

**Transición epistémica: Una perspectiva comunicacional para nuevos modos del quehacer tecnológico.**

María Rosa Mandrini (Argentina),<sup>1</sup> Noelia Verónica Cejas (Argentina).<sup>2</sup>

**Resumen.**

Distintos enfoques en torno a la relación entre el hombre y la naturaleza, mediada (facilitada o limitada) por diversas tecnologías, realizan aportes sobre los sentidos hegemónicos con que se plantea esta vinculación. Algunos de ellos, tales como el Decrecimiento (Illich, Gorz, Latouche, Sachs), la Permacultura (Holgrem y Mollinson), la Agricultura Natural (Fukuoka), la Simplicidad Voluntaria (Elgin), nos sugieren repensar de manera profunda el modelo civilizatorio que la matriz científico-tecnológica despliega como paradigma de pensamiento y acción. En este artículo nos proponemos recuperar estas discusiones y proponer un enfoque epistémico, de base decolonial (Lander, Dussel, Escobar, Grosfoguel, etc) y dialógico (Santos), que oriente los esfuerzos del campo CyT hacia modelos “otros” de relación entre el hombre, la tecnología y la naturaleza.

**Palabras claves.**

Iniciativas de transición – enfoque epistémico alternativo - producción tecnológica disidente.

**Abstract.**

*Different approaches regarding the relationship between man and nature, mediated (facilitated or limited) by divers technologies, make contributions on the hegemonic sense that this entailment is set. Some of them, such as the Decroissent (Illich, Gorz, Latouche, Sachs), the Permaculture (Holgrem and Mollinson), the Natural Farming (Fukuoka), and Voluntary Simplicity (Elgin), suggest rethink the civilizing model that scientific and technological matrix displays as a paradigm of thought and action. In this article we intend to recover these discussions and propose an epistemic with contributions from decolonial theory (Lander, Dussel, Escobar, Grosfoguel, etc) and a dialogic perspective (Santos), to guide the efforts of science and technology field into models "others" of relationship between man, technology and nature.*

**Keywords.**

*Transition Initiatives - alternative epistemic approach - dissident technological production.*

**Sobre el modelo civilizatorio moderno/colonial.**

Aludir a un modelo civilizatorio conlleva referencias respecto al modo de ser, de estar y de habitar el mundo y en ese sentido la preponderancia europea, en el marco de su empresa colonialista, implicó un parteaguas determinante en la historia de las relaciones geopolíticas del mundo, dada la primacía con que logró imponer su cosmovisión. Así emerge un modo de relación Norte-Sur a través de una trama vincular, opresora de cosmovisiones distintas a la de los conquistadores, que prevalece aun tras el fin del lazo institucional metrópolis-colonia, el cual es remozado en múltiples formas identificables hasta nuestros días.

Diversos autores que configuran el Proyecto Decolonial, reivindican la conquista de América y el control del Atlántico (1492) como origen de la configuración moderna a nivel internacional e intercontinental, por tratarse de un proceso que trajo aparejado un orden normativo-político colonialista, orientado al avance del capitalismo a nivel mundial y de diversas formas de explotación<sup>3</sup> contenidas en ese modelo relacional moderno/colonial.

Desde este punto de vista, se hace necesario indagar en la configuración de este relato de la Modernidad, ya no como un fenómeno intra-europeo, sino precisamente como un proceso planetario. Esto comprende los distintos campos subalternizados, otra cara de la modernización, compuesta por “saberes otros” que resultaron silenciados por medio de la dominación europea. Así, se reconoce a la concepción eurocentrada de construcción de conocimiento como el modo hegemónico de la modernidad/colonialidad, “un modo de conocimiento que arguye su propia universalidad y que descansa en una confusión entre una universalidad abstracta y el mundo concreto derivado de la posición europea como centro” (Escobar, 2003, p. 60).

Organizando estas concepciones en torno a la modernidad, Enrique Dussel propone hacer referencia a dos modernidades, la primera y la segunda, sin que esto represente dos versiones de un período histórico, sino etapas sucesivas. Es decir, desde el enfoque

decolonial, la modernidad se iniciaría de manera previa a lo que comúnmente se considera su comienzo; pues la primera modernidad está definida aquí por la emergencia del sistema mundo, mientras que la segunda modernidad se considera a partir de hitos como la revolución industrial y la Ilustración, en el siglo XVIII:

La segunda etapa de la ‘Modernidad’, la de la revolución industrial del siglo XVIII y de la Ilustración, profundizan y amplían el horizonte ya comenzado a fines del siglo XV. Inglaterra reemplaza a España como potencia hegemónica hasta el 1945, y tiene el comando de la Europa moderna, de la Historia mundial (en especial desde el surgimiento del Imperialismo en torno a 1870) (Dussel, 2000, p. 47).

Desde la perspectiva de este trabajo, adscribiendo a la Corriente Decolonial señalada, toda definición de la modernidad, ha de contener su lado oscuro, el acallado: la colonialidad. Reconociendo esa tensión entre lo central y lo periférico, lo susceptible de ser dicho y aquello que es silenciado, resulta necesario avanzar sobre las implicancias que este metarrelato moderno/colonial produce en prácticas de producción de conocimiento.

### **La producción de conocimiento subalterno frente a la narrativa universal.**

De acuerdo con Arturo Escobar (2003), el aspecto que radicaliza a la propuesta del Proyecto Decolonial, es la dislocación de la historia de los paradigmas o epistemes. Bajo la condición de correrse de las grandes narrativas modernistas, esta posición plantea un cuestionamiento hacia los sistemas de pensamiento e investigación heredados, procurando modos de reflexión no-eurocéntricos, incluyendo el conocimiento subalternizado de los grupos explotados y oprimidos. Así, la perspectiva Modernidad/Colonialidad es comprendida como “un paradigma otro” (Escobar, 2003, p. 53) antes que un nuevo paradigma propuesto desde América Latina.

En ese aspecto, las contribuciones de Edgardo Lander (2000) pretenden señalar el modo en que el pensamiento científico social moderno aporta a la construcción de una narrativa

histórica universal, en detrimento de otros relatos, otras visiones que pasan a ser consideradas como una perspectiva de inferior validez. El autor plantea que esta construcción no es reciente, sino que tiene una larga historia en el pensamiento social occidental de los últimos siglos. Lander señala la conquista ibérica del continente americano como la génesis de dos procesos sinérgicos, que conforman la historia que le siguió a ese hecho: la modernidad y la organización colonial del mundo. El colonialismo marca tanto la organización político-económica del mundo, como la constitución jerarquizada de saberes, lenguajes, instituciones, la memoria y el imaginario, reunidos en una gran narrativa universal, que encuentra en Europa su centro geográfico y un original a imitar en todas las otras partes del mundo.

En ese sentido, la colonialidad es comprendida como un esquema de poder que emergió y sobrevivió al colonialismo, etapa en el que el rol dominante ya no es solamente ocupado por los países de Europa occidental, responsables de la empresa colonial, sino que se distribuye entre otros países de Europa y Estados Unidos, principalmente. En referencia a la noción de colonialismo, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (2007) señalan que:

[L]a división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, formada durante varios siglos de expansión colonial europea, no se transformó significativamente con el fin del colonialismo y la formación de los Estados-nación en la periferia. Asistimos, más bien, a una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 13).

Arturo Escobar (2003) sostiene que la modernidad eurocentrada es una historia local particular que ha producido designios globales, subalternizando otras historias locales y sus proyectos. A partir de este supuesto se puede señalar, de manera hipotética, la posibilidad de alternativas radicales a la modernidad eurocentrada y, de ser así, el aspecto clave es preguntarse en torno al modo en que se articularía un proyecto en este sentido. Esta perspectiva de investigación inserta cuestionamientos a los orígenes espaciales y

temporales de la modernidad a fin de habilitar el potencial de pensar desde “la frontera” (Anzaldúa, 2003; Mignolo, 2001) desde “el Sur” (Santos, 2009), en definitiva, reconociendo el lugar de “subalteridad” (el otro subalternizado) como legítima perspectiva de producción de conocimiento.

### **La idea de progreso/desarrollo y su sustrato científico tecnológico.**

La “hybris del punto cero” es una noción que Santiago Castro-Gómez plantea para describir la mirada colonial sobre el mundo, desde el precepto epistémico (científico) eurocéntrico. Como matriz de producción de conocimiento, el modelo hegemónico erige a un observador privilegiado, que se pretende posicionado por fuera del mundo (punto cero) a fin de aplicar sobre él su mirada analítica, que además se pretende orgánica (de ahí la utilización del término *hybris*, aludiendo al pecado de la desmesura, en la tradición griega). En definitiva, este modelo epistémico instituye un punto de vista como el punto de vista privilegiado sobre todos los demás, lo cual constituye un aspecto central de la epistemología del colonialismo (Castro-Gómez, 2005).

Para Lander, deconstruir tales naturalizaciones universalizantes requiere cuestionar las pretensiones de objetividad y neutralidad de uno de los principales instrumentos de legitimación de ese orden social, esto es: las Ciencias Sociales. El autor argumenta que se pueden identificar dos dimensiones constitutivas de los saberes modernos, que aportarían a la comprensión de su eficacia naturalizadora (Lander, 2000). Como se ha dicho anteriormente, se trata de dos dimensiones diferentes, aunque sinérgicas. La primera dimensión se refiere a las repetidas separaciones o particiones del mundo de lo “real” que se dan históricamente en la sociedad occidental y las formas como se va construyendo el conocimiento sobre las bases de este proceso de sucesivas separaciones. La segunda dimensión, refiere a la manera con que se articulan los saberes modernos en paralelo a la forma con que se organiza el poder, especialmente las relaciones coloniales/imperiales del

mundo moderno. El autor observa que estas dos dimensiones sirven de sustento para una construcción discursiva naturalizadora de las Ciencias Sociales o saberes sociales modernos. Identifica, además, un metarrelato universal que organiza en categorías a todas las culturas y pueblos, desde lo primitivo o tradicional a lo moderno; en ese punto cobra sentido la noción de progreso, el cual propone un modelo específico de sociedad como la expresión más avanzada del proceso histórico, entendido como parámetro y meta a alcanzar.

Tomando el concepto de metarrelato<sup>4</sup> propuesto por Lyotard (1979) puede considerarse al discurso en torno al desarrollo, aspecto esencial del progreso, como uno de los relatos propios de la modernidad, en cuyo seno se legitiman instituciones y prácticas que reproducen órdenes de colonialidad. Especialmente en la segunda posguerra se configuró un orden geopolítico de redistribución relativa del control del capital industrial, en una geografía que configura el capitalismo moderno/colonial global (Quijano 2012). Entre otras características de este discurso, se observa el vínculo estructural entre lo que fue denominado “revolución científica-tecnológica” y el capital industrial. Más allá de las transformaciones que esto produjo en el mundo del trabajo<sup>5</sup>, es una ética social productivista y consumista la que subyace en la relación ciencia – tecnología y naturaleza, articulándose allí una relación particular entre la producción de conocimiento de científico (considerado superior) y su traducción tecnológica (invisibilizando otras fuentes de conocimiento para el desarrollo de tecnologías), dando continuidad a la relación utilitaria con la naturaleza que es inmanente al modelo moderno/colonial (y por lo tanto, soslayando otros modos de vinculación con esta).

La modernidad, entonces, puede ser comprendida como un modelo civilizatorio en el que se configura un nosotros (moderno) con facultad de intervenir en territorios, grupos, conocimientos, prácticas, subjetividades, y que en la diferencia constituye un otro no-moderno. Asimismo, el dualismo cartesiano, que abre una brecha entre razón y naturaleza, es llevado al extremo en concepciones gnoseológicas y prácticas concretas, que se traducen

en la predación de los llamados “recurso naturales”. Este carácter del modelo civilizatorio, es discutido en este ensayo desde diversos enfoques, atendiendo a las disímiles formas con que puede darse la relación y comprensión de los sujetos en sus territorios, respecto a la naturaleza y a la mediación tecnológica.

La discusión sobre el modelo de civilización actual, se presenta entonces desde diversos movimientos teóricos, que con sus ideas y experiencias intentan reivindicar la relación hombre-tecnología-naturaleza, realizando una fuerte crítica a la sociedad de consumo gobernada por la dependencia tecnológica del hombre y motivando de esta manera al cuidado del planeta.

Para ello, se trabaja sobre ideas de los referentes del Decrecimiento, tales como Serge Latouche (2009) e Ivan Illich (1974), así como también se exploran aportes de la Agricultura Natural (Fukuoka, 1978), la Permacultura (Mollison, Holmgren, 1978) y las ideas de Simplicidad Voluntaria (Elgin, 2007). Estos enfoques (el Decrecimiento, la Agricultura Natural, la Permacultura y la Simplicidad Voluntaria), representan movimientos sociales y correlatos intelectuales surgidos desde los años setenta a nivel mundial y se relacionan con el quehacer tecnológico, desde un trabajo en armonía con la naturaleza, que tienda a la acción del “no-hacer” (Fukuoka, 1978), desde el respeto del momento de ocio de cada actor y en oposición a las ideas de progreso tecnológico-intervencionista proveniente del discurso hegemónico.

Desde estos teóricos-activistas, se presentan estas nuevas formas de experiencia, como aportes a esta etapa de transición tecnológica-ambiental y social actual, que se transita a nivel mundial. El imaginario social acerca del progreso que se intenta revisar desde esta postura, se encuentra asociado a la tríada moderna de progreso, técnica y economía. En este sentido, Ivan Illich, referente decrecentista, plantea la idea de que la técnica es una práctica, pero en su forma moderna siempre va acompañada de un imaginario del cual “el faro tecnológico” supone la parte más visible. La encarnación del progreso en la cotidianidad de

la economía de crecimiento depende de su identificación simbólica con la técnica. Los conceptos de desarrollo y de crecimiento están también estrechamente vinculados a la visión progresista del mundo.

Las ideas de progreso y desarrollo están ligadas al imaginario creado por el mundo occidental y su unilateral modo de ver. Imaginario que atenta contra las soluciones de producción vernácula que asegura la supervivencia frugal de una mayoría y la sustituye por la pobreza modernizada (Illich, 1974), afectando aproximadamente a la mitad de la humanidad.

En este sentido, Masanobu Fukuoka (1978), precursor del movimiento de la agricultura natural, afirma que la línea de pensamiento de los economistas modernos ha sido considerar como “agricultura primitiva”, en un sentido despectivo, a la agricultura natural o auto-suficiente, intentando incrementar la superficie productiva propia de un modelo de agricultura extensiva, con la finalidad de concentrar el trabajo en pocas personas, disminuyendo los costos de mano de obra, utilizando maquinaria potente y moderna, con el objetivo de obtener mayores rendimientos en la producción. Esta situación es considerada como sinónimo de progreso en agricultura, ligada a la idea de desarrollo moderno y análoga a la producción de tecnologías en general, centradas en incrementar en rendimiento de la producción más que en los actores que intervienen en los procesos.

Por su parte, Bill Mollinson y David Holmgren (1978), se basaron en los principios de la Agricultura Natural para esbozar los fundamentos de la Permacultura (entendida como agricultura permanente), definida como un sistema integrado, evolutivo, de especies vegetales plurianuales y especies animales útiles para el ser humano (Fukuoka, 1978). En definitiva, por los años setenta se comenzaba a gestar las bases de otro movimiento social a nivel mundial que abarcaba la producción del hábitat, más allá de la tecnología de los sistemas agrícolas, mediante un diseño tecnológico integral de sistemas vivienda-ambiente en interrelación, que propiciaba el beneficio del sistema en su conjunto, desde la



ubicación y elección de cada elemento individual. De algún modo, en estas acciones subyacían ideales comunitarios y de beneficios plurales, en un intento de desintoxicar el imaginario de progreso individual e ilimitado. Posteriormente y como forma de revisión de los conceptos permaculturales, Holmgren (2002) busca expandir este enfoque, ampliando el concepto de agricultura permanente hacia una visión de cultura permanente. Sin embargo, ante la amplitud del término, el autor propone la concepción de la permacultura como el uso del pensamiento sistémico (el uso de la teoría de sistemas de forma holística) y de los principios de diseño de tecnologías que proporcionan el marco organizativo para implementar la visión anterior (Holmgren, 2002).

En coincidencia con estos recorridos teóricos, que apelan a una re-conexión con el instinto y la sencillez de la naturaleza, Duane Elgin (2007) propone un despertar a la “cordura de la simplicidad”, apelando a la “consciencia ciudadana mundial” que incluya un cambio colectivo hacia formas más simples y satisfactorias de vida y como una opción creativa para las masas, sobre todo de los países desarrollados. Al respecto, afirma que la simplicidad es una opción personal, una elección de forma civilizatoria de resistencia, que requerirá cambios radicales en los patrones generales de vida y de consumo si se quiere mantener la integridad de la tierra como un sistema vivo (Elgin, 2007).

Este conjunto de teóricos mencionados anteriormente, que trabajan sobre líneas conceptuales bien diversas, comparten una característica en común, y es que mediante sus ideas, todos revisan la relación hombre-naturaleza-tecnología, proponiendo alternativas civilizatorias frugales fomentando un equilibrio social, y desintoxicando el discurso dominante.

### **La producción tecnológica disidente.**

Se pretende abordar desde este espacio el engranaje teórico que subyace en la producción tecnológica, desde una concepción de producción tecnológica que mencionamos disidente, porque se ubica en el sentido opuesto a la producción artefactual, que se aleja del vínculo respetuoso hombre-naturaleza, atendiendo principalmente a las necesidades individuales de la sociedad de consumo y desatendiendo así, el beneficio colectivo. Para ampliar esta concepción se desarrollan a continuación cuatro ideas diferentes sobre el quehacer tecnológico disidente:

### **El Decrecimiento, una opción civilizatoria alternativa.**

El proyecto del Decrecimiento tiene una doble procedencia, por un lado de la progresiva concientización sobre la crisis ecológica y social actual y por el otro, de la crítica a la tecnología y al sistema de desarrollo hegemónico.

Por los años setenta, en paralelo a la teorización de la cuestión ecológica y popularizada por el primer informe del Club de Roma que denuncia los límites del crecimiento, el fracaso del desarrollo en el Sur y la pérdida de referencias en el Norte, condujeron a varios pensadores (tomando ideas de Ivan Illich y de Jacques Ellul), a cuestionar la sociedad de consumo y sus bases imaginarias: el progreso, la ciencia y la técnica (Latouche, 2009).

Este grupo de autores se proponían repensar la concepción temporal, única y lineal dominante en occidente, con el fin de recuperar una relación sana con el tiempo, acciones que conducirían a liberarse de la adicción al trabajo para volver a disfrutar de la lentitud, redescubrir los sabores vitales relacionados con la tierra, la proximidad y el prójimo, reinventando una tradición renovada.

La posición decrecentista sostiene entonces como idea de base, la necesidad imperiosa de criticar el imaginario que sustentaba la sociedad industrial, responsable de grandes injusticias. Entre las propuestas o acciones que promueve este movimiento, relacionadas con un vínculo frugal entre hombre y ambiente, se encuentra la promoción de monedas locales sin interés, la semana laboral de tres días, la aplicación de moratoria sobre megaprendimientos, la reducción de la publicidad, la limitación del acceso a los recursos del subsuelo, la reutilización de casas vacías, la determinación del ingreso básico incondicional así como la determinación del ingreso máximo, y por último, la innovación frugal.

En coincidencia con las ideas de Gorz (1994) esta propuesta implica construir prácticas para la convivencia, superadoras de las prácticas del consumo habituales, apelando al ejercicio de la autolimitación, tal como la practicaban las tradiciones populares y como lo admitía “la norma de lo suficiente” propuesta por el autor (Bayon, Filpo, Schneider, 2012).

Por último, la alternativa expuesta por Marcel Mauss, también integrante del movimiento decrecentista, consiste en replantearse el sistema educativo con las experiencias alternativas o disidentes, tales como cooperativas, asociaciones y sindicatos. Este autor consideraba a estas prácticas como laboratorios pedagógicos para construir al “nuevo ser humano” necesario para el “otro mundo posible”, también en relación a las ideas altermundistas<sup>6</sup>. La gama de prácticas se ha ampliado con ciertas ONG (Organizaciones No Gubernamentales), con las Asociaciones Por El Mantenimiento de la Cultura Campesina (AMAP), los Sistemas de Intercambios Locales (SELS), las Redes de Intercambios Recíprocos de Saberes (RERS), etc. (Latouche, 2009).

### **El beneficio del no-hacer.**

Durante las últimas décadas parece haberse alcanzado el límite del desarrollo científico y se han comenzado a sentir dudas sobre sus producciones, por lo tanto ha llegado el tiempo de la reevaluación, tal como lo afirma Fukuoka en su libro “La revolución de una brizna de

paja”, afirmando que aquello considerado como primitivo y atrasado, inesperadamente, se ve ahora muy avanzado ante la ciencia moderna, “*hemos llegado a un punto en el que no hay otro camino que organizar un ‘movimiento’ para no hacer nada*” (Fukuoka, 1978, p. s/d). Tal es así que este autor trabajaba sobre la idea de que cultivar un campo sin labrarlo, puede ser un método simple, eficiente y actual en relación a otros métodos para cultivar la tierra, rechazando las técnicas agrícolas propuestas por la ciencia moderna para desarrollar así, un método cercano a la naturaleza.

La Agricultura Natural es simple y tranquila, elimina prácticas agrícolas innecesarias e indica un retorno a la fuente de la agricultura, haciendo visible la ironía de que la ciencia ha servido solamente para mostrar cuán pequeño es el conocimiento humano. Acompañando esta idea, el autor expresa: “*La humanidad no sabe nada en absoluto, no hay valores intrínsecos en nada, y cada acción es un esfuerzo fútil, sin sentido*”. “No comprender nada” en este sentido, significa reconocer la insuficiencia del conocimiento intelectual. El hacer crecer cultivos es una innovación cultural que requiere conocimiento y esfuerzo, por lo tanto deja de ser “natural”, sin embargo, la diferencia fundamental con la agricultura “moderna” es que trabaja cooperando con la naturaleza en lugar de tratar de “mejorarla” mediante su conquista.

Los cuatro principios de la Agricultura Natural se encuentran en relación con la filosofía del no-hacer presentada por Fukuoka (1978). El primer principio tiene que ver con la decisión del no laboreo, es decir, no arar ni voltear el suelo. El segundo propone no utilizar abonos químicos ni *compost* preparado. El tercer principio presenta acciones sobre la conservación de las hierbas, evitando uso de herbicidas, y finalmente el cuarto comenta sobre la no dependencia de los productos químicos. Estos cuatro principios son el núcleo del método de cultivo Fukuoka y cumplen el orden natural, llevando al origen de la riqueza de la naturaleza.

**La permacultura como producción sinérgica.**

En relación al método de agricultura respetuosa de la naturaleza, la práctica de la Permacultura (Mollinson y Holmgren, 1978) como cultura permanente, presenta sus bases en la filosofía básica de la Agricultura Natural de Fukuoka y consiste también en trabajar con la naturaleza, más que contra ella; es la filosofía de observar meditativamente más que trabajar pensativamente, prestando atención a las plantas y animales en todas sus funciones (de manera holística), en vez de tratar a los elementos de forma individual dentro del sistema.

Los activistas permaculturales realizan su propuesta mediante una fuerte crítica a la cultura científica dominante del reduccionismo, que aún muestra resistencia ante los métodos holísticos de investigación, a la cultura dominante del consumismo promovida por las medidas económicas de progreso y bienestar y, por último, a las élites políticas, económicas y sociales que se resisten a perder influencia y poder ante la posibilidad de autonomías locales (Holmgren, 2002).

Bill Mollison y Reny Mia Slay, en el libro “Introducción a la Permacultura” (1994) escriben sobre la ética permacultural basándose en tres acciones: el cuidado de la tierra, el cuidado de las personas y la distribución del tiempo sobrante, dinero y materiales hacia esos fines. Es decir, que las acciones permaculturales se ocupan de los aspectos de los sistemas medioambientales, comunitarios y económicos, practicando la cooperación antes que la competencia.

En cuanto al diseño permacultural, estos autores proponen principios adaptables a cualquier cultura, pero sin embargo, plantean la idea de que las técnicas prácticas para llevar a cabo esos principios deben ir transformándose con el fin de adecuarse a cada cultura e idiosincrasia en particular. Es decir, que esta acción está orientada a utilizar tecnologías locales, desde una concepción particularizada del hábitat. En relación al sistema de diseño,

Holmgren (2002) agrega que la permacultura trasciende las acciones de paisajismo, horticultura biológica, agricultura natural, construcción de edificios energéticamente eficientes o desarrollo de eco-aldeas. Constituyendo una forma de diseño, de gestión para mejorar todo lo anterior y demás esfuerzos que individuos y comunidades realizan en el trabajo para un futuro ambiental y socialmente sostenible.

Entre los principios fundamentales que guían esta práctica para lograr una relación de cooperación entre la tríada hombre-tecnología y naturaleza, se encuentran:

- 1) la ubicación relativa, en la que cada elemento se ubica en relación a otro, de forma en que se beneficien mutuamente,
- 2) la polifunción, en la que cada elemento cumple diversas funciones y cada función importante es soportada por muchos elementos,
- 3) la planificación, mediante la cual se planifica la energía a utilizar de manera eficiente para las viviendas y comunidades y se promueve el uso de recursos bilógicos antes que de los provenientes de hidrocarburos,
- 4) el reciclaje, desde el que se fomenta la reutilización de energía tanto humana como de combustión,
- 5) la policultura, que impulsa la diversidad de especies beneficiosas para un sistema productivo e interactivo,
- 6) la labranza mínima y el uso de herramientas manuales,
- 7) la optimización del diseño, trabajando sobre el entorno para lograr un mínimo desplazamiento y por último
- 8) el uso de bordes, como áreas de interfase entre medios diferentes.

### **La cordura de la simplicidad.**

Con respecto a la deconstrucción del ideal de desarrollo heredado, relacionado con un consumo abusivo de los recursos, Duane Elgin (2007) apela a la idea de un “nuevo progreso” desde un modo de vida modesto materialmente, pero exuberante en el cuidado de

las relaciones de familia, amigos, comunidad, trabajo creativo, tanto como en el cuidado de una conexión emotiva con el universo. En este sentido, la noción de progreso está asentada sobre la base de la riqueza relacional y sobre la crítica de la sociedad de la opulencia y del egoísmo, sosteniendo la concepción de que la felicidad no puede ser adquirida sólo materialmente.

Siguiendo con el planteo de Elgin, se presenta la propuesta de volver a un modo de vida sencillo, de manera consciente y en una posición de crítica frente a la extravagancia en las elecciones. En base a este razonamiento, el autor propone comportamientos asociados con la cosmovisión de la simplicidad y que se relacionan con:

- 1) invertir el tiempo en actividades voluntarias para propiciar una mejora de la vida de la comunidad,
- 2) trabajar los propios potenciales físicos, emocionales, mentales y espirituales,
- 3) sentir una preocupación reverencial por la naturaleza,
- 4) preocuparse por la justicia social y la equidad en el uso de los recursos mundiales,
- 5) disminuir el nivel general de consumo personal, en favor de productos que son durables, fáciles de reparar, no contaminantes en su manufacturación y uso, energéticamente eficiente, funcionales y estéticos (Elgin, 2007).

Otras prácticas relacionadas a esta concepción de vida, se asocian con

- 6) cambiar la dieta por alimentos que son más naturales, saludables, simples y apropiados al desarrollo local,
- 7) reducir la acumulación material,
- 8) usar el consumo políticamente, excluyendo bienes y servicios de compañías cuyas políticas son consideradas no éticas,
- 9) buscar una forma de subsistencia que contribuya al bienestar del mundo mediante el trabajo de la creatividad,
- 10) desarrollar habilidades personales para tender a la autodependencia económica y reducir la dependencia de saberes expertos (Elgin, 2007).

En términos generales, estas acciones también encuentran relación con la experiencia de

- 11) buscar ambientes para vivir y para trabajar que permitan desarrollar un sentido de comunidad,
- 12) modificar los roles tradicionales, hacia patrones de relación no sexistas,
- 13) apreciar la simplicidad de formas no verbales de comunicación, como la elocuencia del silencio y el lenguaje de los ojos,
- 14) participar en prácticas holísticas de cuidado de la salud que enfatizan la medicina preventiva y las capacidades curativas del cuerpo,
- 15) participar en causas de protección del ambiente, mediante medios no violentos,
- 16) cambiar las formas de transporte en favor del transporte público, del compartir automóviles o de vivir en sitios cercanos al área de trabajo, transportándose en bicicleta o caminando (Elgin, 2007).

En definitiva, estos movimientos sociales coexisten en lo que podemos denominar una sociedad de “transición” hacia prácticas más equilibradas y conscientes, actuando como un llamado al despertar de la consciencia colectiva, y situándose a favor de una transformación hacia formas convivenciales y de respeto hacia la naturaleza y hacia todos los seres. Desde experiencias que promueven la solidaridad, se realiza una profunda revisión del paradigma individualista dominante actual, proponiendo alternativas civilizatorias diferentes a las del discurso hegemónico.

### **Sociedades convivenciales frente a sociedades de crecimiento.**

Actualmente existen redes sociales, que se constituyeron bajo un entendimiento diferente de la idea de progreso, promoviendo una sociedad de convivencia y de buena vida. Entre muchas otras, aparecen movimientos como el Urban Village Group, el Slow Food, el Cittaslow, y la Transition Network. Estos grupos convivenciales, comparten la crítica a las



sociedades de crecimiento, retomando nociones decrecentistas de Gorz (1994) y Kempf (2007) quienes rechazaron la fantasía de que podemos continuar desarrollándonos de un modo alternativo (Latouche, 2009).

En este sentido, la sociedad de consumo para Latouche (2009) es concebida sobre tres pilares: publicidad, créditos y obsolescencia planificada, por lo tanto se considera que la transición hacia una sociedad más convivencial debe gestarse desde un cambio profundo, un cambio de actitud frente a las prácticas del consumo habituales, recuperando los valores de responsabilidad, equidad, solidaridad y valoración de las diferencias. Esta sociedad deberá organizar la producción tecnológica en general y para ello utilizar razonablemente los recursos de su entorno y consumirlos transformándolos en bienes materiales y en servicios. En relación a lo “obsoleto”, en esta sociedad de crecimiento consumista, los que no avasallan son excluidos en mayor o menor medida. En este aspecto, el decrecimiento, al igual que promueve el reciclaje de desechos materiales, también se interesa por la rehabilitación de los ciudadanos excluidos.

A grandes rasgos, Illich (1974) señala que en la estructura de una sociedad de convivencia, se considera superficial la disputa sobre la propiedad de los medios de producción, y se cuestiona la propia lógica de la estructura productivista. Por este motivo, los partidarios del decrecimiento prefieren verse como objetores del crecimiento. Desde esta mirada, el marxismo fracasa cuando la clase obrera se integra a los valores de enriquecimiento y consumo; el sindicalismo reproduce el capitalismo actual al considerar al trabajo como principal fuente de riqueza, y el ambientalismo se limita a cuestionar la planificación territorial, pero no los propios valores del capitalismo (Bayon, et.al, 2012).

En el sentido de aportar a la transición desde el “consumismo ignorante” (relacionado a las sociedades de crecimiento) hacia la “producción responsable” (relacionado a las sociedades convivenciales), Holmgren (2002) afirma que la Permacultura, como práctica consciente, construye sobre la cultura de la persistencia, los valores comunitarios y la conservación de

una variedad de habilidades conceptuales como prácticas, a pesar de los estragos de la opulencia.

Se trata entonces, de resignificar las instituciones sociales bajo un nuevo sentido, un cierto eco-socialismo, si entendemos al socialismo de Gorz (1994) como la respuesta positiva a la desintegración de los lazos sociales (Latouche, 2009). En estas sociedades de respeto, las personas logran sobrevivir gracias a la solidaridad, poniendo en común los recursos que poseen, y consiguiendo producir riqueza, debido a que poseen una gran riqueza relacional.

### **Giro epistemológico decolonial y dialógico.**

Pensar en un giro decolonial, señalado en el primer apartado de este ensayo, concretamente puede ser desplegado en contenidos referidos en el segundo apartado; este encuentro contiene la invitación a pensar en modos diversos de transformación, un movimiento que intenta contribuir a la superación del vínculo colonial: descubriendo, desnaturalizando y transformando las relaciones de poder aún vigentes.

El recorrido que desnaturaliza el orden instituido necesariamente se continúa de un momento transformador; en ese sentido proponemos pensar en prácticas comunicacionales de co-construcción interactoral del conocimiento, entendidas como un diálogo de saberes, que en un primer nivel suponen un modo de descolonización de los procesos de producción de conocimiento y en un siguiente nivel reclaman una transformación de las instituciones productoras y administradoras del mismo. Corridos del punto cero, los intelectuales, académicos, científicos y tecnólogos comprometidos en este giro, no tienen más opción que salir al encuentro de otros actores, procurando una matriz relacional que permita complementariedades.

Boaventura de Sousa Santos (2009) introduce una perspectiva epistemológica que invita a pensar las condiciones de un paradigma de transición, que emerge del reconocimiento de saberes diversos, silenciados por los modos hegemónicos de construcción de saber: científico, occidental y moderno.

La alternativa planteada por el autor implica un nuevo tipo de racionalidad, la cual debe perseguir el propósito de reconocer y recuperar la pluralidad de experiencias que actualmente son invisibilizadas; esto requiere de dos momentos, la deconstrucción y la reconstrucción. Deconstruir es aquí un modo de conocer los modos de producir invisibilizaciones y reconstruir implica el diálogo de saberes. La posibilidad de que diversas experiencias, disponibles y posibles, sean puestas en diálogo requiere de un proceso complejo, aquello que el autor denomina traducción.

La tarea de traducción propone crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias, procedimiento que incide tanto sobre los saberes como sobre las prácticas (y sus agentes); la tarea de traducción implica un trabajo de interpretación entre diferentes experiencias, pensadas aquí en torno a la relación entre hombre, naturaleza y su mediación tecnológica, con el objetivo de identificar preocupaciones similares y de poner en diálogo las diferentes respuestas que proporcionan (Santos, 2009). El principio heurístico de esta tarea es el de la incompletitud de todo saber, y ante el reconocimiento de las propias limitaciones, se abre la posibilidad de un movimiento de apertura al diálogo con otros saberes, también incompletos, pero complementarios en algún sentido.

En ese sentido, se propone un diálogo de saberes que no constituye una actividad intelectual abstracta, sino en el contexto de prácticas sociales, desde donde emergen preguntas, espacios de vacancia o fronteras, que permitan articular los saberes en presencia. Asimismo, subyace a la propuesta dialógica un cuestionamiento a la supremacía del conocimiento científico sobre cualquier otra forma gnoseológica, para comenzar a concebir el respeto a la diversidad como condición de desarrollo plural. En esta propuesta, la

superioridad de un saber sobre otro deja de ser definido por el grado de institucionalización y/o profesionalización, para pasar a ser definida por la contribución pragmática que dicho saber arroja sobre el campo de experiencia que reúne a los agentes. Esta dislocación pragmática no diluye asimetrías, pero permite nuevas relaciones que se ajustan a un escenario concreto.

Como todo proceso de transición, habrá aspectos de la práctica que sean reproductores del orden hegemónico, pero que al mismo tiempo dan cuenta de un proceso de problematización creciente, que será abordado en distintos momentos y en distintos niveles de sentido. Entendemos que el logocentrismo es una problemática inherente a procesos dialógicos, esencialmente por las diferentes posibilidades de producción discursiva que distintos actores pueden tener en torno a la representación de su propia experiencia. Pensar en prácticas de producción de conocimiento (que puedan articular gnoseologías que van desde lo estrechamente académico hasta experiencias netamente empíricas) basadas en intercambios pasibles de llamarse democráticos, deben contemplar las competencias discursivas como una variable sensible en cuanto a las oportunidades efectivas de participación. En ese sentido, avanzar sobre modos de comunicación que recuperen otros lenguajes -como podría ser el lenguaje gráfico, el audiovisual, el corporal, el ritual, quizás- habilita un modo de intercambio que genera nuevas posibilidades.

### **Reflexiones de cierre.**

Inscribimos nuestras reflexiones en torno a la matriz civilizatoria moderno/colonial, en lo que específicamente concierne, a la toma de conciencia sobre el estado crítico de nuestro planeta y por consiguiente, de nuestro sistema socio-cultural. En esa problematización consideramos necesario sondear otras opciones respecto a nuestro quehacer tecnológico, capaz de limitar o facilitar el vínculo entre los seres humanos y entre ellos y el universo. Este es realmente un período oportuno para entregarse a esta tarea, entendiendo que una

situación crítica extrema es una circunstancia propicia para la reflexión y la readaptación de cada parte integrante de un todo, abonando la construcción de otros mundos posibles.

En esa tarea no estamos solas, hay reflexiones profundas que diversos pensadores han presentado desde la década del setenta (coincidente con el reconocimiento de esta crisis ambiental-social), planteando alternativas al esquema de civilización obsoleto.

Recuperando estas discusiones, proponemos una perspectiva epistémica alternativa, de base decolonial y dialógica, provocando un llamado a la reflexión sobre la relación hombre-tecnología-naturaleza, desde el cuestionamiento del discurso científico-técnico hegemónico. Pensamos que es válido el desafío de intentar construir un pensamiento/acción en las Ciencias Sociales que cuestione los espacios y sentidos de la universalidad, repensando la posición del saber académico en un *pluriverso* de gnoseologías que bien pueden atender problemáticas “comunes” (buscando zonas de contacto) desde bases experienciales y producciones de sentido alternativas a la dominante. En ese punto, pensando en instancias de transición, el diálogo entre distintas cosmovisiones es una acción indispensable, cuyas características programáticas pretendieron delinarse en este artículo como una opción más, entre tantas que pretenden abordar tan urgente movimiento.

Finalmente, compartimos un espacio para la reflexión desde ideas provenientes de uno de los “movimientos de transición” mencionados en este trabajo –el de Agricultura Natural– con el fin de dejar abierta la revisión sobre estas oportunidades de cambio:

“Si no se hiciese nada en absoluto el mundo dejaría de girar. ¿Qué sería del mundo sin desarrollo? ¿Por qué se tiene que desarrollar? Si el crecimiento económico aumenta del 5% al 10% ¿se duplicará la felicidad? ¿Qué hay de malo en una tasa de crecimiento del 0%? ¿No es esto último un tipo de economía estable? ¿Puede haber nada mejor que vivir con sencillez y tranquilidad?” (Fukuoka, 1978, p. s/d)

Creemos que si bien, desde estos movimientos sociales se está tendiendo a acercar estas discusiones a una mayor parte de los ciudadanos, y con ello, se está conduciendo a un modo

de justicia epistémica. De manera que resulta necesario comenzar a repensar otros modos de tecnología comunicacional, diferentes a los verbocentrados asociados a la lógica científica moderna. Revisar otras formas de representación, que intenten acercar lenguajes en desiguales condiciones, puede colaborar a horizontalizar las posibilidades de participación cívica de actores bien diversos, y con ello, favorecer en la incorporación de opiniones de sentido común en la toma de decisiones ciudadanas, invisibilizadas por la tradición verbal del pensamiento científico hegemónico.

## **Bibliografía**

ANZALDÚA, Gloria 2003. "Preface. (Un)natural bridges, (Un)safe spaces". En G. Anzaldúa y A. Keating (eds). *This Bridge We Call Home. Radical Visions for Social Transformation*. pp. 1-5. Routledge. New York.

BAYON, D.; FILPO, F.; SCHNEIDER, F. (2012) Reseña realizada por Tula Molina, F. *Decrecimiento: 10 preguntas para entenderlo y debatirlo*. El Viejo Topo, Mataró: (236 pp.).

CASTRO-GOMEZ, Santiago. (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano, Instituto Pensar

CASTRO-GOMEZ, Santiago y GROSFUGUEL, R. (2007) "Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico". En libro *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. pp 9-23.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. (2009) *Una epistemología del sur: la reivindicación del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI. CLACSO.

DUSSEL, Enrique. (2000) "Europa, modernidad y eurocentrismo". En: Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* pp. 41-53. Buenos Aires: CLACS

ELGIN, D. (2007). Duane Elgin. Recuperado en 2012, de <http://www.duaneelgin.com/articles/garden-of-simplicity/>

ESCOBAR, Arturo. (2003) "Mundos y conocimientos de otro modo", en revista "Tabular rasa", núm. 1, pp. 51-86.

FUKUOKA, M. (1978) *THE ONE-STRAW REVOLUTION, AN INTRODUCTION TO NATURAL FARMING* (Traducción), publicado por RODALE PRESS.

FUKUOKA, M. (2010) *Volver a la naturaleza: recuperando el paraíso perdido*. Reseña por Tula Molina, F. *El Bolsón*, Edición Criolla, 286 pp.

HOLMGREN, D. (2007). *La esencia de la permacultura*. Traducción al español Jordi Alemany.

ILLICH, I. (1974) *Alternativas*. Joaquín Mortiz, México, 189 pp.

LANDER, Edgardo. (2000) “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico”. En libro: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246. Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/lander1.rtf>

LATOUCHE, S. (2009). Decrecimiento o barbarie. Entrevista realizada por Di Donato, M. a Serge Latouche. Papeles nº 107.

LATOUCHE, S. (2009). *Farewell to Growth*, D. Macey (trad.), Cambridge: Polity Press [*Petit traité de la décroissance sereine*, Mille et une Nuits, Librairie Arthème Fayard] (124 pp.). Reseña de Tula Molina, F.

LYOTARD, Jean Francois (1987) *La Condición Postmoderna*. Madrid, Ediciones Catedra. Traducción de M. Antolín Rato

MINGNOLO, Walter (2001) “Local Histories and Global Designs: An Interview with Walter Mignolo”. En revista *Discourse* nº 22 pp. 7-33.

MOLLISON, B. (1978) *Permaculture One: A Perennial Agriculture for Human Settlements* (David Holmgren, Trasworld Publishers).

MOLLISON, B.; SLAY, R.M. (1994) *Introducción a la Permacultura*. Agari Press, Australia, 1994.

QUIJANO, Aníbal. (2000) “Colonialidad del poder y clasificación social”. En libro *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. pp 93-126.

QUIJANO, Aníbal. (2012) “‘Bien vivir’: entre el ‘desarrollo’ y la colonialidad del poder”. En revista *Ecuador Debate* 2011-12, pp77-87, Quito : Centro Andino de Acción Popular CAAP

SACHS, W. (1997). *Arqueología de la idea de desarrollo*. Revista Envío. Nº 185. Universidad Centroamericana, UCA. Managua, Nicaragua. Agosto 1997.

---

<sup>1</sup> Arquitecta (Universidad Nacional de Córdoba - UNC), Estudiante de Doctorado en Arquitectura y Urbanismo (UNSJ). Becaria doctoral, CONICET. Argentina. [maria.rosa.mandrini@hotmail.com](mailto:maria.rosa.mandrini@hotmail.com)



<sup>2</sup> Licenciada en Comunicación Social (Universidad Nacional de Córdoba - UNC), Dra. en Estudios Sociales de América Latina (UNC). Becaria Postdoctoral, CONICET. Argentina. [noelia.cejas@outlook.com](mailto:noelia.cejas@outlook.com)

<sup>3</sup> Sostiene Aníbal Quijano: “Tal como lo conocemos históricamente, el poder es un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto articuladas, básicamente, en función y en torno de la disputa por el control de los siguientes ámbitos de existencia social: (1) el trabajo y sus productos; (2) en dependencia del anterior, la “naturaleza” y sus recursos de producción; (3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; (4) la subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; (5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios.” (Quijano, 2000, p. 96)

<sup>4</sup> La noción de metarrelato es presentada por Lyotard, en el marco de la comprensión de la modernidad, refiriéndose a los grandes relatos -aquellos discursos totalizantes, dogmáticos, dominantes- que entran en crisis, en la medida en que se produce el agotamiento del período, y su modalidad histórica y cultural, dando paso a la posmodernidad. En el marco de los estudios decoloniales, estos grandes relatos son cuestionados en los bordes mismos del sistema de pensamiento hegemónico, ya sin intensiones de dar cuenta de una situación posmoderna, sino de denunciar las formas de dominación que prevalecen, a partir del trabajo “desde el terreno” liberando así el potencial para pensar desde la diferencia, “hacia la constitución de mundos locales y regionales alternativos” (Escobar, 2003)

<sup>5</sup> Quijano aborda en detalle estos aspectos, por ejemplo, en el artículo de 2012 citado en este trabajo, titulado “*Bien vivir*”: *entre el “desarrollo” y la colonialidad del poder*.

<sup>6</sup> El movimiento altermundista, se forma a partir de la intención en la defensa de los derechos humanos, sociales o civiles y surge a partir de movimientos sociales alternativos de Estados Unidos y Europa, en la década de los sesenta del siglo XX. En el mismo concurren sindicatos, partidos políticos de izquierda, organizaciones ecologistas, pacifistas y feministas, así como asociaciones indigenistas, antirracistas y grupos de ciudadanos.