, y finalmente, porque dada la indeterminación humana la vida se lanza hacia el dominio sociocultural; lo cual aunque nos abre la posibilidad para que los otros nos enseñen a hacer la vida, también abre la puerta a las violencias sociales (Salamanca González, 2021). La vulnerabilidad es la condición humana, si bien es cierto que nos hace susceptibles a daños, también nos hace susceptibles a cariños, ternuras y a la creación. Dado que no tenemos respuestas prefabricadas para hacer la vida, nos toca crearlas (Castoriadis, 1999).

Las éticas del cuidado se construyeron frente a las éticas de la justicia, particularmente poniendo en duda el modelo de humano adulto, independiente y autónomo que las últimas postulan como punto de partida para caracterizar la condición humana. La particularidad de las éticas del cuidado, según su fundadora Carol Gilligan (1982) es el valor que se le asigna a la sensibilidad, al reconocimiento y respuesta a las necesidades de los otros, además del valor de la sensación de ser responsable del bienestar de los otros. En este sentido, los juicios morales se validan por el ajuste a las circunstancias, se valorarán las relaciones y las interdependencias. Las éticas del cuidado abandonan la búsqueda de la justicia para buscar la justeza de las decisiones.

El reto de las éticas del cuidado es epistemológico deviniendo político: pretenden poner de relieve el vínculo entre nuestra falta de atención a las realidades desatendidas y la falta de teorización (o, más directamente, el rechazo de la teorización) de estas realidades sociales “invisibilizadas”. Se trata de invertir una tendencia de la filosofía y de intentar no de descubrir lo invisible, sino de

ver lo visible (Laugier citado por Molinier, Laugier y Paperman, 2009: 166 [traducción propia]).

Las éticas del cuidado son éticas de lo ordinario, de quién cocina, quién barre, quién limpia los baños y lava las sábanas. No se trata de hacer una teoría moral de lo que debería contar en las vidas humanas, sino de lo que de hecho cuenta para las personas concretas. Desde luego, como lo indica Sandra Laugier en esta cita, una vez que estudiamos la condición humana como vulnerable llegamos a la pregunta política de por qué, cómo, desde qué valores se ha considerado que las acciones cotidianas y reales que sostienen las vidas humanas son insignificantes para la vida política, son asuntos privados que se resuelven desde premisas patriarcales, que interpretan las acciones para el sostenimiento de las vidas como amor materno, y en ese sentido, se puede explotar a las mujeres para que sigan manteniendo en la invisibilidad las vidas humanas.

En este sentido, las éticas del cuidado pueden ser consideradas como teorías críticas que denuncian los procesos a través de los cuales se ha instituido en nuestras sociedades la marginalización de la atención a los problemas de los más vulnerables; además de cómo se ha construido el no-reconocimiento de las personas e instituciones que se dedican a cuidar (Brugère, 2011).

Desde esta perspectiva, el concepto de cuidado tiene una doble connotación, es a la vez una disposición y una práctica (Held, 2006). Es una disposición emocional, una sensibilidad a poner atención a las necesidades de las demás, es el sentido detrás de la frase “hacer algo con cuidado” o “ser cuidadosa”. En estas frases, el cuidado remite a una cualidad, a una forma sensible de hacer. El segundo sentido del concepto es la práctica del cuidado remite al trabajo de cuidado, es decir, las acciones concretas por medio de las que respondemos a las necesidades que hemos detectado. Para las

éticas del cuidado, éste es también un valor moral, un horizonte de deseo: queremos personas más cuidadosas, prácticas cuidadosas.

Las éticas del cuidado pueden ser una alternativa frente a la dimensión moral de las crisis porque presentan alternativas a la antropología de *Terminator* y a las valoraciones morales que de ella se desprenden. Pueden ser una alternativa porque ponen en el centro de la valoración moral la sostenibilidad de las vidas en el planeta. Pueden ser una alternativa porque nunca han sido antropocéntricas, el cuidado nunca ha sido antropocéntrico, se cuidan los objetos, los paisajes, las plantas, los animales...

Las éticas del cuidado pueden ser una alternativa porque parten del caso por caso, de lo que cuenta para las y los agentes morales. No son éticas normativas, heterónomas y jerárquicas. Realizan otras voces morales, son una veta por explorar para otros proyectos de sociedades y de mundos.

Las estéticas del cuidado son una práctica sensible y un concepto que propuse en 2021 en mi tesis doctoral (Salamanca González, 2021). He tenido la suerte de poder seguir trabajando tanto la práctica como la teorización de esta propuesta en varios contextos (con activistas, artistas, académicos, sociedad civil organizada, niñeces...) alrededor de varias preocupaciones, entre ellas las crisis de habitabilidad. La premisa fundamental que las sostiene es una consecuencia de las éticas del cuidado: si es cierto que la vida moral y el cuidado se fundan en una disposición sensible a percibir las alteridades, y esto se acompaña de la indeterminación humana y de la necesidad de respuestas socioculturales para hacer la vida, esto quiere decir que la sensibilidad o insensibilidad moral también es moldeada culturalmente (Salamanca González, 2021).

Cabe desatacar que tanto las éticas como las estéticas del cuidado son propuestas humanas que parten de las corporalidades y singularidades de cada cual. En ese sentido, las sensibilidades e insensibilidades a las que hago referencia son corporales y

moldeadas por las culturas. Al insistir en lo moldeables quiero enfatizar que es posible modificar los repartos de las sensibilidades. Dicho esto, no quiere decir que no se pueda percibir o valorar lo no-humano o lo más-que-humano, sólo quiero marcar los límites de la moral y de nuestra responsabilidad.

La ética y esta estética se sitúan en registros humanos, ahí están sus límites y sus potencias. En otras palabras, podría parecer que la ética y la estética son antropocéntricas, y en algún sentido lo son. El sujeto moral y responsable es el *anthropos*, y ese *anthropos* puede valorar algo más allá de sí mismo, puede valorar los polos, la biodiversidad, etc. Pero esas valoraciones tienen que hacerlas efectivas en su vida humana. Es decir, que la ética y la estética no responden a todos los registros de las crisis ecosociales. Están situadas, y en ese sentido, es posible desvalorizar el planeta, las vidas no humanas, e incluso las vidas humanas

Volviendo a las estéticas del cuidado, si las sensibilidades e insensibilidades que permiten o imposibilitan el cuidado son aprendidas, se vuelve interesante descifrar las estructuraciones que permiten el cuidado, o las que lo dificultan. Por otro lado, si es verdad que las sensibilidades son moldeadas culturalmente, es interesante y pertinente explorar si es posible intervenir en ellas por medio de prácticas estéticas para incidir en las distribuciones de la atención y del cuidado (Salamanca González, 2023).

Frente la pregunta ética de cómo posicionarse frente a las crisis ecosociales, he propuesto las estéticas del cuidado; lo que significa promover una concepción renovada de la razón práctica, y por lo tanto de la responsabilidad. La concepción de la responsabilidad, desde las estéticas del cuidado, implica reconocer la importancia de la imaginación moral, de la anticipación y proyección de nuestras acciones y decisiones, tanto a nivel existencial, como a nivel colectivo (Pierron, 2016). Quizá la primera

pista para realizar esta responsabilidad renovada sea darles tiempo y estructurar espacios para la experimentación y elaboración colectiva de nuestras acciones y decisiones.

Una estética del cuidado es la apuesta por el desarrollo de nuestras sensibilidades para el sostenimiento de las vidas, son sensibilidades y sensibilizaciones que instalan el cuidado como horizonte moral para la práctica estética. Es decir, que las estéticas del cuidado se construyen sobre la importancia de la sensibilidad y las emociones para la vida moral. Más precisamente se construyen sobre la dimensión “pática” [del *patos* griego] de los encuentros, es decir, la dimensión de lo que me sucede al entrar en contacto con lo otro en el campo de proximidad (Molinier, 2013). En ese sentido, las estéticas del cuidado no se detienen en el reconocimiento de la importancia de la dimensión afectiva para la vida moral, sino que se promueven formas sensibles que tiendan a percibir las alteridades, percibir las necesidades y responder a ellas. Además, señalar el cuidado como valor moral significa que no es suficiente para nosotras con dar de comer, limpiar, barrer, sino que preferimos cuando las acciones se hacen de forma cuidadosa, porque sabemos que el cuidado puede realizarse de manera violenta. Quizá valga la pena preguntarnos cómo se estructurarían las sociedades para percibir a les otros, para responderles sin que dicha respuesta siga la lógica capitalista, patriarcal, de explotación y subalternización que caracteriza muchos de los trabajos de cuidado (Salamanca González, 2021).

Estas prácticas se construyen desde el reconocimiento de las vulnerabilidades que encarnamos, en el reconocimiento de que la vida moral es compleja porque está cargada de afectos. El objetivo elegido de esta teoría-práctica es la co-construcción de sensibilidades orientadas a la vida, a las atenciones y desatenciones que tenemos inscritas en nuestros cuerpos, hacia relaciones con las alteridades y las comunidades, hacia las formas plurales del compartir.

En esta apuesta por la vida, hay una apuesta, que puede resonar con las exigencias de algunas naciones preexistentes de Nuestramérica (Salamanca González, 2023), pero quizá sea momento de precisar que ninguna ética, ni estética, puede llevarnos a elegir la vida. Es posible elegir la muerte, pero quizá hay que comenzar a nombrarlo de esta manera:

En qué horno se puede cocinar esa complejidad que es una complejidad imprescindible, que no estamos ya dispuestxs a poner en discusión. O hacemos una política anticapitalista o aceptamos la muerte; o hacemos una política despatriarcalizadora o aceptamos la muerte; o hacemos una política animalista-ecologista o aceptamos la muerte, y así sucesivamente (Galindo, 2022: 100).

Las estéticas del cuidado implican el desmantelamiento de la matriz colonial que ha impuesto el reparto de lo sensible, desmantelar las colonialidades del sentir. Las estéticas del cuidado son la actualización de la imaginación compartida, de la creación colectiva entre-voces (Corona Berkin, 2020), son una apuesta por la ternura, para la re-existencia de formas de afectividad subalternizadas.

En la mayoría de las ocasiones, la práctica de las estéticas del cuidado se realiza en forma de talleres. Las sesiones se dividen en tres momentos: primero, juegos corporales que construyo alrededor de alguna de las ideas de las éticas del cuidado; después, un momento de improvisación de historias alrededor de la temática a abordar que serán presentarán al grupo; finalmente, un momento de elaboración colectiva de los sentipensares que nos acompañaron a lo largo del taller.

Los cuatro pilares que sostienen, tanto filosóficamente como estéticamente, las estéticas del cuidado son:

1. La no neutralidad de nuestros gestos, de nuestras acciones, de nuestras omisiones.

2. La opacidad de nuestra comunicación (Glissant, 1990), el hecho de que no podemos apropiarnos del otro, no podemos saber “a ciencia cierta” lo que sus gestos, acciones, palabras u omisiones significan para ella. La comunicación se da sobre un fondo de opacidad; opacidad que tenemos también frente a nosotras mismas.
3. La apropiación de las capacidades expresivas de las personas participantes a través del juego y de las corporalidades, desde el gozo compartido.
4. La redistribución de la atención y la desatención, jugando colectivamente y dialogando para decidir a qué dar atención y cuidado y a qué y a quiénes dejar de darlo.

Una de las victorias del sistema-mundo es la creencia compartida de que el mundo es “como es”, que el sistema-mundo es la única realidad posible o, peor, el mejor de los mundos posibles; de manera que se autoproclama como la condición de posibilidad para la realidad, la vida e incluso los cambios imaginables. Sabemos que es insostenible soñar en moderno. No hay planeta que pueda sostener el modo de vida imperial para todos, simplemente no hay los “recursos naturales” que eso implicaría, sin considerar los problemas de contaminación, y demás dinámicas involucradas.

Es en ese registro que las estéticas del cuidado pueden ayudar, por su tendencia a imaginar nuevas formas, nuevas relaciones, a más voces, siempre relacionamente. Las estéticas no van a cambiar el mundo, pero quizá puedan acompañar las vidas, las creaciones de sentido para las vidas, acompañar los sentidos que sostienen nuestros gestos, acciones, resistencias, silencios y pasividades (Salamanca González, 2023).

Así, mi propuesta es una mezcla de pesimismo y optimismo. Un optimismo estratégico que mantenga la esperanza en las creaciones e imaginaciones posibles: la apuesta por las diversidades que sostienen las vidas. De la mano de un pesimismo para contrabalancear los optimismos excesivos que creen que van a “resolver” las

crisis a golpe de normativas y prescripciones, un pesimismo que cuestione el reduccionismo excesivo sobre los datos que se asumen como suficientes para modelar y “resolver” las crisis (Salamanca González, 2023).

Un pesimismo necesario que nos haga reconocer que las crisis están aquí, que somos esos humanos “del antropoceno” más lejos o más cerca del modelo *Terminator*; que nos empuje al reconocimiento de que las sensibilidades erosionadas por la modernidad-colonialidad existen de todos los lados de las fronteras (Glissant, 1990).

Para terminar más en mi estilo, quisiera repetirme, que, si bien el mundo parece tomado, si las alternativas –ahí incluidas mis estéticas– son minúsculas, frágiles, inestables, y todo lo que se les pueda reprochar, el sistema-mundo es solo la institución de algunas ideas-mundo, es decir que la modernidad-colonialidad es también sólo una opción. No la única opción.

Bibliografía

- Brand, Ulrich y Markus Wissen (2021), *The Imperial Mode of Living. Everyday Life and The Ecological Crisis of Capitalism*, Londres, Verso.
- Brugère, Fabienne (2011), *L'éthique du « care »* (Troisième), París, Presses Universitaires de France.
- Castoriadis, Cornelius (1989), *La institución imaginaria de la sociedad. El imaginario social y la institución*, Barcelona, Tusquets.
- Castoriadis, Cornelius (1999), *Les carrefours du labyrinthe: Domaines de l'homme*, París, Seuil.
- Corona Berkin, Sarah (2020), *Producción Horizontal del Conocimiento*, Guadalajara, CALAS-Maria Sibylla Merian Center-Bielefeld University Press.
- Galindo, María (2022), *Feminismo Bastardo*, Ciudad de México, Canal Press-Editorial Mantis.
- Gilligan, Carol (1982), *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, MAS, Harvard University Press.

- Glissant, Édouard (1990), *Poétique de la Relation*, París, Gallimard.
- Held, Virginia (2006), *The Ethics of Care. Personal, Political, and Global*, Nueva York, Oxford University Press.
- Lussault, Michel (2007), *L'homme spatial. La construction social de l'espace humain*. París: Seuil.
- Lussault, Michel (2020), *L'anthropocène serait-il un urbanocène? Ou comment l'urbanisation généralisée a bouleversé le système planétaire*, Clase pública en la Escuela Urbana de Lyon.
- Molinier, Pascale (2013), *Le travail du care*, París, La Dispute/Snédit.
- Molinier, Pascale (2018), *Le care monde: Trois essais de psychologie sociale*, Lyon, ENS Éditions.
- Molinier, Pascale, Sandra Laugier y Patricia Paperman (2009), *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, París, Payot & Rivages.
- Pierron, Jean-Philippe (2016), *Ricœur: Philosopher à son école*, París, Vrin.
- Quijano, Aníbal (1992), "Colonialidad y modernidad/racionalidad", *Perú Indígena*, vol. 13, núm. 29, pp. 11-20.
- Quijano, Aníbal y Nora Velarde (1991), "América, el capitalismo y la modernidad nacieron el mismo día", *ILCA Revista del Centro de Educación y Cultura*, núm. 10, pp. 42-57.
- Restrepo, Eduardo y Axel Rojas (2010), *La inflexión decolonial. Fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Popayán, Samava impresores.
- Salamanca González, María Grace (2019), "[No] Es cuestión de lógica o de cómo 'las decisiones [no] se toman solas'", *En el Volcán Insurgente*, núm. 57, <https://goo.su/q0aF>.
- Salamanca González, María Grace (2021), "Soin et résistance en anthropocène: Une éthique-esthétique du care décoloniale", Tesis doctoral en filosofía por Universidad de Lyon y el Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Salamanca González, María Grace (2023), *Esthétiques du care pour l'anthropocène*, Lyon, École urbaine de Lyon-Cité anthropocène-Éditions Deux Cent Cinq.
- Tronto, Joan C. (1993), *Moral Boundaries. A Political Argument for An Ethic of Care*, Nueva York, Routledge.

Apuntes sobre la crítica del valor y la crisis terminal del capitalismo*

Carlos Tornel**

En los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Karl Marx (1973: 324) subraya la paradoja central del capitalismo: “El capital mismo es la contradicción en proceso [por el hecho de] que tiende a reducir a un mínimo el tiempo de trabajo, mientras que por otra parte pone al tiempo de trabajo como única medida y fuente de la riqueza”. Esta paradoja tiene su origen en la determinación del valor mediante el tiempo de trabajo socialmente necesario; mientras que el capitalismo solamente puede obtener valor a través del trabajo vivo, las presiones creadas por la competencia, la innovación y la mecanización desplazan el trabajo vivo por el trabajo “muerto” (trabajo producido por máquinas), Moishe Postone (1993) profundizó en este aspecto argumentando que, a medida que aumenta la mecanización y la innovación tecnológica, la competencia encierra a los productores en un efecto acelerador en el que la inversión en las máquinas apuesta por un incremento de la producción, lo que termina por reducir el valor total en el mercado. Siguiendo a

* Mi aprecio y agradecimiento a Raúl Ornelas, Cristóbal Reyes y Daniel Inclán por sus sugerencias, comentarios y observaciones las cuales enriquecieron enormemente este texto. Agradezco también a Ana Esther Ceceña y a Raúl Ornelas del Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM por la invitación al seminario “Modo de reproducción, materialidad y límites del capitalismo” en el cual se formularon estas ideas, las cuales a su vez se vieron nutridas por la conversación con los asistentes. Por último agradezco al espacio de Volcana Lugar común, por permitirme formular y discutir estas ideas en el curso: “Transitar la crisis civilizatoria”.

** Investigador, escritor, traductor y activista. Doctor en geografía humana por la Universidad de Durham, Reino Unido. Miembro del “Tejido Global de Alternativas”. Correo electrónico: tornelc@gmail.com.

Marx, lo que le importa al capitalismo es el trabajo abstracto, es decir, el tiempo de trabajo que se requiere para producir un producto. Si el tiempo necesario de trabajo para fabricar una camisa era de una hora, una máquina puede reducir ese tiempo, produciendo 10 o 20 camisas en ese mismo lapso; el número de camisas aumenta, pero reduce el valor total agregado: 20 camisas contienen la plusvalía de una, pues lo único que agrego valor a este objeto fue el trabajo vivo, la máquina no agrega valor adicional.

Esto lleva a una situación paradójica: si lo único que puede producir valor en el capitalismo es el trabajo vivo, pero la tendencia es hacia la tecnologización —o hacia el trabajo muerto—, todo apunta hacia una carrera donde el valor último de las cosas producidas sería cero. Esta interpretación es sumamente abstracta —y es claro que en la práctica esto no ha sucedido—, pero el ejercicio sirve para entender que el valor no se produce sólo en la esfera productiva, sino que debe provenir de otro lado. En otras palabras, aunque el valor aumente para el capitalista de forma individual, el trabajo de las máquinas reduce el valor total disponible lo que empuja hacia dos tendencias que nos ayudan a entender el estado del capitalismo contemporáneo.

Por un lado, esta contradicción es el motivo por el cual el capitalismo está, como dice Anselm Jappe (2015), “condenado desde sus inicios a crecer y a intentar correr más deprisa que su tendencia inmanente a agotar la producción del valor”. El aumento de la producción de mercancías aumenta el consumo de materiales y energía, generando una ruptura metabólica con la Tierra (Saito, 2023).

Por otro lado, el capital se vuelca hacia lo que Jason W. Moore propone como la acumulación a partir de “naturaleza barata”: un incremento en las esferas de trabajo “no valoradas” o desvalorizadas por el capital para producir valor, como la naturaleza

y el trabajo reproductivo de las mujeres, y los territorios y riquezas apropiadas mediante el colonialismo/imperialismo. La heterogeneidad tecnológica y social permiten al sistema obtener distintos tipos de ganancias y beneficios de diferentes formas de organización social – el capitalismo no opera de forma homogénea, sino en forma de islas o enclaves en donde puede operar de manera “normal” mientras condena a otras regiones enteras al sacrificio, la devastación, degradación o hasta el exterminio—. Esta contradicción inherente del sistema lo conduce a un encuentro con límites externos e internos. Hoy cualquiera lo puede reconocer ante la crisis socioecológica a escala planetaria –la crisis climática, la degradación de la tierra, la pérdida de biodiversidad etc.¹–; así como en la creciente dependencia del capitalismo de múltiples formas productivas para garantizar la acumulación: la extracción, la deuda, el crédito, la degradación y la violencia socioecológica y la autoexplotación del sujeto.²

Lo anterior implica reconocer –como propone Nancy Fraser (2014)– que el capitalismo no es simplemente un sistema económico, sino más bien un sistema social institucionalizado. Fraser propone que la reducción del capitalismo a una serie de principios –como el libre mercado, la propiedad privada y la libertad para vender la fuerza de trabajo–, en realidad *esconden* las condiciones que son necesarias para la producción del valor. Lo que Fraser denomina las “condiciones de fondo”, más allá de

¹ En términos generales esto ha sido proyectado por el Centro de Resiliencia de Estocolmo quienes han identificado [*nueve límites planetarios*](#) a través de lo que suele definirse como “la gran aceleración” –el incremento de indicadores sociodemográficos y económicos–, proceso que, siguiendo la crítica del propio Jason W. Moore, debe entenderse como una lógica del capitalismo mismo y no como una tendencia “natural” del antropoceno, “o la era del ser humano”.

² Aquí podemos sugerir varias formas del proceso en el que el sujeto se ha convertido en lo que Iván Illich (2010) llama el hombre necesitado: un *homo economicus*. Otros pensadores, como Byung-Chul Han (2010), siguiendo la lógica de Michel Foucault, han identificado un proceso de inmunización del sujeto que internaliza el espíritu emprendedor del neoliberalismo como una dinámica de autoexplotación y cansancio.

la “capa” económica y productiva, refiere una serie de aspectos de los cuales el capitalismo obtiene valor de forma “gratuita” o sin remuneración. Si reducimos el capitalismo a un sistema puramente económico y su superación a una lucha de clases que busca transformar la realidad a partir del control del estado, es fácil caer en la trampa del economicismo o del argumento teleológico, que sitúa el problema en un proceso distributivo de la riqueza, en el repartimiento de los medios de producción y en la posibilidad de domesticar o subyugar las tendencias de la acumulación del capitalismo a través del estado.³

El análisis conocido como la *crítica del valor*, formulado por Postone y el *Grupo Krisis*, propone que las categorías fundamentales, tal como las concebía Marx en su crítica de la economía política, son necesarias para comprender la forma en la que opera el capitalismo, pero también para entender sus crisis y sus formas de resolución. El trabajo abstracto, el valor, el fetichismo de la mercancía y el dinero son las características que determinan al capitalismo. Como establece Jappe (2016: 47) “lo que caracteriza al capitalismo es que es la única sociedad en la historia en la que este lado abstracto ha llegado a ser más importante que el lado concreto.” Estos procesos derivan en “el sujeto automático”: la condición que rige al ser humano y sus relaciones sociales es la mercancía, mientras que el ser humano no es más que el ejecutor de su lógica. El ser humano reproduce —aunque no lo sepa— las relaciones sociales alrededor de la mercancía de forma automática, creando un fetichismo en donde el valor, el dinero y la mercancía gobiernan a la sociedad a través del automovimiento de las cosas

³ De esto se ha escrito mucho pero para dejar una referencia sugiero revisar los escritos de Bakunin, en particular *Estatismo y Anarquía*; y más recientemente el trabajo de Decio Machado y Raúl Zibechi sobre la posibilidad de *Cambiar el mundo desde arriba*, libro que recoge las experiencias de la llamada “ola progresista” en América Latina (2000-2014).

creadas por ella. No es una sorpresa que hoy la crisis también sea una crisis de subjetividad, en la que el narcisismo es la forma psíquica dominante.

La crítica del valor y, por ende, la crítica de la economía política, nos permiten comprender el capitalismo como una relación social y no simplemente como un sistema económico, al tiempo que permiten identificar cómo las características que definen a la sociedad capitalista —además de la supremacía de lo abstracto sobre lo concreto, el fetichismo de la mercancía, la automatización de los procesos sociales— no son naturales, ni mucho menos supra históricas; sino que son propias del sistema capitalista y únicamente del sistema capitalista. La crítica del valor, junto con otras formulaciones marxistas heterodoxas, permiten la construcción de un análisis del capitalismo contemporáneo, para explicar por qué este tiende hacia un proceso *autófago* o *canibalístico*, devorándose a sí mismo, erosionando sus mecanismos de compensación —como el fordismo o el keynesianismo—; al tiempo que corroe y agota las condiciones de fondo —la extracción de la naturaleza, el cuidado y la subordinación racial—. Este texto busca establecer una discusión entre la crítica del valor y una versión abierta o extendida del marxismo contemporáneo que ha sido desarrollada por diversxs pensadorxs, como Nancy Fraser (2014) y John Holloway (2022).

El texto aborda estas perspectivas al tiempo que intenta responder a la pregunta: ¿cuál es el estado actual del capitalismo y de dónde proviene el valor? En la primera sección argumento que existe una lógica dialéctica entre los límites internos y los límites externos del capitalismo. La discusión sobre los límites suele reducirse a una discusión puramente material y externa: los límites ecológicos de la naturaleza o del planeta mismo. Aquellos que formulan esta tesis aseguran que el problema radica en

que el capitalismo “ya no tiene fronteras” en las cuales pueda continuar expandiéndose (Moore, 2015). En esta interpretación, durante los últimos 500 años, las fronteras del capitalismo se han expandido a través del imperialismo, la colonización, los avances tecnológicos y el desarrollo de un modelo que poco a poco se ha constituido en una totalidad planetaria, haciendo cada vez más difícil la obtención de trabajo, naturaleza, minerales y energía “baratos”. Pensar en los límites internos junto con los límites externos es una forma de abordar integralmente la crisis del capitalismo: la erosión de las fronteras de la mercancía está intrínsecamente ligada al alcance de los límites internos, los cuales se manifiestan en la paradójica forma en la que el capital desvaloriza el trabajo concreto ante el abstracto, así como en un agotamiento y un desgaste de los principios de inclusión y reconocimiento formulados por el estado liberal. La posibilidad de superar el capitalismo radica en nuestra capacidad para reconocer los límites de este sistema,⁴ así como los “excedentes” o aquello que se rehúsa o se resiste a ser subsumido a esta lógica (Holloway, 2022).

En segundo lugar, partiendo del genocidio en Gaza, se argumenta que la crisis terminal del capitalismo, que se inició a partir de 1991 –siguiendo el argumento de Robert Kurtz (1999) que se expone más abajo–, se manifiesta hoy como un recrudecimiento de la violencia y un descenso hacia la barbarie. Este descenso está marcado por el “regreso” al carácter colonial del capitalismo y un recrudecimiento de las fuerzas de disciplina/control. Aunque sabemos que el capitalismo ya no puede reproducirse en sus propios términos (Ornelas e Inclán, 2021), el genocidio en Gaza y la

⁴ Con esto me refiero a una formulación de la lectura de Marx trayendo los instrumentos que este autor puso a nuestra disposición –como la crítica de la economía política–, para comprender el estado actual del capitalismo.

pandemia de SARS-CoV-2 han marcado una fase adicional de la crisis terminal del capitalismo, apuntando hacia la declaración de un estado de excepción a nivel planetario (Agamben, 2003). A esto se suma lo que Slavoj Žižek (2024) propone como “[el fin de Europa](#)”: la erosión de la legitimidad del modelo de la democracia liberal que ha sostenido al capitalismo durante las últimas ocho décadas (véase también Mills, 2017). El resultado es una *necropolítica* cada vez más evidente, una lógica de designación de quién tiene valor y quién no lo tiene, de quién puede vivir y quién debe morir (Mbembe, 2019). La diferencia con otros puntos de crisis, como el colapso financiero del 2008, es que la crisis terminal no está solamente caracterizada por el límite de la financiarización del capitalismo, que pretendió dejar de depender del trabajo concreto, sino por un sistema cada vez más dependiente de la extracción, la degradación, la guerra, la violencia física y el desastre.

La última sección reflexiona sobre las fronteras en un contexto en el que el capitalismo parece haber agotado su expansión convencional. Si desarrollamos el argumento de Raj Patel y Jason W. Moore (2017) de que “el capitalismo no sólo tiene fronteras; sino que sólo existe a través de las fronteras, expandiéndose de un lugar a otro, transformando las relaciones socio-ecológicas”, el resultado es un proceso al que, como proponen los zapatistas, podríamos denominar “la cuarta guerra mundial”, donde la frontera es ubicua (EZLN, 2003). Esta formulación permite pensar en los remanentes, es decir, en aquello que se rehúsa o se niega a ser integrado a la intención de una totalidad del capitalismo, lo que a su vez genera un espacio político (Rancière, 1999). Más que una reflexión exhaustiva, que requeriría mucho más espacio y “trabajo

vivo”, mi intención es esbozar aquí lo que podríamos considerar una propuesta heurística de la naturaleza del capitalismo contemporáneo y explorar algunas de sus contradicciones que permitan pensar en su superación.

La crítica del valor y una concepción “extendida” del capitalismo

La crítica del valor parte de las ideas formuladas por Robert Kurz, así como de otros pensadores que forman parte de lo que se conoce como el *Grupo Krisis* en Alemania. En *El colapso de la modernización* (1991), Kurz explica cómo el derrumbe de la Unión Soviética fue interpretado por la mayoría de los académicos y pensadores occidentales como la victoria indiscutible del capitalismo. Sin embargo, este colapso no marcó ni *el fin de la historia* (Fukuyama) ni el paso a un mundo en dónde *no hay alternativa* (Margaret Thatcher), más bien, representó una nueva etapa en el declive del sistema mundial capitalista, basado en la sociedad de la mercancía. Aunque Unión Soviética pudo haber cuestionado la tendencia hacia la propiedad privada de los medios de producción, no cuestionó las categorías centrales de la sociedad capitalista: la mercancía (y su fetichismo), el valor, el trabajo abstracto, el dinero, el produccionismo y la obsesión con el crecimiento económico. El colapso fue el primer paso hacia una crisis generalizada y terminal del capitalismo, a partir del cual el proceso de modernización se acerca, poco a poco, a su límite interno y externo. Esta crisis ha mostrado síntomas cada vez más agudos en las últimas tres décadas, pero se experimenta de manera lenta, progresiva y simultáneamente, de formas cada vez más violentas.

No obstante, los orígenes de esta crisis no se remontan únicamente al colapso de la Unión Soviética, hay que mirar también los años setenta del siglo XX. Entonces el

capitalismo experimentó cuatro puntos de ruptura: 1) económico, a través de la indexación del dólar, abandonando el patrón oro; 2) ecológico, tal como lo identificó el Club de Roma en su informe sobre los límites del crecimiento; 3) energético, evidenciado en la crisis del petróleo; y 4) del sujeto, lo que algunos, como Iván Illich, denominaron el *homo economicus* o el *homo miserabilis*.⁵ Esta mentalidad es fundamental para entender cómo el capitalismo logró transformarse en un sistema que, debido a la tendencia a la reducción constante del trabajo vivo, se organiza a través de lo que el geógrafo David Harvey (2004) denominó la acumulación por desposesión (APD). Harvey asegura que el capital intenta resolver las crisis de sobreacumulación —que a su vez es el resultado de un aumento de la explotación de trabajo, materias primas y energía de ciertos lugares— absorbiendo los excedentes de capital mediante la inversión en proyectos que “aplazan hacia el futuro la reincorporación de los valores de capital a la circulación” (Harvey, 2003: 109). Esto ocurre principalmente mediante el desplazamiento espacial a través de la apertura de nuevos mercados, el establecimiento de nuevas capacidades productivas y la creación de nuevas fronteras de recursos. El desplazamiento de temporal y geográfico permite al capital encontrar formas de invertir el capital sobreacumulado —por ejemplo a través de megaproyectos (Gutiérrez-Rivas, 2020)—; un proceso que no resuelve las contradicciones del capitalismo, sino que las “retrasa” a través de la producción del espacio (Surprise, 2018).

⁵ Illich (2004 y 2010) entiende al *homo economicus* como el hombre que ha sido desprovisto de su autonomía a través del monopolio radical que producen las instituciones modernas. Este, a su vez, se convierte en un *homo miserabilis* a través de un proceso de enajenación total, la persona se vuelve incapaz de tener pensamientos más allá de aquellos producidos por el sistema. Illich denomina a este punto como *la era de los sistemas*, en donde ciertas instituciones y herramientas, como los hospitales, escuelas y el transporte, imponen una pobreza modernizada para las mayorías; pocos pueden gozar de salud, educación y movilidad, casi todas las personas pierden las posibilidades de sanarse, aprender y habitar de manera independiente.

Este arreglo espacio-temporal es a su vez clave para comprender la contradicción del capitalismo se manifiesta hoy en lo que Moore (2015: 292) propone como el “fin de la naturaleza barata”. De acuerdo con Moore, el capitalismo es una serie de regímenes socioecológicos de acumulación organizados a través de la posibilidad de garantizar acceso a “los cuatro baratos”: trabajo, energía, comida y naturaleza. De forma similar, Fraser (2018) asegura que a lo largo de la historia del capitalismo estos regímenes y su relación con la energía determinan la forma en la que se ha “organizado la naturaleza”, al mantener una dependencia en aquello que no está mercantilizado; una vez que los recursos se mercantilizan, su reproducción constituye un coste, por lo que, para evitar una caída a largo plazo de la tasa de beneficio, es preciso localizar y apropiarse de (otros) recursos hasta ese momento no eran mercantilizados. Este proceso constituye una expansión espacio-temporal del capitalismo –hoy a escala planetaria–, beneficiado por la “abundancia” de ciertos recursos, como los combustibles fósiles, sin reducir su dependencia la extracción de otras fuentes de energía “barata”.

La forma en que este sistema se organiza es cada vez más violenta; se basa, además de la explotación del trabajo vivo en algunos enclaves, principalmente en la extracción y alienación como medios para generar valor, tanto de la naturaleza como del trabajo “abaratado” o “gratuito” de las esferas de reproducción. Desde los años setenta del siglo XX, a raíz de las conmociones provocadas por los primeros encuentros con los límites internos y externos, el aumento del crédito y el endeudamiento, junto con la progresiva financiarización de la economía y la expansión de la mentalidad neoliberal, han dado un impulso renovado al capitalismo, al circular los capitales

acumulados a través del crédito y la deuda.⁶ La crisis del sujeto surge no sólo de su interpretación bajo el régimen de la escasez (Illich, 2004), sino del simultáneo desgaste del llamado “sujeto transformador”, que incluye a los obreros, los trabajadores informáticos, los precarios y las masas o las “multitudes”. Este fenómeno pone en crisis el modelo de lucha leninista, así como los supuestos de la democracia liberal que continúan enfocándose en demandar “más democracia”, más inclusión o mayor participación e integración en la sociedad mercantil. Como propone Jappe (2015), la tarea hoy no es la de realizar una “verdadera” democracia —con todos los valores liberales que ésta conlleva— siempre deformada por el capitalismo—, sino la de superar ambas realidades en forma simultánea.

La dialéctica entre las tasas de ganancia, retorno y explotación

“Desde sus comienzos”, nos recuerda Jappe (2018: 308) “la lógica capitalista tiende a ‘serrar la rama en la que está sentada’”. A pesar de ello, durante siglos, la posibilidad de expansión temporal y espacial del capitalismo, gracias al imperialismo, el colonialismo y su formulación patriarcal, logró dar la impresión de un sistema que puede crecer de forma infinita. La crisis actual demuestra el encuentro con los límites inter-

⁶ Hardt y Negri (2004) por ejemplo teorizan este impulso como una herramienta de disciplina del capitalismo, mientras que Jappe y otros lo proponen como una forma de comprar tiempo para el capitalismo ofreciendo una “prosperidad a crédito pero con pies de barro” (Maiso, 2015: 28), Graeber (2011) argumenta que la deuda tiene una historia de 5 000 años. Aun así, puede argumentarse que la autoexplotación o el sujeto neoliberal sí genera valor y por tanto ganancias que pueden ser apropiadas, pero el límite es también expuesto por el propio desgaste que esto implica (Han, 2010).

nos y externos, una degradación de la producción de valor y de las fronteras extractivas.⁷ Aun cuando la dinámica del capitalismo es contradictoria, no es lineal: “El resultado es que, precisamente cuando el trabajo social podría enriquecer como nunca en la historia, resulta ser más empobrecedor para la mayoría” (Maiso y Maura, 2014: 275).

El primer factor que se reconoce de esta contradicción es la competencia inherente del sistema, que lleva a emplear tecnología (que a su vez entendemos como valor acumulado) para sustituir el trabajo vivo; aunque ello ofrece una ventaja inmediata para el capitalista, reduce el valor total que existe “allá afuera” dividiendo el valor entre el número de mercancías disponibles. En términos generales, crear más de la misma cosa implica una disminución del valor y por ende un incremento de la explotación-extracción. En el capitalismo, la competencia tiende a la substitución del trabajo por tecnología, lo que reduce el valor real, frente a la cantidad de productos existentes; de ahí la tendencia del capital a desplazar espacio-temporalmente las formas de absorber el excedente (Harvey, 2004) y de identificar otros espacios/territorios en que extraer.⁸ Aunque el valor proviene únicamente de la esfera productiva, existen mecanismos como la renta que permiten una transferencia de este valor a través de la extracción y la desposesión vía los circuitos productivos de la valorización

⁷ Por límites me refiero a las contradicciones internas que operan dentro y fuera del capitalismo, lo que Jappe y otros teóricos llaman la crítica inmanente, junto con el alcance de los límites planetarios. Las fronteras se entienden, siguiendo la lógica de David Harvey, como espacios (ahora incluso los podemos pensar como inmateriales) que el capital requiere para acumular. El agotamiento de estas fronteras también es una cuestión temporal. No es gratuito que hoy la exploración extraterrestre o la minería del fondo del océano se presenten como las nuevas fronteras y, por consiguiente, los puntos de mayor inversión del capital sobreacumulado.

⁸ Aunque es cierto que este no es un proceso lineal. Marx señala que aun cuando en el largo plazo hay una caída tendencial de la tasa de ganancia, esta suele ir acompañada de un incremento en el volumen absoluto de las ganancias. Aquí una de las razones por las cuales el capitalismo no se derrumba pese a la caída de la tasa de ganancia. Agradezco a Cristóbal Reyes por esta observación.

ampliada del capital (Andreucci, *et al.*, 2017). De esta forma, la tecnología ha ampliado e intensificado el ritmo del extractivismo desde el siglo XVI (Gudynas, 2015), aumentado la intensidad de la producción y la acumulación de ganancias a través de la logística, el mejoramiento de las operaciones y la eficiencia de los procesos productivos en su conjunto (Mezzadra y Neilson, 2019); así como fomentando la expansión de las fronteras geográficas (Arboleda, 2020) y profundizando el alcance de dicha extracción (Moore 2015). Otros procesos, como la expansión de las fronteras de la mercancía no materiales —como la minería de datos—, han inaugurado nuevas fronteras que generan flujos de información que transforman la vida humana en datos que pueden ser acumulados (Chagnon, *et al.*, 2022). Al mismo tiempo, la renta funciona como una forma de acaparamiento de valor sin depender de la producción material, opera como una forma de fuga de valor que puede ser acumulado más de una vez —a través del establecimiento de los derechos de propiedad, pero también a través de la apropiación de ganancias generadas por la misma renta— (Andreucci, *et al.*, 2017).

A pesar de estas nuevas configuraciones o fronteras, e inclusive reconociendo la relación del capitalismo con la energía y su forma de organizar la naturaleza o la extracción desde un punto de vista histórico, Jason Hickel y otros autores (Hickel, Sullivan y Zoomkawala, 2021; Hickel *et al.*, 2022) demuestran cómo la fuga económica de la periferia no es una cuestión del pasado, sino que “las naciones ricas del Norte global siguen dependiendo de la extracción para financiar el crecimiento económico y mantener altos niveles de consumo”. Dicho de forma más simple, la canibalización de las esferas de reproducción —la naturaleza convertida en recursos (Von Werlhof, 1985), el trabajo de cuidado encabezado por las mujeres, y el colonialismo a través de formas de acumulación originaria o por desposesión (Fraser, 2014)— persisten y son

necesarias en la creación de ganancias. De acuerdo con Jappe (2018), la canibalización es clave no sólo para entender la dependencia del capitalismo en el racismo colonial y el patriarcado, sino para comprender el descenso hacia la barbarie del capitalismo a través de la producción de “personas superfluas” en la esfera productiva, existencias que literalmente no son útiles o “no sirven para nada”, al no tener ninguna utilidad para el capitalismo (ni siquiera la de consumir o endeudarse). Es a través de la acumulación por desposesión, la proliferación de zonas de sacrificio (Shapiro y McNeish, 2020), un apartheid global que crea muros alrededor de ciertos enclaves de riqueza (Miller, Buxton y Akkerman, 2021), que el capitalismo garantiza la producción de ganancias, al tiempo que “desvalora” y desperdicia, a una escala planetaria, a personas, paisajes, territorios y ecosistemas enteros.

Cuando afirmo que en la actualidad el capitalismo se encuentra en su crisis terminal, no pretendo decir que en etapas anteriores —o regímenes socioecológicos de acumulación— el capitalismo “respetara” las condiciones de fondo, sino que la particularidad del capitalismo contemporáneo está tanto en el haber alcanzado límites internos y externos, como la resistencia que proviene de esferas sociales expoliadas. Aun cuando la fuerza laboral está compuesta de hombres y mujeres, el oneroso costo reproductivo sigue cayendo en las mujeres, quienes representan una fuerza desestabilizadora cada vez más poderosa;⁹ del mismo modo, la naturaleza y lxs subalternxs resisten (Fremaux y Jordan, 2021), recurriendo a formas cada vez más innovadoras para proponer alternativas al capitalismo más allá de los confines de la modernidad

⁹ Protestas como las del 8 de marzo de 2020 en México demostraron como los feminismos proveen una plataforma encarnada en la noción del cuerpo/territorio como una forma de reconocer una “explosión” de subjetividades que proponen ser integradas de forma no homogénea ni identitaria (véase Millán, 2014).

occidental (Kothari, *et al.*, 2019; Esteva, 2021). No se trata pues de integrar a las mujeres, a las comunidades indígenas, a las poblaciones afrodescendientes o a miembros de la comunidad LGBTQI+ a la sociedad mercantil para otorgarles la categoría de “sujetos” —que incluye su reconocimiento como humanos con sus respectivos derechos— sino “de acabar con una sociedad en la que sólo la participación en el mercado otorga el derecho a ser un sujeto” (Jappe, 2018: 312).

El propio Marx identificó la ruptura metabólica del capitalismo que resulta de la extracción de la naturaleza (Foster, 1999), mientras que los diferentes regímenes socioecológicos de acumulación se definieron por su relación con las fuentes de trabajo, naturaleza, comida y energía “baratos”, por ejemplo, a través de la esclavitud o el genocidio y, más tarde, la inclusión de personas indígenas (Coulthard, 2014; Patel y Moore, 2017; Fraser, 2018). La diferencia en la actualidad es que el capitalismo ha agotado la naturaleza “barata”. En su expansión mundial, el capitalismo ha colonizado o ‘abaratado’ ‘todos’ los territorios, personas y conocimientos extraíbles disponibles hasta el momento, al tiempo que las crisis socioecológicas están creando una ruptura metabólica a escala planetaria.¹⁰ Por tanto, la canibalización o la autofagia —el consumir a través de formas de extracción cada vez más violentas lo que resta de la naturaleza y de la esfera reproductiva—, devienen la principal fuente de valor del capitalismo contemporáneo.

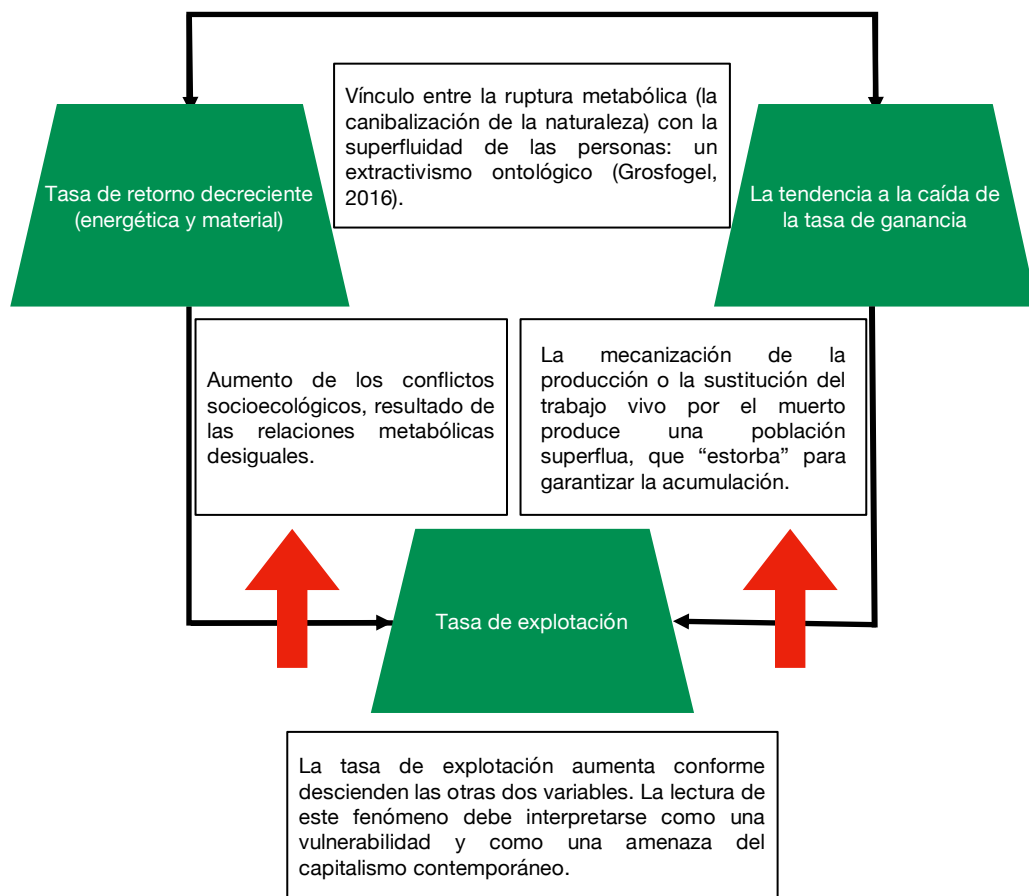
¹⁰ Aquí es necesario aclarar que por “todo” me refiero a las formas de producción convencional que han estado más o menos presentes en los últimos 500 años (trabajo abaratado de personas subalternas a la modernidad capitalista, la naturaleza, mujeres). Otros investigadores como Schindler & Demaria (2020) por ejemplo, argumentan que la basura o el desperdicio pueden y deberían ser consideradas como nuevas fronteras del capitalismo. Lo mismo podría decirse hoy de la minería del suelo marino o incluso la minería interplanetaria.

Es importante hacer algunas aclaraciones antes de pasar al siguiente punto. En primer lugar, es necesario precisar lo que sucede en un contexto de agotamiento de la naturaleza barata (Figura 1). A medida que hay una tendencia a la baja en la tasa de ganancia –resultado de la mecanización creciente–, se incrementa la tasa de explotación mediante la extracción y la proliferación de fronteras en donde la naturaleza se convierte en mercancías. Si decimos que existe un fin de la naturaleza barata, no se refiere a un fin absoluto de la naturaleza, sino al hecho de que los costos de la degradación ya no pueden ser abaratados tan fácilmente, por lo que es necesario crear una forma de “legibilizar” aquello que en primera instancia parece no ser extraíble.¹¹ Es así cómo podemos comprender la centralidad del extractivismo en su dimensión material (Gudynas, 2009; Acosta, 2013), así como en sus dimensiones no materiales, como el conocimiento: la información o los datos, la vigilancia, etc., las cuales juegan un papel cada vez más central en la producción y acumulación de valor en el capitalismo actual (Grosfoguel, 2016; Zuboff, 2018). La tendencia al aumento de la explotación también tiene una manifestación en la calidad de los materiales o recursos a explotar. Cada vez es más difícil encontrar minerales y energía “baratos”, lo que resulta en una persistente tendencia a la baja en la tasa de ganancia, pero también en el retorno energético (cada vez hay que invertir más energía para obtener energía). Esta

¹¹ Tomo el término de Tania Murray Li (2014) y otros geógrafos como James McCarthy (véase McCarthy y Thatcher, 2019) para referirse a la forma en la que el capitalismo convierte territorios en espacios que pueden ser aprovechados o en fronteras. Destaca por ejemplo el caso de la energía de fuentes renovables, en donde el “potencial” solar o eólico se pueden entender como formas de hacer legibles lugares que antes no tenían valor o no eran aprovechables por el capitalismo. Otros ejemplos son las técnicas de extracción de hidrocarburos no convencionales, como las arenas bituminosas o el gas y aceite de lutitas, a través de técnicas como el fracking. Estas cuestiones también operan en la conversión de espacios y regiones enteras “legibles” para la inversión y/o la extracción, destaca por ejemplo, el caso del Tren Maya en la Península de Yucatán (véase, Cecaña, 2020; Tornel, 2023b)

tendencia también puede asociarse al fin de la naturaleza barata: si el capital agota las fronteras a través de un retorno decreciente, la tasa de ganancia se reduce; lo que lleva a un aumento en la tasa de explotación, y así sucesivamente.

Figura 1. Interacción entre las tasas de retorno decreciente, la tendencia a la caída en las ganancias y la explotación.



Fuente: Elaboración propia.

En segundo lugar, el círculo vicioso que aparece en la Figura 1 muestra una dialéctica que es clave para comprender la forma en que se manifiesta la economía política del capitalismo. Esta lógica se organiza a través de una dialéctica entre el valor y el desperdicio (Gidwani, 2012; Franquesa, 2018). Marco Armeiro (2021) ha llamado a esto el *Wasteocene* o la época del desperdicio, una forma de complementar la época del capital o el capitaloceno. Esta dialéctica clasifica espacios como ‘mal aprovechados’ y a personas como ‘superfluas’ o como ‘desperdicio’, articulándose con la lógica colonial de las *Terra Nullius* (tierras de nadie), en donde todo lo que hay ahí desaparece en nombre de la producción capitalista (naturaleza y cultura) (Gómez Barris, 2017). La cuestión de qué hacer con los superfluos o los excedentes se vuelve cada vez más apremiante, lo que conduce a tendencias cada vez más nacionalistas y genocidas; o simplemente a *vigilar y disciplinar* a los superfluos, que no tienen más remedio que unirse a las esferas y los campos en donde sí pueden operar: el crimen organizado, las pandillas, el trabajo informal, etc. Cada vez son más las personas que ya no “sirven” para nada, ni siquiera para ser explotadas; al mismo tiempo que han sido despojadas de todos los medios de subsistencia. Como recuerda Jappe (2015), ser explotado hoy es considerado un privilegio. En estas circunstancias, no cabe otra cosa que una reinención fundamental del proyecto de emancipación frente al capitalismo.

Este proyecto de emancipación hace eco de la crítica formulada recientemente por John Holloway (2022) para quien la tendencia decreciente de la tasa de ganancia no representa el fin del capitalismo, sino que se manifiesta como una oportunidad de lucha. Sabemos muy bien que el capitalismo es creativo-destructivo y a través de su propio dinamismo puede superar los límites y las crisis que anuncian su defunción.

Por ello, lo más probable es que el fin del capitalismo como un evento, sino que el fin del capitalismo será un proceso paulatino y violento en donde algunas zonas o islas podrán seguir reproduciéndose de forma “normal”, mientras que otras regiones serán reducidas a zonas de sacrificio y al recrudescimiento de la barbarie. Esta tesis nos ayuda a comprender lo que Marx identificó como contradicción central del capitalismo, una falla estructural que a su vez ofrece un camino de esperanza para romper con sus formas más puras: el dinero, la mercancía, el trabajo abstracto y el valor. Para Holloway (2022: 137), el valor de uso representa la crisis del valor mismo; lo que para el capital es una especie de “mal necesario” es a su vez una forma de “desvalorizar el valor”, de regresar a las condiciones reales o concretas y no abstractas del capitalismo. Este retorno sólo puede hacerse desde lo local, lo comunitario y lo colectivo, a través de la ayuda mutua, la autogestión y la valoración del trabajo concreto o el valor de uso por encima de lo abstracto y el intercambio.

La Figura 1 muestra la tendencia caníbal del capitalismo. El capitalismo es el único sistema de organización que pone el trabajo abstracto por encima del trabajo concreto; ninguna otra sociedad ha dependido de ello. En las sociedades no-capitalistas, el trabajo toma una característica concreta; en la sociedad mercantil capitalista, el trabajo concreto existe como encarnación de lo abstracto: lo que importa es la producción de valor, sin importar el contenido concreto (sean armas, bombas, juguetes o cucharas). El único punto es transformar dinero (D) en dinero incrementado (D'). Para Marx, una sociedad en la que el trabajo concreto está subordinado al trabajo abstracto es una sociedad destinada a la crisis permanente, puesto que el valor de uso pasa a segundo plano, e incluso puede ser un obstáculo para el capitalismo (Jappe,

2017). En una sociedad basada en el intercambio la importancia recae en el productivismo, en el crecimiento, lo que erosiona las condiciones de posibilidad para que esa sociedad se reproduzca. Una sociedad basada en el valor de uso, por otro lado, se asemeja a sociedades que Iván Illich denominó como *conviviales*: sociedades en donde las necesidades están dictadas por la vida concreta y no por objetivos abstractos, es decir, implica un cuestionamiento de los principios fundamentales del capitalismo que rigen el valor de cambio: el dinero, el trabajo abstracto (frente al trabajo socialmente necesario), y el fetichismo de la mercancía.¹²

Ante la contradicción del capitalismo que resulta de reducir el trabajo vivo, la vuelta hacia la acumulación por desposesión toma el lugar central en la producción del valor, la creciente dependencia de esferas de producción de valor “no tradicionales”, como el crimen organizado, las guerras, las pandemias, los desastres naturales, representan un desplazamiento espaciotemporal para garantizar la reproducción del sistema. Esto implica una propuesta necropolítica para designar quién puede vivir y quién debe morir en un capitalismo del desastre (Klein, 2005, Paley, 2014).

El agotamiento del estado y las posibilidades de resistencia

La crisis terminal del capitalismo también implica una reformulación del carácter del estado, que además de sus funciones económicas y políticas, deviene en poco más que un administrador de la muerte, una entidad necropolítica sujeta a las disposiciones del modelo de producción global que requiere medidas disciplinarias y de control (Deleuze, 1992). Uno de sus principales objetivos es mantener bajo control a aquellos que aún

¹² Para una discusión más detallada, véase Esteva (2015).

trabajan para la producción del valor, pero cada vez más se emplea en reprimir a aquellos que, a los ojos del capital, se convierten en superfluos o excedentes. No es una sorpresa que América Latina sea uno de los lugares más peligrosos para los defensores ambientales (Global Witness, 2022), ni que en esta región proliferen aquellos que ya no producen valor y buscan riqueza por otros medios, como el narcotráfico, las pandillas o la informalidad (Zibechi, 2024b). La región también es hoy un sitio de recrudecimiento de la violencia. Países como México muestran una creciente militarización asociada a un modelo neoextractivista, donde el despliegue de megaproyectos energéticos y de transporte de mercancías busca hacer “legible” el territorio para los intereses geopolíticos y de inversión globalizada (Geocomunes, 2024; Ceceña, 2019). Asimismo, la reconfiguración de grandes zonas “olvidadas por el desarrollo”, según el discurso gubernamental (Fonatur, 2023), se convierte en el principal organizador espacial; de manera simultánea, la militarización sirve para contener flujos migratorios en el Sur, que a su vez responden a las tendencias hacia un populismo inmunológico en el Norte Global, asociado a la construcción de más murallas fronterizas y políticas draconianas anti-inmigrantes (Miller, Buxton y Akkerman, 2021; Tornel, 2023a y 2023b).

Las luchas sociales suelen centrarse en la distribución más efectiva de bienes, plusvalía y recursos. Durante los años setenta y ochenta del siglo XX, las propuestas surgidas para demandar el reconocimiento de minorías terminaron por integrarlas a un sistema que, en esencia, sigue siendo productivista y mercantilista. No se trata simplemente de incluir a los excluidos en la esfera del trabajo o garantizarles derechos. Aunque estas demandas pueden estar justificadas, a menudo conducen a una mayor diversificación de los líderes o CEOs de diferentes grupos étnicos, religiones, géneros o razas, al tiempo que aumenta la distribución desigual de ventajas para integrar a todxs en un sistema

injusto. Como afirma Jappe (2011: 20): “en el mejor de los casos, esto lleva a que todo el mundo tenga derecho a comer en McDonald’s y a votar en las elecciones, o incluso, tener derecho a ser torturado por un policía del mismo color de piel, género y lengua que su víctima”. No se pueden superar las limitaciones estructurales del sistema democratizando el acceso a sus funciones. Propuestas como el keynesianismo fundado en el fordismo, que operaron como mecanismos de compensación y buscaron una redistribución más equitativa de los recursos, simplemente ya no son viables, porque el pastel es cada vez más pequeño. Ejemplo de ello son las cada vez más numerosas propuestas de Nuevos pactos verdes (*Green New Deals*) en el Norte Global, que supuestamente podrían revivir la salud del capitalismo de forma temporal y localizada. Pero de tener éxito lo harían a expensas de otros paisajes, personas, grupos y del propio planeta – ejemplo claro de ello es la excursión geopolítica de Europa y Estados Unidos para controlar los llamados “minerales críticos” y garantizar una supuesta “transición energética” (Olivera, *et al.*, 2022; Dunlap y Laratte, 2023).

Rebelarse contra el 1% o reformar las leyes para cobrar más impuestos a Jeff Bezos o a Elon Musk, serviría para cambiar muy poco,¹³ ya que el trabajo abstracto y el dinero han creado sociedades en las que los actores dominantes son ejecutores de una lógica que los sobrepasa. Muchas de estas luchas adoptan un populismo que critica la esfera financiera o la mentalidad del capitalismo neoliberal, pero terminan reafirmando las estructuras de extracción, explotación, fetichismo de la mercancía y el carácter global del capitalismo, como lo sucedido en México durante la llamada Cuarta transformación (Tornel, 2023c).

¹³ El capitalismo opera de forma desigual, por lo que los beneficios serían temporales y sólo para una minoría de la población.

Sin duda, la emancipación no puede entenderse como una consecuencia natural del desarrollo capitalista. No se trata de mantener el capitalismo sustituyendo únicamente a sus gerentes, liberando las fuerzas que ha creado para ponerlas en “buen uso” o corrigiendo el rumbo, como trataron de hacer algunos países en América Latina durante la “ola progresista”. No existe una tendencia inherente hacia el comunismo, la revolución o la emancipación. El argumento teleológico que dominó durante mucho tiempo (como en el leninismo), que sugiere que el colapso o el fin del capitalismo conducirá a la emancipación, simplemente no existe. No hay garantía de victoria ni de que alguna etapa suceda necesariamente. No hay fuerzas creadas “detrás o a espaldas del capital”, destinadas a abolirlo. Tampoco existe ninguna inversión dialéctica o astuta para navegarlo con razón y dirigirlo desde adentro hacia el bien (o lo verde, lo sostenible, lo inclusivo, etc.). Frases como “es mejor que nada”, “es lo menos peor” o “es cambiar el sistema desde adentro” no son más que buenas intenciones que intentan sin éxito mantener un estado de cosas insostenible. Como señala Jappe (2011: 21): “la emancipación social, si ocurre, será un salto a lo desconocido sin red de seguridad, y no la ejecución de una sentencia dictada por la historia”.

El análisis del carácter colonial del capitalismo y su recrudescimiento es fundamental para comprender su dinámica actual. En ese sentido, lo que hoy ocurre en Gaza es un presagio de la futura descomposición del capitalismo. En 1977, Edward Said argumentaba de manera perspicaz cómo el sionismo comparte fundamentos con el colonialismo. A pesar de surgir de la opresión y el racismo experimentado por los judíos en el siglo XIX, el sionismo optó por reproducir los valores coloniales, aliándose con los colonizadores en lugar de solidarizarse con los oprimidos. La lógica del sio-

nismo, al igual que la del colonialismo, considera el territorio como “vacío”, desprovisto de personas y valor, listo para ser ocupado y explotado para la producción. La justificación del imperialismo siempre ha sido el progreso. La invasión y el despojo de territorios han estado acompañados de estrategias genocidas, que posteriormente han llevado a un epistemicidio, como fue evidente en México, donde el estado-nación buscó borrar todas las diferencias culturales, ontológicas y epistemológicas existentes (Aguilar Gil, 2023).

El uso de un lenguaje genocida y racista por parte de los líderes del gobierno de Israel para deshumanizar a las personas palestinas revela mucho sobre la intención y el proyecto de colonialismo en los asentamientos y su relevancia en el capitalismo actual; se utiliza para justificar la expansión capitalista ante un agotamiento de las fronteras. Este proceso expresa el rompimiento del discurso liberal de la posguerra y su idea sanitizada y colonial de la “humanidad”, devela la dependencia —que nunca desapareció— del capitalismo en el colonialismo. El estado de Israel ha violado todas las leyes internacionales sin consecuencias significativas (ha asesinado a personas no combatientes, incluidos mujeres, niños y periodistas, ha provocado deliberadamente hambrunas, etc.), como lo demuestra el caso presentado por Sudáfrica ante la Corte Internacional de Justicia y las condenas de casi todas las instituciones humanitarias del mundo. La justificación genocida prevalece sobre el lenguaje de los derechos humanos, que durante algún tiempo —particularmente en la época de la posguerra mientras el liberalismo occidental se volcaba al discurso de la integración y el reconocimiento, sin modificar las condiciones materiales (Povinelli, 2011)— sirvió como una especie de barrera retórica entre el discurso y la acción. Esta prevalencia del discurso colonial revela cómo el capitalismo actual se fundamenta en la acumulación originaria y en la perpetuación de la

violencia para garantizar el acceso a la tierra (Wolfe, 2006). El ejemplo más claro tal vez sea la proliferación de asentamientos israelíes en Cisjordania y el incremento de agresiones a personas palestinas utilizando los ataques del 7 de octubre como justificación (Nashed, 2024). El lenguaje del colonialismo por asentamientos en Israel no sólo es una herramienta para justificar la expansión territorial, sino que también revela la intrínseca relación entre el capitalismo y la violencia colonial en la era contemporánea.

A manera de cierre: en busca de la esperanza

En resumen, muchas luchas y movimientos contemporáneos buscan gestionar de manera más efectiva la sociedad capitalista sin cuestionar sus fundamentos básicos. Pensadores como Decio Machado y Raúl Zibechi (2017) nos recuerdan la necesidad de superar las recetas tradicionales (cocinadas a partir de la toma del poder y del Estado) y las formas de emancipación que siguen ancladas en el sistema capitalista —a dejar de pensar en los arribas y enfocarnos en los abajos, como también proponen lxs zapatistas (EZLN, 2006)—. Es momento de dejar atrás los modelos reformistas y revolucionarios que aún apuestan por la vía del estado como alternativa de transformación. Estas estrategias, en muchos casos, conducen a una mera gestión del capitalismo en lugar de su abolición. Además, los movimientos —principalmente en el Norte global—, que optan por esta vía corren el riesgo de caer en un populismo inmunológico que alimenta la ultraderecha o —en el caso del Sur— se ven obligados a negociar con el sistema que pretenden combatir, como pasó en Bolivia, Ecuador, México y otros países de América Latina durante la llamada “ola progresista”. Los zapatistas nos recuerdan que es imposible negociar con la Hidra capitalista (EZLN, 2015). Estamos inmersos en una guerra que se libra en la vida cotidiana, donde las fronteras ya no están simplemente “allá

afuera”, sino que se entrelazan a veces de formas sutiles y otras veces violentas en nuestro día a día. Esta guerra se manifiesta en la extracción de datos, la vigilancia, el despojo de tierras, el extractivismo y otras formas de dominación capitalista que afectan nuestras vidas de manera directa e indirecta.

La acentuación de las crisis del capitalismo es quizás más evidente que antes por el genocidio en Gaza y los intentos actuales por “enverdecer” el capitalismo: revelan la insostenibilidad del sistema en sus propios términos. Mientras no se reconozca la necesidad de abolir las características fundamentales del capitalismo, como el dinero, la mercancía, el valor y el trabajo abstracto, ninguna forma de capitalismo será capaz de evitar las dinámicas de crisis y el eventual colapso civilizatorio y planetario. La esperanza que nos ofrecen teóricos como Holloway y Esteva radica en la posibilidad de interpretar la contradicción inherente al capitalismo como un punto de partida para la lucha. Para lograrlo, es crucial comprender que la crisis del sujeto también implica una crisis de la imaginación. Esto significa cuestionar las certezas preestablecidas de la modernidad y proponer alternativas radicales. Como propone Iván Illich (2004), romper con las supuestas certidumbres de la modernidad es, a su vez, una forma de interrumpir el orden establecido y explorar otras posibilidades es esencial para encontrar una salida al capitalismo (Rancière, 1999). De ahí que las propuestas que tejen una esperanza de emancipación y superación del capitalismo surjan de un rechazo a la modernidad capitalista y un regreso a lo local, lo comunitario y lo colectivo; a otros horizontes que van más allá del mercado, el estado nación y, por ende, de la mercancía, el dinero, el trabajo abstracto y la valorización del valor.

Bibliografía

- Acosta, Alberto (2013), “Extractivism and Neoextractivism: Two Sides of the Same Curse”, en Miriam Lang y Dunia Mokrani (eds.) *Beyond Development. Alternative Visions From Latin America*, Quito, Fundación Rosa Luxemburg-Abya Yala.
- Agamben, Giorgio (2003), *State of Exception*, Chicago, University of Chicago Press.
- Aguilar Gil, Yásnaya Elena (2023), *Tëkëëk piky. Antología*, CDMX, Centro de estudios para el cambio en el campo mexicano.
- Andreucci, Diego *et al.* (2017), “‘Value Grabbing’: A Political Ecology of Rent”, *Capitalism, Nature, Socialism*, vol. 28, núm. 3, pp. 28-47.
- Arboleda, Martín (2020), *Planetary Mine. Territories of Extraction Under Late Capitalism*, Londres, Verso.
- Armiero, Marco (2018), *Wasteocene: Stories from the Global Dump*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ceceña, Ana Esther (2019), “Megaproyectos para el Mercado Mundial”, en Ana Esther Ceceña y Josué García, *Avances de Investigación. Tren Maya*, CDMX, Observatorio Latinoamericano de Geopolítica.
- Chagnon, Christopher *et al.* (2022), “From Extractivism to Global Extractivism. The Evolution of an Organizing Concept”, *The Journal of Peasant Studies*, vol. 49, núm. 4, pp. 760–792.
- Coulthard, Glean (2014), *Red Skin, White Masks. Rejecting the Colonial Politics of Recognition*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles (1992), “Postscript on the Societies of Control”, *October*, núm. 59, pp. 3-7.
- Dunlap, Alexander y Loise Laratte (2023), “European Green Deal Necropolitics: Exploring ‘Green’ Energy Transition, Degrowth & Infrastructural Colonization”, *Political Geography*, núm. 97, pp. 102640.
- Esteva, Gustavo (2015), “Time To Enclose The Enclosers With Marx and Illich”, *The International Journal of Illich Studies*, vol. 4, núm. 1, pp. 70-96.

- Esteva, Gustavo (2021), “Repensar el carácter del régimen dominante”, en Raúl Ornelas y Daniel Inclán (coords.), *Cuál es el futuro del capitalismo*, CDMX, Akal.
- EZLN (2003), *¿Cuáles son las características fundamentales de la IV Guerra Mundial?*, Enlace Zapatista, <https://goo.su/2rUb6Cg>.
- EZLN (2015), *El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista I*, <https://goo.su/GII41>
- EZLN (2006), *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*, <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/sdsl-es/>.
- Fonatur (2023), “Javier May: Tren Maya rescatará del olvido al sureste; se aplica Plan de Desarrollo en localidades de ruta ferroviaria”, Fonatur, boletín de prensa, <https://goo.su/BJ7B>.
- Foster, John Bellamy (1999), “Marx’ s Theory of Metabolic Rift : Classical Foundations for Environmental Sociology”, *American Journal of Sociology*, vol. 105, núm. 2, pp. 366-405.
- Franquesa, Jaume (2018), *Power Struggles: Dignity, Value, and the Renewable Energy Frontier In Spain*, Bloomington, Indiana University Press.
- Fraser, Nancy (2014), “Behind Marx Humble Abode. For an Expanded Conception of Capitalism”, *New Left Review*, núm. 58, pp. 55-72.
- Fraser, Nancy (2018), “The Climates of Capital”, *New Left Review*, núm. 127, pp. 94-127.
- Fremaux, Isabelle y Jay Jordan (2021), *We Are ‘Nature’ Defending Itself. Entangling Art, Activism and Autonomous Zones*, Londres, Pluto Press.
- Geocomunes (2024), *Reestructuración energética de México. Subordinación territorial en el noroeste y sureste de México*, <https://goo.su/Xj3G>.
- Gidwani, Vinay (2012), “Waste/value”, Trevor Barnes, Jamie Peck y Eric Shepard (eds.), *The Wiley-Blackwell Companion to Economic Geography*, Hoboken, Wiley-Blackwell, pp. 275-288.
- Global Witness (2022), “Decade of Defiance. Ten Years of Reporting Land And Environmental Activism Worldwide”, <https://goo.su/XsmO2FK>.

- Gomez Barris, Macarena (2017), *The Extractive Zone Social Ecologies and Decolonial Perspectives*, Durham, Duke University Press.
- Graeber, David (2011), *Debt. The first 5000 Years*, Nueva York, Melville House
- Grosfoguel, Ramón (2016), “Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico”, *Revista Internacional de comunicación y desarrollo*, vol. 1, núm. 24, pp. 123-143.
- Gudynas, Eduardo (2009), *Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual*, <https://goo.su/RMweEz>.
- Gudynas, Eduardo (2015), *Extractivismos: ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la naturaleza*, Cochabamba, CEDIB.
- Gutiérrez Rivas, Rodrigo (2020), “El derecho a la consulta previa para obtener el consentimiento libre e informado frente a los megaproyectos de inversión y la industria extractiva”, en: Rodrigo Gutiérrez y Mylai Burgos (eds.), *Globalización, neoliberalismo y derechos de los pueblos indígenas en México*, CDMX, Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Han, Byung-Chul (2010), *La sociedad del cansancio*, CDMX, Herder.
- Hardt, Michael y Antonio Negri (2004), *Multitude*, Nueva York, Penguin Press.
- Harvey, David (2003), *The New Imperialism*, Oxford, Oxford University Press.
- Harvey David (2005), *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford, Oxford University Press.
- Hickel, Jason, Dylan Sullivan y Huzaiifa Zoomkawala (2021), “Plunder in the Post-Colonial Era. Quantifying Drain from the Global South Through Unequal Exchange, 1960–2018”, *New Political Economy*, vol. 26, núm. 6, pp. 1030-1047.
- Hickel, Jason *et al.* (2022), “Imperialist Appropriation in the World Economy: Drain from the Global South Through Unequal Exchange, 1990-2015”, *Global Environmental Change*, núm. 73, pp. 102467.
- Holloway, John (2022), *Hope in Hopeless Times*, Londres, Pluto Press.
- Illich, Iván (2004), *Obras Reunidas 1*, CDMX, Fondo de Cultura Económica.

- Illich, Iván (2010), “Needs”, Wolfgang Sachs (ed.), *The development dictionary. A guide to knowledge and power*, Londres, Zed Books.
- Jappe, Anselm, Jordi Maiso y José Manuel Rojo (2015), *Criticar el Valor, Superar el capitalismo*, Madrid, Enclave.
- Jappe, Anselm (2011), *Crédito a Muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos*, Logroño, Pepitas de Calabaza.
- Jappe, Anselm (2014), *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades. Ensayos sobre el fetichismo de la mercancía*, Logroño, Pepitas de Calabaza.
- Jappe, Anselm (2016), *Las aventuras de la mercancía*, Logroño, Pepitas de Calabaza.
- Jappe, Anselm (2018), *La sociedad autófaga*, Logroño, Pepitas de Calabaza.
- Klein, Naomi (2005), *The Rise of Disaster Capitalism*, <https://naomiklein.org/rise-disaster-capitalism/>.
- Kothari, Ashish *et al.* (2019), *Pluriverse: A Post-Development Dictionary*, Nueva Delhi, Tulika Books.
- Kurz, Robert (1991), *El colapso de la modernización*, Buenos Aires, Marat.
- Li, Tania (2014), “What is land? Assembling a Resource for Global Investment”, *Transactions of the Institute of British Geographers*, núm. 39, pp. 589-602.
- Machado, Decio y Zibechi, Raúl (2017), *Cambiar el mundo desde arriba. Los límites del progresismo*, CDMX, Bajo Tierra Ediciones.
- Maiso, Jordi y Eduardo Maura (2014), “Crítica de la economía política, más allá del marxismo tradicional: Moishe Postone y Robert Kurz”, *Isegoría*, núm. 50, pp. 1130-2097.
- Marx, Karl (1973), *Grundrisse: Notebook VII: The Chapter on Capital*, <https://goo.su/dBvt2cH>.
- Mbembe, Achille (2019), *Necropolitics*, Durham, Duke University Press.
- McCarthy, James y Thatcher, Jim (2019), “Visualizing New Political Ecologies: A Critical Data Studies Analysis of the World Bank’s Renewable Energy Resource Mapping Initiative”, *Geoforum*, núm. 102, pp. 242-254.

- Mezzadra, Sandro y Brett Neilson (2019), *The Politics of Operations. Excavating Contemporary Capitalism*, Durham, Duke University Press.
- Millán, Mágara (coord.) (2014), *Más allá del feminismo: caminos para andar*, CDMX, Red de feminismos decoloniales, <https://goo.su/PGKvap>.
- Miller, Todd, Nick Buxton y Mark Akkerman (2021), “Global Climate Wall. How the world’s wealthiest nations prioritise borders over climate action”, <https://goo.su/D7Dp>.
- Mills, Charles W. (2017), *Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism*, Oxford, Oxford University Press.
- Moore, Jason W. (2015), *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital*, Londres, Verso.
- Nashed, M. (2024), “More than 7,350 West Bank Palestinians arrested by Israel during Gaza war”, *Al Jazeera*, <https://goo.su/IcO58>.
- Olivera, Beatriz, Carlos Tornel y Alíeda Azamar (2022), *Minerales críticos para la transición energética. Conflictos y alternativas hacia una transformación socioecológica*, CDMX, Fundación Heinrich Böll.
- Ornelas, Raúl y Daniel Inclán (coords.) (2021), *Cuál es el futuro del Capitalismo*, CDMX, Akal.
- Paley, Dawn (2014), *Drug War Capitalism*, Oakland, AK Press.
- Patel, Raj y Jason W. Moore (2017), *A History of the World in Seven Cheap Things*, Oakland, University of California Press.
- Postone, Moishe (1993), *Time, Labor, and Social Domination*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Povinelli, Elisabeth (2011), *Economies of Abandonment Social Belonging and Endurance in Late Liberalism*, Durham, Duke University Press.
- Rancière, Jacques (1999), *Disagreement: Politics and Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Said, Edward (1977), “The intellectual origins of imperialism and zionism”, *Gazelle Review*, núm. 2, pp. 47-52.

- Saito, Kohei (2023), *Marx in the Anthropocene. Towards the Idea of Degrowth Communism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Shapiro, Judith y John Andrew McNeish (2020), *Our Extractive Age*, Nueva York, Routledge.
- Schindler, Seth y Demaria, Federico (2020), “‘Garbage is Gold’: Waste-based Commodity Frontiers, Modes of Valorization and Ecological Distribution Conflicts”, *Capitalism Nature Socialism*, vol. 31, núm. 4, pp. 52-59.
- Surprise, Kevin (2018), “Preempting the Second Contradiction: Solar Geoengineering as Spatiotemporal Fix”, *Annals of the American Association of Geographers*, vol. 108, núm. 5, pp. 1228-1244.
- Tornel, Carlos (2023a), “Militarismo y extractivismo en México: dos caras de la continua descomposición del capitalismo y el descenso hacia la barbarie”, Aleida Azamar (ed.), *Disputa por los bienes naturales. Militarización y fuerzas armadas en México*, CDMX, UAM-X.
- Tornel, Carlos (2023b), “Energy Justice in the Context of Green Extractivism: Perpetuating Ontological and Epistemological Violence in The Yucatan Peninsula”, *Journal of Political Ecology*, vol. 30, núm. 1, pp. 1-27.
- Tornel, Carlos (2023c), “Amlo’s Neoliberalism”, *The Bullet*, <https://goo.su/rtb84U>.
- Von Werlhof, Claudia (1985), “On the concept of Nature and Society in Capitalism”, Maria Mies *et al.* (eds.), *Women: The last colony*, Londres, Zed Books.
- Wolfe, Patrick (2006), “Settler Colonialism and the Elimination of the Native”, *Journal of Genocide Research*, vol. 8, núm. 4, pp. 387-409.
- Zibechi, Raúl. (2024a), *Constructing Worlds Otherwise. Societies in Movement and Anticolonial Paths in Latin America*, Chico, California, AK Press.
- Zibechi, Raúl (2024b), “Movimientos de abajo en 2022-2023. Aprendiendo a navegar en la tormenta”, *Nodal*, <https://goo.su/U27V6>.
- Zuboff, Shoshana (2018), *Surveillance Capitalism*, Cambridge, Harvard University Press.

No hay ninguna solución a la crisis energética*

*Sandrine Aumercier***

Empiezo por el final, y desde ya introduzco la conclusión, diciendo que no hay *ninguna* solución a la crisis energética, ni siquiera una “diminuta solución”. Si surgiera una sociedad poscapitalista emancipada, esta dejaría de preocuparse por el problema energético; no se dispondría a resolverlo siendo “más racional” y “más eficiente” con la energía. Una sociedad que pone la escasez en su principio –como hace el modo de producción capitalista– se obliga a sí misma a tener que racionar cada vez más su consumo de energía, porque se acerca a un límite absoluto. Se condena a sí misma a hundirse en una gestión totalitaria de los recursos, en guerras de seguridad, en crisis socioeconómicas de impacto creciente... Pero este es un límite que forma parte de los principios fundadores de esta sociedad y no de la naturaleza.

La categoría “energía” es tan abstracta como la categoría “trabajo”, y una vez que se instala en los cimientos de las actividades humanas, no puede sino avanzar hacia un precipicio, por el efecto mismo de su propia lógica. Tardé mucho tiempo en darme cuenta de la importancia de ello, porque el discurso insistente sobre los “límites planetarios” se impone en su falsa evidencia, como si se tratara de un problema geofísico. No obstante, el verdadero problema son las premisas del capita-

* Versión escrita de la presentación del libro *Le mur énergétique du capital*, llevada a cabo en Mille bâbords, Marsella, el 5 de junio de 2022. Original en francés publicado en <http://www.palim-psao.fr/2022/06/il-n-y-a-aucune-solution-a-la-crise-energetique-par-sandrine-aumercier.html>. Traducido por Alejandro Ballantine.

** Psicoanalista radicada en Berlín, sus investigaciones tratan de la historia del psicoanálisis, la psicología colectiva, la tecnología y la crítica del valor. Autora de *El muro energético del capital* (Milvus, 2023).

lismo, de las que ni siquiera los llamados países del socialismo real se habían desligado. Si alineamos uno al lado del otro los diversos escenarios de “transición energética” que compiten por el premio, salta a la vista que el discurso subyacente combina dos tendencias contradictorias, al presuponer que: 1) *lo imposible es posible*, y al mismo tiempo que, 2) si por casualidad —a pesar de todo— *lo imposible es imposible, entonces debe ser por un hecho natural* (de naturaleza humana, de naturaleza geofísica o de entropía universal). De este modo, no es necesario examinar las especificidades del modo de producción capitalista.

En primer lugar, en este debate, cada quien nos explica que, dado que el plan del otro es imposible, el suyo debe ser necesariamente mejor. Este razonamiento es falaz: el que estés equivocado no significa que yo tenga razón. Así, Jean-Marc Jancovici nos explica muy bien por qué no es viable ni económica ni ecológicamente cubrir el planeta con paneles solares o aerogeneradores; me parece que en esto podemos seguirle. Por su parte, los antinucleares nos recuerdan todos los problemas económicos y ecológicos relacionados con la extracción de uranio, la construcción de centrales nucleares, su mantenimiento, su seguridad, la gestión de sus residuos, etc. En realidad, en estos temas, cada cual solo trata de proponer el escenario que salvaría la civilización que algunos llaman “termo-industrial”. Frente al desastre planetario, sería sin duda un héroe. Pero nada puede cambiar el hecho de que el petróleo es cada vez más difícil de obtener y, por tanto, cada vez más caro de extraer.

Resulta sorprendente que la crisis energética que se le atribuye de repente a la guerra de Ucrania ya estaba causando estragos desde mucho antes, siempre atribuyéndola a razones diversas: reactivación post-pandémica, indexación del precio de

la electricidad al del gas, etc. La histerización de la crisis climática y ahora la demonización de Rusia encubren convenientemente la crisis energética que comenzó en la década de 1970. Se actúa como si esta crisis se debiera a razones geopolíticas y como si debiéramos cambiar nuestros hábitos para “salvar el clima”, porque cada vez es más evidente que –aunque nadie lo diga con franqueza– ningún escenario de transición se sostiene, y eso es, de ningún modo porque seamos “demasiado lentos” para poner en marcha la tan celebrada “transición”. Todas estas explicaciones externas evitan abordar el problema de la crisis estructural de la energía.

En segundo lugar, al ser fundamentalmente incapaces de salvar esta civilización, todos esos escenarios han acabado por incorporar lo que yo llamaría “cláusula de decrecimiento”, y por explicarnos ahora que, *por supuesto, la solución no vendrá sin aborro de energía*. Este aspecto es relativamente nuevo, por lo menos en los discursos oficiales. Fue formulado por primera vez en los años 1970 con el famoso informe del Club de Roma, en conjunto con los trabajos de Nicholas Georgescu-Roegen y un cierto éxito de la “hipótesis Gaia”, que se articula bien con las tendencias *new age*, y también integrando el pensamiento cibernético.

Pero esos trabajos habían quedado relativamente relegados a los círculos de especialistas hasta hace poco. Fue realmente necesario que la situación se agrave para que la necesidad del “decrecimiento” (aunque siga siendo selectiva) se haya convertido, en tan poco tiempo –digamos en unos quince años, coincidiendo con el pico del petróleo convencional–, en un lugar común. Así, de repente, la ralea ecologista, decrecentista, ecosocialista, etc., está de acuerdo con los tecnócratas de

todos los bandos en su intento por hacer pasar lo infinito hacia lo finito. Esa también es la piedra angular de un escenario como el de *negawatt**. Se admite que con el nivel de consumo actual es imposible seguir igual, pero si mejoramos la eficiencia energética, si economizamos, si miniaturizamos, si reciclamos, si innovamos, etc., *entonces, nos dicen, todo será posible*. Esta posibilidad no solo se aferra a especulaciones descabelladas,¹ sino que, sobre todo, sigue estando totalmente determinada por una concepción neoclásica de la producción en términos de stocks finitos sujetos a la asignación de recursos, y no en términos de *procesos de producción*,² que no son solo procesos entrópicos sino procesos sociales indisolubles del proceso global de producción capitalista.

En tercer lugar, la teoría que ahora se denomina *colapsología* (a partir del primer libro de Pablo Servigne y Raphaël Stevens publicado en 2015) nos explica, por su lado, que “estamos jodidos”. Pero de manera extraña, el reformismo más descarado y el cinismo de “ya se jodió todo” hacen buena pareja. Este enfoque se basa en una antropología rudimentaria iniciada por Jared Diamond, que los colapsistas liberales y los colapsistas sociohumanistas están dispuestos a compartir, basada en el estudio de grandes imperios premodernos que han desaparecido. Parece innegable que estos últimos no pueden constituir, para nosotros, un modelo de emancipación. Pero es no menos claro que ninguno de ellos puso en el seno de su funcionamiento un

* Convergencia ciudadana que pregonaba la transición energética (<https://negawatt.org>). Nota del traductor.

¹ Para una crítica de las incoherencias de este escenario, véase *Negawatt* (s/a).

² La novedad esencial que aporta Georgescu-Roegen es mostrar la íntima articulación de los procesos económicos con las leyes de la termodinámica, pero no fue capaz de historizar esta relación en sí misma, y por tanto, sigue dependiendo de una concepción ahistórica de la economía y de una concepción “realista” de la energía.

principio de multiplicación abstracta, que transformaría gradualmente la totalidad del mundo material en desecho, como una criatura que se devora a sí misma (la imagen es de Anselm Jappe).

El éxito de los colapsólogos demuestra, sin duda, que han tocado un punto muy sensible: en efecto, dicen sin rodeos que esta civilización no va a salir del apuro improvisando arreglos. Lo único que nos queda, según ellos, es colapsar en “solidaridad”, en definitiva, con alegría y buen humor³. Sin embargo, esos autores no salen del paradigma geofísico que denuncian, al pasar por alto, precisamente, el carácter *abstracto* de los procesos de combustión termo-industrial desencadenados por el modo de producción capitalista.

El cuarto razonamiento falaz y tautológico, y que representa la versión pesimista del paradigma del colapso, es el que explica que las cosas son como son porque así debían serlo, en razón de una naturaleza humana insaciable. Este planteamiento es refutado por el más mínimo examen histórico y antropológico; pero, sobre todo, la idea de naturaleza humana es, en teoría, en sí misma indefendible. No se puede explicar mediante la “naturaleza humana” por qué alguien es caníbal, por qué alguien es budista, o por qué alguien más es corredor de bolsa en Wall Street. Cada humano de cada época se asemeja a las relaciones sociales particulares que una sociedad se dio a sí misma durante un proceso histórico ciego. Esas relaciones sociales enmarcan las determinaciones subjetivas inconscientes del individuo, es decir, el abanico limitado de posturas que este puede adoptar y las identificaciones que le son permitidas. Si no hay una revolución lista para ser implementada es porque la

³ De hecho, la solidaridad no es algo que se decreta, salvo cuando se quiere evangelizar las masas, y lo que observamos hoy es más bien la barbarización de las relaciones sociales y geopolíticas.

crisis del capitalismo es planetaria y sistémica; por ende, no tiene un afuera, y en esa medida, parece inapelable. Pero, como dice Marshall Sahlins en su libro *La ilusión occidental de la naturaleza humana* (2011), dicho encierro no se debe a la naturaleza humana; es, a lo sumo, el resultado de una historia contingente que ha fabricado sus propias condiciones de posibilidad y de imposibilidad, condiciones que son en sí mismas evolutivas y no permiten predecir el futuro.

Todos esos razonamientos tienen en común que suponen una realidad indiscutible tras la idea de una determinada cantidad finita, de una determinada reserva de materia y de energía. Con sus gráficos y sus estadísticas, parecen hablarnos del mundo material. Pero esa realidad material se desprende de la abstracción planteada al principio, y no al revés. Dicho de otra manera: *una vez que empieza a mirarse el mundo con lentes energéticos, entonces sí, estamos irremediablemente jodidos. Sólo que el problema no reside en los recursos energéticos, sino en esos lentes* ¿Qué es lo que obliga a mirar el mundo a través de dichos lentes, y qué es lo que obliga a considerar la naturaleza como una inmensa reserva de materiales que hay que transformar, una reserva limitada que se agota ineluctablemente, y que debería economizarse, o bien, una reserva a propósito de la cual deberíamos apostar disrupciones tecnológicas fantásticas que siempre están por venir, o incluso lanzar una carrera contra reloj?

Esta pregunta es la más difícil de todas, porque nos obliga a revisar nuestras categorías por completo. Ya no se trata de improvisar soluciones, ni siquiera la “solidaridad” o la “satisfacción de las necesidades básicas” (exigencias que también han sido planteadas de manera tan abstracta como los procesos sociales de los que se derivan), sino de comprender cómo se ha podido llegar a considerar al mundo vivo en su conjunto como un depósito inagotable de energía. Se creyó en la famosa

generosidad del sol, que alimentaba la euforia del progreso (y su triste gemelo: el pesimismo cultural), pero al mismo tiempo se izó a la escasez como principio de todas las actividades humanas. Este principio sólo puede conducir al mundo vivo, en su totalidad, hacia el agotamiento inexorable. En matemáticas, es posible hacer converger una serie infinita con una serie finita. Traspuesto al mundo real, esto no significa más que una *prolongación (relativa) de la agonía*. Se cree que, si se prolonga el proceso de descomposición, es porque el fin no llegará. Pues bien, si *a partir de las mismas premisas*, el fin llega de todos modos, mejor que ocurra dentro de 50 o de 500 años. La única diferencia sería que, en el segundo escenario, personalmente saldría librada, mientras que en el primero, podría verme directamente afectada. Pero la duración de una vida individual no es el criterio adecuado; en términos de los tiempos geológicos y de la duración de la aventura humana, lo anterior sigue siendo un fin fulgurante. Sumado a esto, dicha prolongación es improbable. Dado que el capitalismo se caracteriza por una crisis fundamental que no hace más que agravarse, no tiene ni siquiera los medios para ofrecerse un respiro. Está atenazado por lo real de su propio mito. Por lo tanto, el verdadero imposible se encuentra ahí, pero eso nadie lo dice en los escenarios presentados.

Las anteriores observaciones parten de análisis empíricos. Queda por explicar la articulación de la abstracción “energía” con la abstracción “trabajo” y por qué, según las palabras de Marx, “la producción capitalista, por consiguiente, no desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de producción sino socavando, al mismo tiempo, los manantiales de toda riqueza: *la tierra y el trabajador*” (Marx, 2010a: 612, cursivas en el original). Marx muestra que el *valor* incorporado a una

mercancía se deriva del tiempo medio de trabajo socialmente necesario para su producción. Ese trabajo es definido por él como “trabajo abstracto”. Pero, “el valor, en consecuencia, no lleva escrito en la frente *lo que es*” (Marx, 2010b: 90, cursivas en el original); no lo proporciona la cualidad de la cosa producida, su necesidad, o el placer en el trabajo, sino la subsunción de este trabajo bajo el promedio social de tiempo necesario para su producción. Tampoco lo proporciona el precio de la mercancía, que sólo refleja parcialmente el trabajo que contiene, dado que en la determinación del precio entran otros factores de producción y limitaciones de mercado. En fin, el valor tampoco lo da la utilidad que yo obtenga de una mercancía (su valor de uso). Se trata, por tanto, de una magnitud *social* que no es directamente calculable, pero que constituye el *centro de gravedad* de todas las actividades económicas bajo la presión de la rentabilidad competitiva. Para seguir siendo competitivos, los capitalistas se ven obligados a apropiarse de un excedente de trabajo no pagado, con el fin de reinvertir en el proceso de producción. Este excedente es llamado por Marx *plustrabajo* y permite obtener *plusvalor*.

Robert Kurz da una definición del trabajo abstracto que le habla a la experiencia cotidiana: “hoy en día, la mayoría de la gente parece paralizada por esta expresión cuyo sentido es sin embargo simple. El ‘trabajo abstracto’ se refiere a cualquier actividad efectuada por dinero, en la que la ganancia de dinero es el factor decisivo y en la que, por consiguiente, la naturaleza de las tareas a realizar resulta relativamente indiferente” (Kurz, 2002). Todos los agentes individuales del sistema capitalista deben contribuir en ese sentido al proceso social combinado de acumulación de capital: si no lo hacen, no pueden sobrevivir individualmente y son expulsados inmediatamente por un agente más competente. Es el caso del capitalista, pero también

el del trabajador, cuya fuerza de trabajo es puesta en competencia de manera permanente con todas las demás. Este modo de producción funciona como un látigo que nunca da tregua a nadie –un sacrificio sin sentido por una causa impersonal y abstracta. Esta es la novedad del trabajo bajo el capitalismo con respecto a todas las actividades que los humanos realizaban en el pasado. Todo el mundo cree que va a trabajar y comprar mercancías con el dinero ganado “para satisfacer sus necesidades”. En realidad, las mercancías se producen para mantener este proceso en marcha, sin otra finalidad que sí mismo. Lo mismo ocurre con las mercancías inmateriales e intelectuales, que se perciben tan fácilmente como mejores que las demás mercancías ordinarias porque se imagina que en ellas hay más libertad, en sintonía con la promoción moderna de la conciencia de sí mismo y del pensamiento como sede de la subjetividad.

La teoría neoclásica descarta la teoría del valor-trabajo formulada por los precursores de la economía política hasta Marx, para considerar el trabajo como una de las dos variables principales que entran, para cada unidad de producción, en su estimación de la “tasa marginal de sustitución técnica”. Este enfoque supone una combinación óptima de factores de producción, que se determina en cada caso, y que, desde el punto de vista de la función de producción individual, considera sustituibles el “trabajo vivo” y el “trabajo muerto”. El papel específico del trabajo en la producción de valor se escamotea. No se ignora del todo, pues no se dedicaría tanto tiempo a lamentar la tasa de desempleo, pero se incluye en la categoría de la creación de poder de compra. Sin embargo, sin prestar atención a los análisis marxianos sobre la creación de valor, que se deriva exclusivamente del plustrabajo realizado en los sectores productivos, el análisis económico estándar ha desarrollado

una denominada teoría subjetiva del valor que hace que dependa de la venta de la producción en el mercado, lo que Marx llama *realización* del valor creado en el proceso de producción. En suma, el modelo marxiano insiste en una magnitud *social* que organiza el conjunto de la producción capitalista a espaldas de los individuos. El modelo económico estándar, en cambio, se centra en el modelo de equilibrio de la oferta y la demanda y en los mecanismos de formación de precios.

¿Qué tiene que ver la energía con esto? El concepto de energía, que nació durante la primera revolución industrial, teoriza la conservación de una determinada cantidad durante la transformación de estado de un sistema cerrado (primera ley de la termodinámica) y la degradación de la calidad de la energía o su aprovechamiento en sistemas reales abiertos o cerrados (segunda ley). Su descubrimiento marcó el inicio de la investigación encaminada a mejorar la eficiencia de la máquina de vapor.

El paradigma *energetista* supone la afirmación monista “de todo un espectro de formas de energía diferentes, todas ellas convertibles entre sí” (Kutschmann, 1990), pero cuyo sustrato, que es una magnitud abstracta, no cambia. “El trabajo físico de la máquina entra en la conciencia teórica y se codifica como un valor pertinente en el momento en que esa máquina es tecnológicamente capaz de sustituir la fuerza de trabajo humana” (Kutschmann, 1990). La coincidencia histórica entre la promoción del trabajo económico y la promoción del trabajo en la física no es casual. El universo entero comienza a ser visto como una máquina que trabaja y en la cual todos los procesos de trabajo, tanto humanos como no humanos, deben ser optimizados. Esta visión del mundo surge de la realidad de las relaciones de producción, que, como se ha dicho, implica necesariamente la creciente sustitución del trabajo hu-

mano por el trabajo de las máquinas, para que el poseedor de los medios de producción pueda seguir siendo competitivo. Nos encontramos, por lo tanto, ante una contradicción irresoluble: para mantenerse en el mercado, el capitalista individual está obligado a ir siempre un paso por delante de sus competidores en términos de innovación técnica, hasta que la nueva tecnología se generalice. Esto empuja de manera global al capitalismo a sustituir cada vez más los sectores clave del trabajo productivo por el trabajo de las máquinas⁴. Pero al mismo tiempo, esta lógica conduce al agotamiento de la creación de valor, sin el cual el conjunto de la sociedad es cada vez menos capaz de reproducirse y produce cada vez más excluidos.

La sustitución del trabajo humano por el de las máquinas y el pánico tecnológico que le sigue tienen su origen en esta contradicción. No es una fatalidad antrópica, es una característica del capital: “la maquinaria es un medio para la producción de plusvalor” (Marx, 2010a: 451). La “contradicción en movimiento” lleva al capitalismo al borde del precipicio, desencadenando su expansión planetaria, la destrucción de todas las sociedades precapitalistas, la extracción desenfrenada de recursos y un ritmo de producción demencial. Más allá de las limitaciones en el abastecimiento de recursos que a veces ocupan los titulares, este proceso en sí mismo tiene un coste energético; transforma toda vida y toda cosa en residuos, es decir, en términos termodinámicos, en alta entropía (una energía cada vez menos utilizable). La termodinámica, surgida al interior del capitalismo, teoriza tanto la sustituibilidad abstracta en la que se basa este modo de producción como la imposibilidad del

⁴ Es importante distinguir aquí entre trabajo productivo e improductivo, ya que la disminución del trabajo productivo puede ir acompañada de un aumento de las actividades logísticas o de cuidados que no necesariamente crean valor. Véase una buena presentación de esta problemática en Jason E. Smith (2020).

movimiento perpetuo, es decir, el límite infranqueable contra el cual el sistema se estrella. El gasto de energía abstracta constituye el momento unitario de la sustitución técnica que actúa en la contradicción dinámica del capital. La crisis energética es la consecuencia directa e inevitable de esta lógica. Al reposicionarse en la relación social que las organiza, ya no es posible aislar la abstracción “energía” de la abstracción “trabajo” y hay que admitir que ambas son creaciones de la modernidad.

Por lo tanto, no es posible resolver la crisis energética, ni dentro ni fuera del capitalismo, remitiéndose a las categorías de limitación moral y de ahorro de recursos. Actualmente, todo confluye alrededor de la idea del racionamiento energético por parte de los consumidores (*smart cities*, tarjeta de carbono, crédito social, etc.). Esta evolución –que ni siquiera resolverá la crisis energética, sino que, en el mejor de los casos, podría prolongar la agonía del sistema– no es de ninguna manera una solución, sino un hundimiento colectivo en el mismo callejón sin salida.

Las categorías de eficiencia, racionalización, sobriedad, optimización, etc. se derivan todas, de la abstracción “energía” y son indisociables de otra abstracción vinculada a las dos anteriores: la de la forma-sujeto moderna. El marxismo tradicional, el socialismo, el ecologismo, el ecosocialismo, mantienen la idea de un sujeto que, liberado de la lógica de acumulación, podría, sobre bases idénticas, apropiarse de las tecnologías desarrolladas bajo el capitalismo y hacer de ellas un “buen uso”. Este sujeto podría, mediante una planificación “comunista”, decidir “libremente” los umbrales, las cantidades adecuadas, las verdaderas necesidades, la justa distribución, etc. No obstante, esto nunca ha existido y nunca existirá. Si algunas sociedades –y no todas– han hecho un uso razonable de sus recursos, es por dos razones: por un lado, porque las movían otros fines (simbólicos y religiosos), distintos a los de la

“necesidad” inmediata y de la acumulación de bienes, y, por otra parte, porque producían sin intermediarios y a pequeña escala lo necesario para su subsistencia; por tanto, tenían una experiencia directa de las consecuencias de sus actividades: eran las primeras afectadas. Estas dos condiciones enmarcan la posibilidad de un uso sobrio y responsable de los recursos.

En el contexto actual, la posibilidad de que se den tales condiciones parece estar cerrada. Muchos las consideran como un insoportable retorno al pasado, a pesar de que, necesariamente, se desplegarían en un contexto práctico y simbólico totalmente modificado. Pero este obstáculo fetichista no debe, en ningún caso, justificar que se haga creer que sería posible salir del capitalismo e inventar un mundo emancipado manteniendo el mismo modo de producción, solo que puesto “en buenas manos”: infraestructuras globalizadas, división internacional del trabajo, intercambios monetarios, planificación estatal o supraestatal, tecnologías y necesidades materiales modernas (es decir, determinadas por el estado de la producción capitalista que tenemos ante nosotros)...

Entre las innumerables propuestas opacas acerca de sus propias premisas, cito la del ecosocialista Daniel Tanuro (2020) en su libro *¡Demasiado tarde para ser pesimistas!*: se trata de realizar:

la perspectiva socialista de una sociedad libre de dinero, de propiedad privada de los medios de producción, de competencia, de estados, de sus ejércitos, de sus policías y de sus fronteras. Una sociedad en la que el trabajo abstracto, desmontado y sin cualidades, desaparece en favor de la actividad concreta que, crea valores de uso, es portadora sentido, genera reconocimiento social y realización personal. Una sociedad que suprime la distinción entre trabajo manual

e intelectual. Una sociedad organizada en comunidades autogestionadas, coordinadas de forma flexible y democrática por delegados voluntarios y revocables. Una sociedad que tiene el control del tiempo, donde el pensamiento y las relaciones sociales —la cooperación, el juego, el amor, el cuidado— son la verdadera riqueza humana.

¿Cómo se puede lograr tan formidable proyecto? En primer lugar, nos dice el autor, a través de la “conquista del poder político” por parte de los explotados y oprimidos. (Pensábamos que esta carta ya se había jugado históricamente y se había descreditado para siempre, pero Tanuro se conforma con ponernos sobre aviso de la burocracia soviética y el acaparamiento del poder por una franja de “privilegiados”)

¿Y para qué debería servir esta conquista?

Al tiempo que se reduce la transformación y el transporte de materias primas, el plan debe saturar la demanda de bienes y servicios que atiendan las necesidades básicas, lo que implica necesariamente la repartición de las riquezas y una profunda reorientación del aparato productivo. [...] La movilización, la conscientización, la responsabilización, la auto-actividad y el derecho a controlar todo a nivel global, regional, nacional y local son condiciones para el éxito [...] Por un lado, no hay verdadera democracia sin descentralización y sin lucha contra los fenómenos burocráticos. Por otro lado, la planificación debe ser global [...] Las tecnologías de energías renovables pueden ayudar a superar esta contradicción: se adaptan especialmente bien a la descentralización —que es incluso indispensable para su implementación eficaz—, y por tanto a la gestión comunitaria (Tanuro, 2020).

Así, esta propuesta define la emancipación sobre la base de las “decisiones correctas” efectuadas por las “personas correctas”, y por tanto, no hace más que retomar la ilusión subjetivista moderna (hecha pedazos por el psicoanálisis). Aunque Tanuro analiza la responsabilidad del capitalismo en la situación actual y fustiga al capitalismo verde, su propuesta contempla mantener las infraestructuras heredadas del capitalismo pero que sean “reorientadas”, sin interrogarse detalladamente sobre la realidad *concreta* de la producción capitalista —atribuyéndole toda la culpa a “la acumulación capitalista” —, sin tomar en cuenta que está constituida al mismo tiempo por un lado abstracto y un lado concreto que son inseparables el uno del otro. Cuando las categorías del capital (mercancía, dinero, trabajo, estado, valor) son criticadas por Tanuro, es como si pudieran ser retomadas de otra manera en un enésimo “escenario de transición”. Cuando afirma que “no hay energía nuclear ni OGM ecosocialistas”, no se entiende para nada cómo los aerogeneradores y la pasta de dientes serán más ecosocialistas. Por ello, su propuesta enfrenta la disyuntiva entre planificación mundial y “democracia” local, ignorando que las energías renovables —presentadas en todas partes como la nueva panacea— no son ni ecológicas, ni equitativas, ni descentralizadas, si se tienen en cuenta los problemas de producción de los dispositivos de conversión, de espacio para su instalación, de intermitencia, de almacenamiento, etc. Como contrapunto a esta propuesta, hay que decir que no hay emancipación sobre la base de una justicia distributiva abstracta, universal y planificada desde arriba. De hecho, las energías renovables están en perfecta sintonía con la gestión cibernética del mundo por la cual el capitalismo, consciente de su inexorable entropía, intenta sobrevivirse a sí mismo; precisamente, la llamada “descentralización”, no es más que un apéndice de la centralización.

La invocación de una racionalidad espontánea de los seres humanos “liberados del capital” es la última superchería de la subjetividad burguesa, que no quiere renunciar ni a las promesas del capitalismo, ni a la promoción del sujeto como instancia imaginaria de organización mundial. En realidad, esta subjetividad que cree poder arreglar el mundo a partir de su propio *a priori* es, ella misma, manejada a su antojo por su propio mundo. Ciertas condiciones sociales implican ciertas consecuencias que están en gran medida fuera de su control. Lo único que podemos examinar es qué condiciones conllevan qué consecuencias. Solo tenemos acceso a los *efectos* (que abren la puerta a una teoría del síntoma). Un mundo emancipado sería un mundo *en el que se cumplen las condiciones prácticas mínimas de para la emancipación*, no un mundo en el que, de repente, los seres humanos serían moralmente mejores porque se habría echado fuera a los especuladores y a los capitalistas.

No se trata de reconquistar una posición de decisión predominante ante el mundo y la naturaleza, milagrosamente “liberada”. Tal concepción sigue estando determinada, sin saberlo, por el dominio viril sobre sí mismo que parece implicar que uno es capaz de tomar —de manera abstracta— las “decisiones correctas”, si tan solo se nos dejara participar en estas decisiones. En buena medida, yo soy incapaz de tomar una postura sensata sobre problemas de envergadura global, que implican grandes cantidades de niveles interpenetrados y que afectan a tantas personas y situaciones que desconozco; esto también es lo que me hace decir que no hay solución al problema energético, porque refleja el callejón sin salida de una concepción sistémica del mundo, en la que cada individuo aplastado mantiene la idea de elevarse al punto de vista global al tiempo que se le reduce a un simple punto del sistema.

Comparto esta limitación radical con mis contemporáneos y con todos los responsables políticos, para quienes es evidente que no saben lo que hacen, y que no entienden mejor que el común de las personas los problemas fundamentales de la ciencia y de la sociedad. Tampoco veo cómo un científico que está ocupado todo el tiempo perfeccionando investigaciones de detalle podría, pronunciarse en forma razonable acerca de las consecuencias globales de su acto. No se puede compensar este tipo de límite con una mejor educación popular ni con una agregación exponencial de datos a través del *big data*, ya que tiene que ver con la posición del sujeto en el sistema. Hacer creer que la participación “democrática” en las decisiones políticas superaría este límite no es, por lo tanto, otra cosa que demagogia populista. Sólo se puede “participar” útilmente en la discusión sobre aquello en lo que ya se está comprometido al interior de determinadas relaciones materiales.

A contracorriente del dualismo moderno, la condición de la emancipación no es de naturaleza moral o cognitiva, ni de naturaleza materialista (en el sentido de satisfacer necesidades definidas de manera abstracta), sino de naturaleza estrictamente *política* (entendida en el sentido de la constitución de una nueva relación social): se trataría de reapropiarse, a escala del territorio cercano, de las condiciones que permitan la implicación sensible y simbólica de cada uno en la reproducción colectiva. Las formas sociales que se inventarían allí son necesariamente diversas, impredecibles y no programables. No cabe duda de que la producción industrial quedaría obsoleta *de facto*, y con ella caería también la energía como problema. Hay que admitir que estamos sumamente lejos de semejante resultado y que no se puede militar abstracta y frontalmente contra la producción industrial sin pasar por sus categorías constitutivas. Por lo tanto, la tarea primordial parece ser la de desplegar

las articulaciones de dicha producción y poner de manifiesto sus contradicciones e imposibilidades intrínsecas.

Bibliografía

Kurz, Robert (2002), “Mit Moneten und Kanonen”, <https://jungle.world/artikel/2002/02/mit-moneten-und-kanonen>.

Kutschmann, Werner (1990), “La catégorie de travail dans la physique et l’économie”, *GRUNDRISSE, Psychanalyse et capitalisme*, <https://goo.su/IOVol>.

Marx, Karl (2010a), *El capital*, Libro primero, Tomo I/Vol. 2, “El proceso de producción del capital”, CDMX, Siglo XXI.

Marx, Karl (2010b), *El capital*, Libro primero, Tomo I/Vol. 1, “El proceso de producción del capital”, CDMX, Siglo XXI.

Negawatt (s/a), “Negawatt: quelques commentaires”, https://cpdp.debatpublic.fr/cdpd-ppe/file/1596/analyse_negawatt.pdf.

Sahlins, Marshall (2011), *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, CDMX, Fondo de cultura económica.

Smith, Jason E. (2020), *Smart Machines and Service Work: Automation in an Age of Stagnation*, Londres, Reaktion Books.

Tanuro, Daniel (2020) *¡Demasiado tarde para ser pesimistas!*, Madrid, Sylone.

TESIS

Discursos y realidades de la transición baja en carbono: reproducción, mujeres y etnicidad

*Paola Jiménez de León**

Ante el colapso ecológico, muchos estados-nacionales adoptan ambiciosas propuestas para reducir las emisiones de gases de efecto invernadero. La conversión hacia “soluciones de cero emisiones de carbono” o “energías limpias” son algunos de los ejes de estos planes. Para alcanzar estos objetivos, diversos actores (sobre todo del Norte Global) abogan por una “transición energética”. Sin embargo, en la construcción de estos programas destacan múltiples exclusiones, que funcionan como plataformas para la reproducción de desigualdades sociales e históricas.

Una de estas exclusiones, señalada por los denominados ecofeminismos y la ecología política feminista, es la omisión de la esfera de reproducción de la vida. Aunque indispensable para el mantenimiento y la reproducción de las formas de vida humana y no-humana en el planeta, el trabajo reproductivo continúa subordinado a (e invisibilizado por) lo que se considera en la política climática el trabajo “productivo”. Esto no solo reproduce la división sexual del trabajo en los planes de transición, sino que refuerza las relaciones jerárquicas de género. Para completar estas perspectivas se pueden vincular los estudios de la ecología política y la geografía crítica, que exploran los impactos materiales de dichos programas, así como sus dimensiones geográficas. Estos análisis demuestran

* Doctorante en sociología y género en la Universidad de París Cité, correo electrónico: paola.deleon@politicas.unam.mx.

cómo las estrategias de los proyectos de transición desencadenan impactos socio-ecológicos negativos, como resultado, entre otras cosas, de un patrón de relaciones geográficas desiguales multiescalares. Un ejemplo claro es la concentración de daños en territorios habitados por minorías étnicas.

Estos señalamientos sirven para cuestionar los programas de transición baja en carbono, tomando como punto de partida su dimensión material localizada. Para ello, es indispensable entender la construcción de los sujetos políticos y sus agendas en las zonas que se convierten en áreas de sacrificio para garantizar este tipo proyectos.¹ En específico, es fundamental el estudio de la perspectiva de las mujeres, ya que son ellas a quienes se les asigna el cuidado de las condiciones materiales para la reproducción de la vida (como expresión de la división sexual del trabajo). En esta línea, esta tesis se guio por la siguiente pregunta: ¿cuáles son las motivaciones de las mujeres (en relación con las que impulsan a los hombres) para participar políticamente en los conflictos socioambientales en las zonas verdes de sacrificio?

Para responder a esta pregunta de investigación la tesis abordó como caso de estudio el conflicto socio-ambiental en torno al megaproyecto Ticul A y B en la península de Yucatán, México. Esta región, ubicada en el sureste del país, se convirtió en escenario de proyectos de infraestructura de energías alternativas a partir de la reforma energética implementada por el gobierno mexicano en 2015. Como respuesta, detonaron diversos conflictos socioambientales liderados por las comunidades afectadas en esta zona. En ellos se visibilizan disputas históricas de los pueblos indígenas por la defensa de sus territorios.

Ticul A y B es el nombre de dos parques fotovoltaicos, en los que se pretendía instalar 1.2 millones de paneles solares, en una superficie de 738 hectáreas, a 200 metros de la

¹ En la bibliografía especializada se denomina zonas verdes de sacrificio (o *Green Sacrifice Zones*).

comunidad maya de San José Tipceh. Desde el primer acercamiento de SunPower con los pobladores en 2016, hasta el anuncio de la suspensión definitiva del proyecto en 2022, un grupo de habitantes se opuso a la construcción de los parques; hecho que suscitó un conflicto socio-ambiental que involucró a diversos actores. Una de las características del conflicto fue la participación de las mujeres, quienes, gracias a las formas de organización derivadas de las consultas indígenas, pudieron responder al megaproyecto utilizando herramientas político-jurídicas por ser parte de comunidades indígenas.²

Para la realización de esta tesis se reunieron testimonios de opositores a Tícul A y B (hombres y mujeres), para explorar sus motivaciones y su posicionamiento político a través de un análisis de contenido cualitativo (QCA por su sigla en inglés); se destacó la información contenida en los testimonios de las mujeres. La investigación siguió un enfoque abductivo y se estructuró de la siguiente manera: el primer capítulo explora las aportaciones de los ecofeminismos y la ecología política feminista sobre los vínculos entre la división sexual del trabajo y las cuestiones medioambientales. También sitúa y revisa la bibliografía existente sobre la participación política de las mujeres en esta intersección. El segundo capítulo establece los vínculos teóricos y conceptuales entre los programas de “transición baja en carbono” y el extractivismo (entendido como modelo histórico de creación de valor basado en el intercambio ecológico desigual entre centros y periferias), con el fin de abordar, desde una perspectiva estructural, los impactos socioambientales de las soluciones dominantes frente a la crisis climática en territorios como la Península de Yucatán. El capítulo final describe el contexto y desarrolla el caso de estudio, junto con las conclusiones del análisis y su discusión.

² El recurso a la consulta indígena, derecho garantizado por la Constitución mexicana, permitió a las y los habitantes de San José Tipceh decidir sobre el uso de sus tierras más allá de la negociación privada entre ejidatarios y compradores-arrendatarios.

Tras un recorrido por las aportaciones teóricas de la economía feminista, el primer capítulo expone cómo el capitalismo depende de una división sexual del trabajo: la separación del trabajo productivo (orientado al mercado, usualmente remunerado) del reproductivo (vinculado con la reproducción de la vida humana y no-humana, usualmente no remunerados). La división sexual del trabajo implica tanto una separación, como una jerarquía entre ambas esferas; como resultado, el trabajo reproductivo, históricamente llevado a cabo por las mujeres y, por tanto, socialmente feminizado, se devalúa y se hace invisible frente al trabajo productivo (asignado socialmente a los hombres).

Esta estructura de fragmentación y jerarquización (entre trabajos y géneros) está presente en la relación capitalista de lo humano con la naturaleza. Mientras los programas medioambientales dominantes subordinan las cuestiones de la reproducción de la vida a la esfera de la producción, la participación política de las mujeres en estos contextos se vincula a las tareas reproductivas. En la política climática, a través de prácticas, discursos y representaciones, se relegan los procesos de la reproducción de la vida, al tiempo que se excluye a las mujeres de los espacios formales de toma de decisión. En este capítulo, también se describe cómo las subjetividades de las mujeres, y la reproducción de las desigualdades sociales por las estrategias climáticas, están vinculadas con otra categoría social: la etnia.

En el segundo capítulo se describe a los megaproyectos de infraestructura de energías alternativas en la Península de Yucatán como una continuación del extractivismo: un modelo de intercambio ecológico desigual fundado en la colonia, que se reproduce por relaciones de poder basadas, entre otras cosas, en las segregaciones étnico-raciales. Bajo el concepto de *extractivismo verde*, en este capítulo se expone cómo, a través del despojo masivo de tierras, estos proyectos, impulsados por los programas de “transición baja en

carbón”, reproducen las rupturas en los ciclos de reproducción de la vida (una de las características del extractivismo) en los territorios en donde se implementan.

En América Latina, al igual que en el extractivismo *tradicional*, las reconfiguraciones territoriales de los megaproyectos de infraestructura para energías alternativas son respondidas con demandas de autonomía y defensa del territorio por las comunidades que los habitan (principalmente indígenas y campesinas). En la tesis también se hace hincapié en cómo, dentro de estos movimientos, la resistencia de las mujeres establece vínculos entre la defensa de sus territorios y la preservación de las condiciones materiales para su reproducción, que es, al mismo tiempo, la reproducción de sus comunidades.

En el caso de la resistencia contra los parques fotovoltaicos Ticul A y B, cuyas características son descritas en el capítulo 3, este tipo de demandas estuvieron presentes, junto a otras, en los testimonios de los participantes. A raíz del análisis de contenido cualitativo, en esta tesis se clasificaron las motivaciones de las y los habitantes de San José Típceh para oponerse al megaproyecto en diez categorías: 1) rechazo a la manipulación, la imposición y las amenazas; 2) beneficios para la comunidad, solidaridad y justicia; 3) rechazo a la violencia y la confrontación; 4) defensa de los derechos de la comunidad, dignidad y autonomía; 5) defensa de los medios de subsistencia e impacto en la vida cotidiana; 6) cuidado de la niñez y las futuras generaciones; 7) defensa de los recursos naturales y bienestar socio-ambiental; 8) criticismo a las instituciones y las autoridades; 9) ganancias económicas; y 10) defensa de las formas de producción comunitarias (ejidos).

Esta indagación mostró que, además de tener una mayor variedad de motivaciones para participar políticamente en el conflicto, las mujeres prestaron más atención a los impactos socioambientales de los proyectos Ticul A y B. Mientras los hombres se centraron en el rechazo de la violencia y la confrontación que ocasionó el conflicto, las mujeres

plantearon preocupaciones sobre los efectos que los parques fotovoltaicos tendrían en la reproducción de la vida comunitaria. En particular, mostraron inquietud por los impactos socioambientales negativos del megaproyecto en la calidad de vida de sus hijos e hijas. Los argumentos de las mujeres se encuadraron en términos como “cuidado de la niñez y las futuras generaciones”, “defensa de los medios de subsistencia y el impacto en la vida cotidiana” y “defensa de los recursos naturales y bienestar socio-ambiental”. La mayoría de los argumentos presentes en los testimonios de hombres (60%) se justificaban por “el rechazo a la manipulación, la imposición y las amenazas” y “el rechazo a la violencia y la confrontación”.

Asimismo, se encontró un sesgo de género en la concepción de los “derechos de la comunidad, la dignidad y la autonomía”, esta fue referida en 85% de los testimonios de mujeres. El análisis de los resultados demostró que las mujeres de San José Tipceh asociaron la defensa de sus derechos y la autonomía de sus comunidades con las posibles afectaciones socio-ambientales del megaproyecto, las cuales pondrían en riesgo la reproducción de la vida en sus territorios (principalmente la de sus hijas e hijos). Se puede argumentar que, para ellas, decidir sobre el uso de la tierra en el territorio de San José Tipceh es una condición para: 1) la conservación de los medios de subsistencia y 2) asegurar las adecuadas condiciones medioambientales que permitan la reproducción comunitaria. Este planteamiento hace eco de la intersección entre las luchas feministas o de mujeres y las luchas anti-extractivas en América Latina, a partir de la cual se construyen conceptos como: “feminismos eco-territoriales”, “feminismos comunales” o “feminismo de la supervivencia”.

La agenda política de las mujeres en San José Tipceh en contra del extractivismo verde puede ser vista como parte de la resistencia de las mujeres (principalmente indígenas) a las amenazas patriarcales y coloniales (como el despojo de sus territorios, impulsada por los programas climáticos) que subordinan la reproducción de la vida a la creación de valor. Al defender el derecho a decidir cómo organizar las condiciones materiales de su existencia, las mujeres desafían la forma capitalista de establecer la relación entre los seres humanos y la naturaleza.

Además de confirmar las aportaciones de los ecofeminismos y la ecología política feminista sobre la invisibilización de la esfera de reproducción de la vida en los programas de “transición baja en carbono”, esta tesis concluye que, en las zonas verdes de sacrificio, las mujeres ponen de relieve al territorio y su control como una dimensión clave. Al estar asociado con desigualdades sociales, que se reproducen a través del extractivismo verde, la tesis abona a un entendimiento crítico de la política climática y su relación con la justicia social. Además, plantea cuestiones acerca de cómo pueden repensarse el género y la etnia (así como las relaciones sociales en torno a estos conceptos) a raíz de la crisis climática.

En el seno del colapso ecológico, la investigación feminista estudia y posiciona propuestas para la inclusión de la esfera de la reproducción de la vida en los programas de transición. Investigaciones como la realizada en esta tesis son indispensables en el marco de estas propuestas, ya que aportan un entendimiento de la realidad sobre el terreno, resaltando las interconexiones entre los discursos y sus efectos materiales.

“From Low-carbon Transition Agendas to Ground Reality: Life Reproduction, Women and Ethnicity”. Tesis realizada en el Master Economic policies for the Global Transition, disponible en: <https://let.iiec.unam.mx/node/5327>.

EN SÍNTESIS

En esta sección se presentan los resultados del trabajo de síntesis bibliográfica del LET.

Las fichas completas se encuentran en la página del LET.

Aproximaciones al ecofeminismo

*Maria Fernanda Chávez Aguilar**

A las mujeres se les ha impuesto un lugar específico dentro de la estructura social moderna, esta asignación tiene una larga duración histórica. El modelo capitalista, en el que se reformula la lógica heteropatriarcal, los procedimientos colonialistas, las prácticas racistas y las violencias especistas, se perpetúa a partir de opresiones dirigidas hacia los cuerpos, con especial interés –y de maneras diferenciadas– hacia las mujeres y otros cuerpos feminizados. En medio de la actual catástrofe socioambiental, estos cuerpos experimentan condiciones exacerbadas de explotación, marginación, exclusión y violencia. En este texto se presentan los aportes de una de las corrientes de pensamiento que nace desde y para la preservación de la digna existencia de toda forma de vida en la Tierra: el ecofeminismo. Un pensamiento crítico de derivas prácticas, que al tiempo que encara la catástrofe climática pone en el centro las formas de resistencias desde lo femenino, entendido como una posición política.

* Licenciada en Relaciones Internacionales de la UNAM. Integrante del LET. Correo electrónico: fernandaaguilar@politicass.unam.mx.

Qué es el ecofeminismo

En la década de los años setenta, en medio de una creciente preocupación por la cuestión ambiental y la situación de las mujeres, Françoise d'Eaubonne introdujo el término de “ecofeminismo” en su obra titulada *Le féminisme ou la mort*, como un esfuerzo por vincular las movilizaciones ecologistas con las feministas y establecer alternativas de desarrollo social más justas (<https://let.iiec.unam.mx/node/3310>). El ecofeminismo, lejos de minimizar la lucha del ecologismo o la del feminismo, busca abordar sus problemáticas desde una perspectiva holística, reconociendo la importancia de la justicia social, ambiental y de género en la construcción de un mundo más equitativo y sostenible (<https://let.iiec.unam.mx/node/5192>).

Desde el ecofeminismo, las mujeres han encontrado cómo entretelar su lucha contra el patriarcado con las luchas contra otros sistemas de opresión que también las constriñen, como el clasismo y el racismo. El reconocimiento de esta articulación de opresiones le permite al ecofeminismo reconocer que la sociedad contemporánea es un sistema que subyuga a otras vidas no humanas, con las que las mujeres han sido vinculadas: la naturaleza en su conjunto (<https://let.iiec.unam.mx/node/5105>). Esta corriente de pensamiento nace del reconocimiento de la existencia de una irreconciliable contradicción entre los procesos de reproducción natural y social con el proceso de acumulación de capital; se centra en la interconexión entre las opresiones de género, raza y clase con la destrucción del medio ambiente, y argumenta que son tales opresiones son parte fundamental de un sistema de dominación y explotación.

Si bien el término ecofeminismo es comúnmente utilizado en singular, es importante resaltar que no se trata de una posición homogénea; son expresiones diversas que no buscan generar una sola forma de lucha para una sola forma de vida.

El ecofeminismo trata de romper con el modelo dicotómico y homogéneo, para reconocer y hacer resonar las luchas de muchas mujeres, incluso de aquellas que no se autorreconocen como feministas ni como ecofeministas. Las distintas versiones del ecofeminismo reconocen a las luchas de mujeres como prácticas que sostienen una agenda compleja y diversa.

Las mujeres frente al exterminio de la(s) vida(s)

Las condiciones planetarias en que se han desarrollado las forma de vida durante los últimos millones de años, están siendo transformadas como consecuencia de fenómenos climáticos extraordinarios (huracanes, ciclones, tornados, olas de frío y de calor, sequías e inundaciones); aumento del nivel del mar; alteración de los ciclos biogeoquímicos claves para mantener el equilibrio de los ecosistemas (como el ciclo de carbono y del nitrógeno); acidificación oceánica; pérdida de biodiversidad por el exterminio de ecosistemas; degradación del suelo, entre otros. Estos procesos son prueba del colapso ecológico y civilizatorio en el que nos encontramos como resultado de la reproducción del sistema capitalista (<https://let.iiec.unam.mx/node/3735>).

Hoy, seis de los nueve límites planetarios han sido sobrepasados, amenazando la continuidad de las formas de vida, particularmente de la especie humana (<https://let.iiec.unam.mx/node/4948>). Las formas humanas, no sólo ven alterados sus entornos, la naturaleza con la que coexisten, también observamos el trastocamiento de las relaciones sociales: muertes por climas extremos (<https://let.iiec.unam.mx/node/2367>); desplazamientos por la desaparición de territorios, debido al aumento del nivel mar (<https://let.iiec.unam.mx/node/2381>), y el incremento de conflictos por bienes naturales (<https://let.iiec.unam.mx/node/2539>), son algunas de las pruebas.

Si bien las amenazas son compartidas por todas las formas de vida que componen al planeta, éstas son percibidas de maneras diferenciadas por cada sujeto. Padece más los efectos adversos aquellas existencias históricamente dominadas para el desarrollo del sistema capitalista —de carácter colonialista, racista y patriarcal— y que son aquellas que organizan gran parte de la vida social: las mujeres y cuerpos feminizados, así como la naturaleza.

Las desigualdades por razón de género que encaran las mujeres se acrecientan por los impactos de la degradación ambiental. Frente a la amenaza climática y la escasez creciente, a las mujeres se les imponen pesadas tareas de gestión de los bienes naturales (<https://let.iiec.unam.mx/node/5105>). A lo que se suma la multiplicación de conflictos armados por el control de “recursos naturales”, en los que las mujeres y niñas son objeto de violencias sexuales (<https://let.iiec.unam.mx/node/2703>). Ante esta presión de múltiples aristas, la desvalorización de los trabajos de cuidado, normalmente realizados también por mujeres, coloca a éstas en situaciones de alta vulnerabilidad. En el caso de escenarios de relativa estabilidad, las mujeres tienen enfrentar la falta de acceso a la seguridad social o económica, que son relevantes de cara a la emergencia ecológica (<https://let.iiec.unam.mx/node/2749>).

Reconocer la vulnerabilidad a la que las mujeres se enfrentan es urgente y necesario, pues son uno de los grupos sociales que han desarrollado instrumentos para sobrevivir a situaciones extremas. Son diversos los ejemplos de mujeres que han protagonizado luchas por la defensa de los territorios y de los bienes naturales, en los que defienden sus cuerpos y los de otros seres vivos con los que coexisten (vidas no humanas) (<https://let.iiec.unam.mx/node/5105>). Los ecofeminismos han intentado hacer resonar estas experiencias y expandirlas en el mundo.

Aportes para las resistencias

Muchas mujeres ecofeministas han generado diversas discusiones para trascender la racionalidad moderna que defiende una fractura de la relación complementaria entre la humanidad y la naturaleza. Desde sus lugares de enunciación, las sujetas han reconfigurado espacios materiales para la reproducción y el cuidado de las formas de vida en su conjunto. Una de las aportaciones más importantes del ecofeminismo es la revalorización del cuidado. En esa perspectiva, destaca el énfasis hecho por mujeres guatemaltecas acerca de la importancia de la sanación y reparación para el mantenimiento de la vida y reappropriación de los cuerpos, a través del reconocimiento de la lucha de los pueblos de Abya Yala por el territorio. Para el ecofeminismo, el cuidado introduce diversas formas de justicia: ambiental, social, corporal-territorial y, en su conjunto, de género. El enfoque ecofeminista trasciende la concepción moderna del cuidado como un proceso sin valor para el capital; se encamina hacia una idea relacional, comunitaria y colectiva, “involucrando tanto la vida humana como la ecosistémica, con un fuerte énfasis en las condiciones necesarias para la supervivencia” (<https://let.iiiec.unam.mx/node/5192>).

La agenda ecofeminista da un lugar central a los movimientos de mujeres en defensa de sus territorios. Frente a la profundización de dinámicas extractivas en el Sur Global, la lucha que se realiza por la preservación de los territorios permite acoger diversas causas e incluir a diversos sujetos, sin simplificar sus mensajes o realidades, tal como señala la antropóloga Yayo Herrero (<https://let.iiiec.unam.mx/node/5197>). “La defensa de la vida y en contra de los proyectos de muerte” como bandera política en comunidades indígenas de la Sierra Norte de Puebla o “Sin oro se vive, sin agua se muere”, en las luchas andinas, son algunos ejemplos de consignas que expresan un reconocimiento de la crisis de las

formas de sostenibilidad de la vida y de la decisión de resistir (<https://let.iiiec.unam.mx/node/5105>).

Los movimientos por la defensa de la vida son claves para el desarrollo del pensamiento ecofeminista; como mencionan Sandra Rátiva, Melisa Argento y Verónica Gago, muchas de sus ideas ya estaban presentes en movimientos históricos de defensa de los territorios, bienes comunes y vidas no humanas (<https://let.iiiec.unam.mx/node/5192>). Mina Lorena Navarro destaca cómo las llamadas “Mujeres de Zonas de Sacrificio en Resistencia de Puchuncaví-Quintero, Valparaíso” (Chile) han adoptado la noción de zona de sacrificio para resaltar cómo sus cuerpos y territorios enfrentan riesgos (cómo son sacrificados) por las acciones del complejo industrial en Bahía de Quintero. Lorena Cabnal señala la forma en que muchas mujeres y ecofeministas de Abya Yala abordan el extractivismo para adoptar el concepto de “cuerpo-territorio”, con el propósito de reconocer la estrecha relación “entre el propio cuerpo, el tejido de la vida y el territorio habitado”; esto les permite recuperar conscientemente los espacios habitados, empezando por el “primer territorio cuerpo” (<https://let.iiiec.unam.mx/node/5105>).

El enfoque holístico del ecofeminismo busca resaltar las opresiones históricas que resultan de las relaciones de explotación capitalista y que no sólo resienten las mujeres, sino todos los cuerpos feminizados (entendiendo la feminidad como un proceso de clasificación de inferioridad construida por las relaciones de dominación), como la naturaleza. Nazaret Castro subraya cómo diversas resistencias en el Sur Global son más que conscientes del elemento patriarcal en el avance del capitalismo, un modo de producción que para desarrollarse necesita del despojo de los cuerpos de las mujeres (para la reproducción de los trabajadores) y de los territorios (para la extracción de bienes convertidos en recursos naturales). El ejemplo más

claro se encuentra en el agronegocio, que no sólo contribuye a la degradación ambiental, sino también profundiza la violencia hacia los cuerpos feminizados (<https://let.iiec.unam.mx/node/2735>).

Otra de las aportaciones más reconocidas del ecofeminismo es su crítica a la noción de desarrollo, que es central para la reproducción del capitalismo. Gloria Zuluaga Sánchez expone cómo el ecofeminismo identifica la conexión entre la opresión de grupos marginados y la explotación de la naturaleza como resultado de las promesas del desarrollo, desde las que se ejerce violencia hacia lo considerado femenino o natural. También resalta la división artificial de las labores domésticas y las productivas, que sirve para omitir la importancia de la “labor de reproducción”; al mismo tiempo que se señala el androcentrismo de los saberes científicos que legitiman esta división. A partir del rechazo a la noción de desarrollo, esta autora busca entender las formas de configuración de diversos movimientos sociales que denuncian el despojo de la naturaleza y sus impactos perjudiciales, particularmente hacia las mujeres (<https://let.iiec.unam.mx/node/3310>).

Desde la antropología feminista, una rama en la que el ecofeminismo ha tenido un gran aporte, Yayo Herrera critica la noción moderna de la sostenibilidad en tanto mantiene el dualismo entre naturaleza y cultura. La sostenibilidad invisibiliza la compleja interacción entre los seres humanos y el ambiente; niega “la interacción con la naturaleza para obtener bienes y servicios, el espacio doméstico como red de interdependencia, [y] la comunidad cercana como lugar de ayuda mutua” (<https://let.iiec.unam.mx/node/5197>). La sostenibilidad se piensa por fuera de las formas en las que las culturas despliegan sus relaciones con los ecosistemas en los que se reproducen. Esta crítica ecofeminista analiza cómo la sostenibilidad se reduce

a estudiar los procesos productivos e indicadores ambientales, alejándose de la importancia de las vidas colectivas singulares y la relación que mantienen con ecosistemas específicos.

En resumen, el ecofeminismo emerge como una respuesta crítica hacia la compleja red de opresiones sistémicas, que afectan tanto a las mujeres como a la naturaleza. En un contexto de colapso ecológico y civilizatorio, donde las desigualdades estructurales se exageran, esta corriente destaca la importancia de reconocer y generar alternativas integrales para el mantenimiento de las formas de vida en su conjunto. Reconociendo la vulnerabilidad específica de las mujeres frente a la emergencia, el ecofeminismo resalta sus luchas históricas por la defensa de sus cuerpos y los territorios en las que coexisten con otras vidas, promoviendo una visión relacional y comunitaria, tanto del cuidado como de la justicia. Desde la crítica a nociones centrales del sistema, como el desarrollo o la sostenibilidad, el ecofeminismo propone alternativas que destacan la importancia de la interdependencia y la diversidad.

