ANTROPOLOGÍA AMBIENTAL. ESTADO DE LA CUESTIÓN Y RETOS FUTUROS

Coordinado por
Beatriz Santamarina,
Raquel Modino,
Agustín Coca

PERIFERIAS, FRONTERAS Y DIÁLOGOS
XIII Congreso de Antropología de la FAAEE

ÍNDICE

• Beatriz Santamarina Campos, Raquel De la Cruz Modino y Agustín Coca Pérez
Antropología ambiental. Estado de la cuestión y retos futuros 1

• Oriol Beltran Costa y Beatriz Santamarina Campos
Etnografías de los espacios naturales protegidos en el Estado español. Una aproximación a la Antropología de la Conservación..... 11

• Alberto Jonay Rodríguez Darias, Pablo Díaz Rodríguez y Agustín Santana Talavera
Sobre la aportación de la antropología al diseño y gestión de parques nacionales. 31

• Pablo Vidal-González
Poner puertas al campo. Oposición y conflicto ante la creación de espacios naturales protegidos. El caso del Parque Natural de La Puebla de San Miguel (Valencia). 43

• José Antonio Cortés Vázquez, José María Valcuende del Río y Miguel Alexiades
Espacios protegidos en una Europa en crisis: contexto para una antropología del econeoliberalismo. 61

• Rufino Acosta Naranjo y Pablo Domínguez Gregorio
Ecoantropología. Hacia un enfoque holista de las relaciones ambiente-sociedad 77

• Maria Cifre y Esperança Carrió
Paraíso, realidad y conservacionismo: diálogos entre la antropología ambiental y la etnobotánica en la isla de Mallorca..... 101

• Mònica Martínez Mauri, George Angehr, Euclides Campos e Igua Jiménez
Conocimientos y representaciones locales de las aves en la Gunayala de hoy. 123

• Mireia Campanera Reig
El cuidado comunitario como modelo ambiental. El caso de San Jacinto. 139

• Sabrina Doyon y Eliseu Carbonell
Medio ambiente, espacio costero y eco-iniciativas locales en el Bas-St-Laurent (Québec) y la Costa Brava (Catalunya). 155

• David Florido del Corral
Los corrales de pesca en la provincia de Cádiz: usos y apropiaciones en torno a un paisaje cultural..... 177

• Diana Rodríguez Herrera
Universalización del patrimonio y desarrollo. El caso del "Paisaje Cultural Cafetero" (Colombia). 201

• Lioba Rossbach de Olmos
El cambio climático y la antropología: perspectivas culturales sobre un problema ambiental global. 223

• José Alberto Galván Tudela y Aimet Guevara Labaut

Saberes etnoecológicos y gestión local del impacto del huracán Sandy en Contramaestre (Santiago de Cuba): una mirada desde las religiones afrocubanas. 243

• Alba Herrero Garcés
"Eso de la azada se ha acabado", prácticas y discursos de los agricultores de un pueblo en transformación. 263

• Patricia Homs Ramírez de la Piscina
Más allá del dualismo explotación/conservación en las cooperativas de consumo ecológico. 287

• Roberto Sánchez Garrido y Antonio González López
La caza como tema de estudio desde la antropología ambiental. 307

• Edorta Camino Esturo
Cultura, biodiversidad y pérdida de suelos: hacia nuevos modelos de gestión sostenible. 331

• Elena Espeitx Bernat y Juanjo Cáceres Nevot
Exploración de las representaciones y actitudes medioambientalistas en la población catalana. 343

• Javier Escalera Reyes, et alii.
Antropología Ambiental desde el GISAP: Experiencias, estrategias y retos futuros 365

ANTROPOLOGÍA AMBIENTAL
ESTADO DE LA CUESTIÓN Y RETOS FUTUROS

Beatriz Santamarina Campos
Beatriz.Santamarina@uv.es
Universidad de Valencia

Raquel De la Cruz Modino
rmodino@ull.es
Instituto Universitario de Ciencias Políticas y Sociales. Universidad de La Laguna

Agustín Coca Pérez
acocper@upo.es
Universidad Pablo de Olavide

En marzo de 2013, en la Universidad Pablo Olavide de Sevilla, un grupo de antropólogos y antropólogas motivados por el interés creciente de la Antropología Ambiental acordaron presentar, de forma conjunta, un simposio para el XIII Congreso de la FAAEE de 2014. El congreso facilitaba un marco idóneo de reunión, al menos, en dos sentidos. Por un lado, permitía construir un lugar de reflexión y diálogo sobre el estado de la cuestión, y los retos futuros que se plantea la Antropología Ambiental en el Estado español. Debate que se consideró necesario y pertinente en la coyuntura actual, constatando además la existencia de trayectorias de investigación ya consolidadas en este campo –piénsese en los trabajos realizados sobre áreas protegidas o sobre conocimientos locales, o en grupos especializados en esta temática que se recogen en estas actas. Por otra parte, el encuentro proporcionaba un espacio para constituir una primera Red de Antropología Ambiental, como lugar común de intereses y vehículo de transmisión fluida de nuestros trabajos, democrático y heteroglósico, cuyas bases se acordaron definir durante la celebración del mismo. El hecho de generar un medio para favorecer la comunicación y la difusión de las experiencias y resultados se consideró muy oportuno, como instrumento para suscitar reflexiones y para permitir el avance en los análisis comparativos sólidos. Muchas veces, desconocemos o ignoramos el trabajo de nuestros colegas más cercanos, y contribuimos así a la posición marginal de nuestra propia producción. Por lo que queríamos con este espacio buscar fórmulas que no alentaran el auge hegemónico de las geopolíticas del conocimiento, ni prácticas tanto de autoridad/autorización como de invisibilización (Mignolo 2003; Restrepo y Escobar 2004; Lins Ribeiro y Escobar

2008). La posibilidad de establecer y potenciar una plataforma de trabajo colectivo parecía una herramienta idónea para dar visibilidad y difusión al debate de nuestros resultados.

La convocatoria del simposio intentó recoger los dos objetivos marcados en la ciudad hispalense, haciendo una llamada abierta a cualquier nivel de experiencia, ámbito específico de investigación, aproximación teórico-metodológica o contexto geográfico. Y hemos de decir, para nuestra alegría y sorpresa, que fue un éxito la invitación, no solo por el número de propuestas recibidas (más de sesenta personas quisieron formar parte del grupo), sino por el interés que mostraron muchos investigadores, desde neófitos hasta consolidados, por participar en la creación de una red de estas características. Confiamos que el camino colectivo iniciado, hace más de un año, tome forma a partir del entusiasmo por construir un lugar de encuentro comprometido con una Antropología Ambiental pública –en, para y del mundo–; y esperamos que los debates planteados en esta reunión sean el inicio de un largo camino. Pero antes de seguir, nos parece también oportuno preguntarnos por qué un grupo de antropólogos y antropólogas se reúnen para poner en marcha estas iniciativas y deciden, después de una larga discusión, agruparlas bajo el paraguas de la Antropología Ambiental.

En las últimas décadas, los problemas ecológicos, cada vez más urgentes y acuciantes, y las múltiples respuestas generadas ante estos han reclamado la atención de diferentes ámbitos de conocimiento, entre los que destaca la disciplina antropológica. A día de hoy, la Antropología Ambiental ha generado un volumen considerable de aportaciones, estableciendo un debate fructífero que aborda desde cuestiones epistemológicas hasta otras marcadamente ontológicas. La incorporación de la crisis ambiental a la mirada antropológica ha generado nuevos enfoques teóricos y perspectivas metodológicas, como las recogidas desde la ecología simbólica o la ecología política, o por las nuevas tendencias como la posconstructivista o la posdualista, así como nuevos objetos de investigación. Pero a pesar de ganar terreno, muchas aportaciones de la Antropología Ambiental todavía se sitúan en las periferias, tanto por la condición de su objeto (lo ambiental) como por el lugar de desventaja que ocupa con respecto a otras disciplinas afines y preocupadas por las mismas cuestiones. Por todo ello, en el encuentro citado al inicio de este texto se pensó que había que emprender un esfuerzo para entablar un riguroso debate sobre el camino recorrido en este campo y su situación actual y sobre sus desafíos más inmediatos. Las distintas aportaciones presentadas en este simposio, como se verá a continuación, nos plantean los numerosos retos a los que nos enfrentamos, aunque quizás uno de los más necesarios sea trazar puentes en dos direcciones: dar a conocer

nuestro trabajo a otras disciplinas, a fin de crear redes multidisciplinares y cooperativas; y participar en la elaboración, implementación y gestión de políticas públicas ambientales.

Otra cuestión que no queremos dejar desatendida se centra en la pregunta sobre por qué denominarla Antropología Ambiental. Sin duda, esto puede ocasionar más de una controversia, como ya sucedió en Sevilla. La discusión, pese a que cabrían otras posibles denominaciones, se centró en si debía llamarse a este campo Antropología Ecológica o Antropología Ambiental; lo que implicaba, como telón de fondo, reconocer o no un nuevo espacio dentro de las distintas especializaciones de la Antropología. La Antropología Ecológica tiene una larga tradición en nuestra disciplina. Desde los años cuarenta del siglo XX fue tomando forma, al incorporar muchos de los conceptos darwinianos; y trabajos pioneros como los de White o Steward impulsaron esta subdisciplina, aunque no sería hasta las décadas de los ochenta y noventa cuando se produciría un salto en su forma de abordaje. Los nuevos debates, recogidos ampliamente en un monográfico de la *American Anthropologist* en 1999, lograron romper con las viejas concepciones del pasado y explicitaron la necesidad de incorporar una nueva manera de mirar, sobre el objeto y el método, asumiendo la conciencia política de la práctica antropológica y el nuevo contexto de crisis ecosocial global (Biersack, 1999). Con la designación de '*new ecology*' (nueva ecología) se buscaba poner distancia con la considerada 'ecología tradicional' del pasado. Ahora bien, desde nuestro punto de vista, rebautizar a la nueva producción como nueva ecología y seguir hablando en términos de Antropología Ecológica puede resultar constreñido o forzado. Creemos, a su vez, que puede conllevar otro efecto: diluir o reificar (ambas lógicas caben y son posibles), en la producción práctica y discursiva, los contextos de radicalización ecosocial y las ecoviolencias. Pensemos que el impulso e interés suscitado en la década de los noventa en torno a las cuestiones ambientales y la necesidad de actualizar la ecología ecológica se contextualiza en un periodo marcado por los continuos desastres y conflictos ecológicos, que convierten la causa ambiental en un orden de primera magnitud que genera importantes movilizaciones sociales y que pasa a ser central en las agendas políticas. El ambientalismo dejó de ser entonces un problema referido a la naturaleza y circunscrito a las ciencias naturales (Biología y Ecología), para convertirse en un importante mediador y productor de realidad. De alguna manera, la problemática ambiental ha obligado a reformular disciplinas y readaptar metodologías para intentar dar respuestas o soluciones y para conseguir lo que se ha venido llamando un mundo más sostenible. La Antropología Ambiental, por lo tanto, amplia el interés al estudio de las interrelaciones entre las prácticas

culturales y su ambiente, englobando desde las relaciones centro-periferia hasta los modos de apropiación, distribución y acceso de los recursos; desde las tácticas de resistencia y movilización ecosocial hasta las prácticas de capitalización y colonialidad de la naturaleza; desde las formas de representación y construcción ambiental, pasando por cuestiones de identidad, territorio y memoria. Este, por ende, es un campo abierto, donde se amalgaman una variedad de temáticas y perspectivas analíticas y donde se cruzan intereses de disciplinas dispares. Lo que lo tornan especialmente fructífero y oportuno, dada la permanente crisis ecológica en la que nos ha instalado nuestro sistema político-económico. Además, en la Antropología Ambiental se enfatiza la propia dimensión relacional de la disciplina antropológica, a la vez que se abre un espacio para la incorporación de nuevas áreas de trabajo e interés que ya no se limitan al tradicional espacio ecológico o a las relaciones con los elementos naturalizados del ambiente. Por todo esto se optó, por consenso, por la denominación de Antropología Ambiental, al considerarse un término más aglutinante.

Como se verá a continuación, algunos de los temas donde hoy por hoy se están desarrollando los avances más interesantes de nuestras investigaciones atañen específicamente a las políticas de conservación, a la amenaza sobre los conocimientos tradicionales de los ecosistemas, al cambio climático por la acción humana, a la expansión de las políticas neoliberales en el terreno de la gestión ambiental y su impacto en los recursos y en las poblaciones locales, a la privatización de bienes públicos como el agua o el aire, a la relación asimétrica entre expertos y no expertos, o a la percepción ambiental. El conjunto de trabajos contenidos en este volumen reflejan esa variedad de áreas de trabajo y profundizan en su acercamiento metodológico desde una Antropología Ambiental que, aunque aspira a consolidarse como campo de estudio propio, comparte métodos y horizontes teóricos con otros campos y subdisciplinas. Las diferentes aportaciones realizadas por los participantes en este simposio muestran además, de manera prolija, cómo en las últimas décadas una variedad de actores sociales se han sumado al debate ambiental ensalzando, o resaltando más bien, el papel de la praxis cultural como elemento constructor y dependiente a su vez del entorno, que media en las relaciones entre los grupos sociales y aquel.

En la línea de lo expuesto, Santamarina y Beltrán abren este volumen analizando las aportaciones realizadas desde la Antropología de la Conservación en el Estado español, y refiriéndose a la extensión y consolidación de las áreas protegidas. En su trabajo repasan los distintos espacios de encuentro entre los antropólogos y sus ejes de reflexión y diálogo, así

como los diversos grupos de investigación, áreas académicas universitarias, departamentos e investigadoras que se dedican al estudio de las áreas protegidas. Entre los temas tratados y recogidos en el texto hay una notable preocupación sobre los impactos de la implementación de las medidas de conservación y sus efectos políticos, territoriales, económicos y culturales.

Ambos alertan sobre importantes limitaciones, ya que el carácter estructural de las investigaciones provoca, en no pocas ocasiones, la resistencia de los sectores directamente concernidos por las áreas protegidas, y así los trabajos permanecen en el ámbito académico y rara vez se incorporan a la gestión ambiental. Además, plantean retos futuros, tales como la incorporación de los profesionales de la Antropología en la regulación y gestión ambiental. Un buen ejemplo de este proceso, en el que se reflejan algunas de las limitaciones y de los retos señalados, lo presentan Rodríguez Darias, Díaz Rodríguez y Santana Talavera, quienes sitúan a un grupo de antropólogos en la redacción de los estudios previos de propuesta de un futuro Parque Nacional en la isla canaria de Fuerteventura. Los autores evalúan, partiendo de la aceptación de una concepción sistémica de los espacios naturales protegidos, la importancia de la inserción de la disciplina antropológica en estos procesos, su participación en el debate ambiental y la necesaria colaboración y apoyo mutuo entre esta y otras disciplinas mediante la adopción de un enfoque multi- y transdiciplinar. Pablo Vidal-González atiende, en este volumen, a la dimensión conflictiva que llegan a adquirir algunos procesos de protección originados por los tradicionales enfoques ‘top-down’ que, sin la participación de las poblaciones involucradas, implementan una nueva gestión sobre el territorio. El conflicto existente en el Parque Natural de Puebla de San Miguel, por la imposición de la figura de protección por parte de las autoridades autonómicas sin el consentimiento de sus moradores, ha provocado la realineación de posturas e intereses, el emprendimiento de estrategias y acciones de diversa índole y una importante movilización social, en un pueblo de varias decenas de habitantes. Por último, refiriéndonos al conjunto de trabajos relacionados con las áreas protegidas, Cortés, Valcuende del Río y Alexiades reflexionan sobre los cambios que la crisis neoliberal está generando en torno a los aspectos simbólicos, políticos, económicos históricos, institucionales y normativos que afectan a los espacios protegidos. Estos autores describen, desde un horizonte que enfatiza el dinamismo y la velocidad de tales cambios, cómo el proceso de eco-neoliberalización hace de los mercados un nuevo y principal agente regulador de las relaciones sociales y humano-ambientales. Y enfatizan las líneas y temáticas que, a su parecer, deben ser abordadas desde los estudios antropológicos en esta nueva fase, tales como: las nuevas relaciones entre actores económicos, Administración y grupos ecologistas; las nuevas políticas y las nuevas técnicas de gobierno; los mecanismos de control

y de creación de consenso; o los nuevos procesos de mercantilización de la naturaleza, entre otros.

Un segundo grupo o área de trabajo, atendiendo a los textos presentados en este simposio, se podría delimitar en torno a la etnoecología y los saberes locales, como campo de estudio referido más específicamente a los conocimientos, las prácticas y las creencias de los colectivos humanos sobre su entorno. Acosta Naranjo y Domínguez Gregorio, por ejemplo, a partir de dos casos de estudio, reflexionan en este volumen sobre la mejor manera de analizar las relaciones de las sociedades con su entorno. En su trabajo, subrayan la importancia de la convergencia de saberes, en el necesario análisis poliédrico y multidisciplinar que deben tener los estudios sobre los agroecosistemas, y proponen, en último lugar, una transdisciplinariedad ecoantropológica con la que combinar distintas disciplinas, responder a las preguntas de investigación e integrar miradas y formas de conocer. Cifre y Carrió, apoyándose en trabajos previos de investigación procedentes del campo de la Antropología Ambiental y la Etnobotánica, exponen diferentes maneras de aproximarse al conocimiento de la variedad botánica mallorquina. Las autoras distinguen y llaman la atención sobre los diversos patrones discursivos (romántico, conservacionista, interactivo) resultantes de un diferenciado tratamiento de la riqueza botánica de la isla. Subrayan la íntima relación existente entre el distinto uso y conocimiento de las plantas y los diferentes modelos de relatos, y exponen finalmente que, a pesar de que cada discurso se acomoda a un espacio determinado (municipal, regional, doméstico), predomina el conservacionista sobre el resto.

Las investigaciones realizadas en Perú y Panamá por investigadores que participan en este simposio nos acercan a algunas líneas de estudio abiertas en Latinoamérica. Martínez Mauri, Angehr, Campos y Jiménez destacan la importancia de la superación de algunas de las dicotomías universales que impuso el estructuralismo, subrayando el aumento de investigaciones que, en los últimos años, han asumido el enfoque posdualista. Estos autores sintetizan los resultados de dos años de trabajo en Gunay (Panamá), en los que documentan parte del sistema de etnoclasificación de las aves, por parte de la propia población guna, y analizan las relaciones humano-animales, y aspectos como la ritualidad y el manejo de los recursos. Los autores alertan sobre la escasa atención prestada sobre estas diferentes formas de entender el mundo a la hora de llevar a cabo la protección ambiental de estos territorios.
Desde la Amazonía peruana, Campanera Reig pone la atención sobre la importancia de las prácticas de gestión de los recursos y de su significación simbólica en una zona de

amortiguamiento de un área natural protegida. El concepto de cuidado y su plasmación efectiva sobre los recursos comunales sirven de base para atender a determinados aspectos de la cosmología indígena amazónica, que generan modelos de gestión diferentes. En este sentido, la significación e interpretación de elementos concretos del medio o las contradicciones y resoluciones de conflictos en las prácticas de gestión del bosque comunal son expuestos para interpretar la eficiencia en la conservación de otras maneras humano-ambientales de entenderse en el mundo.

Un ámbito particular de estudios es el que podemos denominar "paisajes, turismo y desarrollo", a fin de acomodar, para el desarrollo formal de este simposio, a un conjunto de estudios que reflexionan sobre los procesos de patrimonialización de territorios, bienes, actividades, etc., en relación con las políticas activas de desarrollo orientadas al mercado turístico. El análisis complejo de estos procesos ha llamado la atención de los antropólogos y antropólogas que, desde distintos planos, han puesto de relevancia las profundas contradicciones que plantean estos procesos en su dimensión económica, política e identitaria. Carbonell y Doyon documentan las iniciativas ecológicas locales emergentes en las zonas de costa de Bas-St-Laurent en Quebec y la Costa Brava en Cataluña, tras la crisis de las economías convencionales basadas en la extracción de recursos pesqueros. Y analizan críticamente si tales iniciativas han contribuido a la reducción de las desigualdades socioeconómicas o han fortalecido los mecanismos de la neoliberalización en las fórmulas de consumo de la naturaleza. Estos autores ahondan sobre los procesos de patrimonialización experimentados a través de la industria agroalimentaria y/o el turismo, dejando abiertas preguntas sobre los efectos económicos e identitarios de las ecoiniciativas implementadas. Por su parte, Florido del Corral analiza el proceso de patrimonialización existente en la costa gaditana, y más concretamente en Chipiona, sobre los corrales de pesca; y expone cómo su puesta en valor articula y activa a determinados sectores sociales locales. El autor plantea los conflictos concretos y relatos diversos en torno a la manera de percibir y simbolizar el proceso de representación y el uso del territorio, entre actores locales diferentes, sin que hasta el momento esta experiencia haya convertido a la costa gaditana en un "paisaje fetichizado característico de la posmodernidad occidental". Finalmente, Rodríguez reflexiona sobre cómo se construye un paisaje –espacio de mercado y proyecto patrimonial– sosteniendo y marginando el contexto que supuestamente lo pone en valor. Esta autora examina los criterios empleados por los organismos internacionales que deciden sobre los requisitos necesarios para la declaración del "paisaje cultural cafetero", tan solo alcanzables desde la reinvención

de un pasado ideal y homogéneo, exento de conflictos. En este sentido, desde su punto de vista, el proceso de patrimonialización desarrollado oculta elementos de enorme importancia como la crisis estructural cafetera colombiana, los problemas ambientales, el trabajo productivo de las mujeres y de los no "cafeteros"… Así como cualquier otro aspecto –étnico, identitario, político– que vaya en contra de la imagen ideal construida para el consumo externo y de la racionalidad moderna.

La investigadora Rossbach de Olmos, desde la aceptación del cambio climático global, nos introduce en un área de trabajo novedosa sobre el clima, cada vez más considerada en los estudios sobre el ambiente desde las ciencias sociales en general. Esta autora define el cambio climático y presenta los principales ámbitos de reflexión de la misma que podrían tener cabida en Antropología Ambiental: formas de atender y entender los cambios en el entorno, las distintas estaciones, los sistemas tradicionales de predicción meteorológica, la definición de riesgos ambientales, las tensiones entre distintas formas de conocimientos, etc. Por su parte, Galván Tudela y Guevara Labaut desgranan la hibridación entre distintas formas de interpretar las explicaciones técnicas y científicas del cambio climático a través del análisis de las expresiones y predicciones de los religiosos afrocubanos. Analizan las percepciones, actitudes y valoraciones de los efectos del huracán Sandy en la isla de Cuba, en distintas comunidades afrocubanas; y la importancia de tener en cuenta los saberes locales y sus formas de interpretar y manejar el cambio climático.

La transformación de los espacios rurales y el análisis de realidades como la caza o los sistemas agroalimentarios han sido también objeto de interés en este simposio. Herrero Garcés presenta los resultados de su estudio sobre la recuperación de formas ecológicas de conocimiento y gestión de los sistemas agrarios, asociados a las huertas, en un entorno caracterizado por la explotación intensiva de cítricos en Valencia. Esta autora indaga sobre el conocimiento local distinguiendo entre parcelas de saberes, modos de trasmisión, hibridación con otros tipos de saberes y apuntando aspectos identitarios, rituales y simbólicos claves para poder dimensionar estas explotaciones en el contexto agroquímico en el que se instalan. Unos saberes y lógicas que, a través de la implementación de determinadas técnicas participativas, se están poniendo en valor dentro de la propia localidad. Por su parte, Homs, desde el análisis de cooperativas de consumidores y productores ecológicos, examina las distintas dimensiones (económicas, políticas, ideológicas) y reconceptualizaciones (natural, cultural, ecológico…) que se producen entre los distintos agentes participantes. Analiza las diferentes

organizaciones atendiendo a los aspectos diferenciales que estrechan y reincrustan en el entorno, tanto a consumidores y productores, como a los propios productos que son reconceptualizados. Sánchez y González se acercan a la actividad cinegética, con sus correspondientes lógicas de apropiación, interpretación y representación del entorno. En su trabajo se aborda un breve estado de la cuestión de los estudios cinegéticos desde distintas disciplinas, tanto a nivel nacional como internacional, y reflexionan sobre aspectos concernientes al ejercicio del poder y la política ambiental relacionados con esta actividad. Finalmente, las últimas aportaciones refieren al análisis realizado sobre la gestión del suelo en la cuenca del Mariaratz y los resultados de estudios realizados en la sociedad catalana que abordan diferentes cuestiones percibidas y categorizadas como relativas al medioambiente. Se cierran estas actas con la exposición de la trayectoria y aportaciones a la antropología ambiental del grupo de investigación andaluz Grupo de Investigación Social y Acción Participativa.

Recogiendo tal disparidad de ángulos de trabajo, bajo distintas miradas, este volumen se presenta al lector con el ánimo de abrir escenarios y animar el diálogo dentro y desde la disciplina. La Antropología Ambiental tiene una importante historia aun en un corto recorrido, debido a la urgencia y a la dimensionalidad de los retos que plantea, en un contexto cuyos límites se desdibujan constantemente y se demuestran cambiantes. La variedad de casos de estudio reflejados en esta introducción así lo atestiguan. Por todo ello, la necesidad de ubicar en primera línea el quehacer antropológico, tal y como hemos demandado anteriormente, más allá de reclamar la superación de añejas posturas duales o visiones deterministas, nos parece hoy en día, además de pertinente, un ejercicio de responsabilidad para con nuestra propia disciplina, con nuestro compromiso público y con el horizonte en el que se desarrolla.

BIBLIBOGRAFÍA

Biersack, A. (1999) “From the “New Ecology” to the New Ecologies” *American Anthropologist.* Vol. 101 (1): 5-18.

Lins Ribeiro, G. y Escobar, A. (coords.) (2008) *Antropologías del mundo.* Mexico D.F.: Ciesas.

Mignolo, W.D. (2003) *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subaleternos y pensamiento fronterizo.* Madrid: Akal.

Restrepo, E. y Escobar, A. (2004) “Antroologías en el mundo”. *Jagwa Pana*, 3: 110- 131.

ETNOGRAFÍAS DE LOS ESPACIOS NATURALES EN EL ESTADO ESPAÑOL: UNA APROXIMACIÓN A LA ANTROPOLOGÍA DE LA CONSERVACIÓN

Oriol Beltrán Costa
obeltran@ub.edu
Universidad de Barcelona

Beatriz Santamarina Campos
Beatriz. Santamarina@uv.es
Universidad de Valencia

1. Introducción

En el curso de las últimas décadas, hemos asistido a un incremento exponencial y acelerado de las áreas protegidas (AP) en todo el mundo. Los espacios destinados a la conservación de la naturaleza suman hoy más de 24 millones de hectáreas, el doble de las que había hace tan solo veinte años (WDPA, 2011)[1]. Este crecimiento constituye un fenómeno de enorme calado político, económico y social, tan espectacular como sorprendente, que ha supuesto la recalificación y reordenación territorial de más del 14% de la superficie terrestre del planeta (Europarc, 2012). El crecimiento de las AP ha ido acompañado de una multiplicación significativa de figuras, denominaciones, normativas, instituciones y organismos (tanto a nivel local como nacional e internacional) que ha favorecido una gran diversidad de situaciones.

La investigación sobre la conservación desde distintas disciplinas científicas, tanto naturales como sociales, se ha desarrollado al mismo ritmo que se intensificaba el proceso de patrimonialización de la naturaleza. En este contexto, a lo largo de los últimos veinte años, los trabajos etnográficos sobre AP han ido adquiriendo un peso destacado dentro de la Antropología. El volumen creciente de artículos, ensayos y monografías relativos a este tema no solo se explica por la intensificación de las políticas conservacionistas y sus consecuencias geopolíticas. Existen, al menos, tres razones más a tomar en consideración. En primer lugar, las y los antropólogos han tropezado, con frecuencia de una manera literal, con las declaratorias, porque la protección ha recaído especialmente sobre zonas periféricas (como ciertas áreas rurales, en nuestro entorno más inmediato) que eran ya un nicho consolidado de la disciplina. En segundo lugar, la redefinición de la Antropología Ecológica (*new ecology*), el

[1] Disponible en http://www.wdpa.org/Statistics.aspx

desarrollo de la Etnoecología, la aparición y consolidación de la Ecología Política y el impulso de la Antropología Ambiental han abierto nuevos enfoques y campos de análisis, reformulando viejas cuestiones e introduciendo nuevas problemáticas. Y, por último, la profunda crisis ecológica y social contemporánea junto a la conciencia política frente a ella, han posibilitado el replanteamiento de gran parte de las bases epistemológicas de la disciplina. Todo lo apuntado ha generado una notable literatura en torno a la conservación, que ha contribuido específicamente al examen del modelo de protección hegemónico y al debate acerca de sus costes y beneficios.

En el caso concreto del Estado español, asistimos a un crecimiento espectacular de las AP a partir de la última década del siglo pasado[2]. El incremento en el número de espacios declarados es elocuente: entre 1994 y 2011 las AP se han triplicado con creces, pasando de 465 a más de 1.700 (Europarc, 2008 y 2012). Frente al 5,75% del territorio que representaban las figuras de protección en 1995, dieciséis años más tarde, en 2011, la red de AP alcanzaba el 12,8%. Incluyendo las áreas de la red europea Natura 2000, la extensión total tutelada con fines conservacionistas se eleva actualmente al 27% del territorio (Europarc, 2012). El despliegue de las AP ha estado acompañado, también aquí, por un crecimiento considerable de las investigaciones sobre la conservación así como de los científicos interesados en este tema. En el ámbito de nuestra disciplina, la proliferación de trabajos etnográficos en los últimos años ha contribuido a radiografiar distintas caras del proceso. Este interés se inserta en nuestro país en un desarrollo de la Antropología Ambiental que ha ido ampliando progresivamente sus intereses de estudio (biodiversidad, conservación, agrosistemas, recursos naturales, etnoconocimientos, conflictos ambientales, sostenibilidad, cambio climático, movimientos ecologistas, representaciones ambientales, etcétera). Las políticas de conservación han sido objeto de una literatura relativamente amplia que ha incidido en una diversidad de aspectos, tales como los procedimientos tecno-administrativos de creación de las AP, el impacto de la conservación de la naturaleza en lo local, las prácticas y discursos de los distintos agentes involucrados, los recursos y conocimientos locales, la transformación política-económica de los espacios o los procesos de patrimonialización desplegados

[2] Este crecimiento se contextualiza en el marco de las políticas conservacionistas tanto globales como locales. Por un lado, el IV Congreso Mundial de Parques y Espacios Protegidos (Caracas, 1992) instaba a proteger el 10% del territorio al mismo tiempo que la Cumbre de la Tierra celebrada en Río en el mismo año entronizaba la fórmula del desarrollo sostenible. En nuestro país, el traspaso de competencias a las comunidades autónomas a finales de los ochenta permitió el desarrollo normativo y la llegada de las primeras declaraciones de protección a nivel regional en la década siguiente. El panorama actual se caracteriza por una complejidad considerable, con más de 40 figuras distintas, diferentes niveles de protección y una distribución desigual.

(natural/cultural/inmaterial). Estos trabajos han puesto de relieve los múltiples aspectos derivados de las nuevas políticas territoriales de mercantilización de la naturaleza en España.

El propósito de esta comunicación es ofrecer tanto un marco teórico para la comprensión de la mencionada producción bibliográfica como procurar un análisis denso de la misma. Partiendo de una relación exhaustiva de esta literatura, nos proponemos realizar una revisión de las aportaciones identificando los distintos ejes temáticos y énfasis que permiten articularlas[3]. Este balance debería permitir plantearnos cuál es el estado actual de la Antropología de la Conservación en nuestro país y contribuir, de este modo, a una reflexión abierta sobre sus retos futuros.

2. Etnografías en sobre áreas protegidas en el Estado español

La distribución geográfica de las AP en nuestro país manifiesta una correspondencia clara entre estas y las zonas rurales deprimidas. La mayor parte de las figuras de protección coincide en el mapa con los lugares beneficiados por las iniciativas europeas de desarrollo rural de los planes Leader (Tolón y Lastra, 2008). Este hecho es relevante para justificar la distinción que consideramos necesaria (aunque no sea siempre nítida) entre las etnografías que tienen como objeto las AP y los trabajos realizados desde la disciplina donde estas constituyen un elemento meramente contextual. En estas últimas, el peso atribuido a las políticas de conservación varía según los autores, el tipo de trabajo realizado y el enfoque adoptado. Los aspectos tratados muestran también una diversidad considerable, que abarca desde el estudio de determinadas actividades (como la Caza, el cultivo de variedades locales o la producción agroalimentaria: productos de la tierra, ecológicos o con denominación de origen) hasta fenómenos más específicos, como el examen de determinadas modalidades de turismo. La importancia creciente que se asigna al nuevo marco administrativo para la interpretación del material etnográfico se refleja especialmente en ciertos trabajos donde la conservación adquiere un protagonismo notable a pesar de no constituir el centro de su análisis. Aun tratándose, por sus mismas características, de un ámbito sin una clara delimitación, las etnografías realizadas "en" AP incluirían referencias bibliográficas de Rufino

[3] La pretensión de establecer una relación exhaustiva de la Antropología de la Conservación en España es poco compatible con el espacio de una comunicación. Incluimos en este texto únicamente las referencias de carácter general, mientras que la bibliografía específica sobre el tema puede localizarse en https://www.dropbox.com/s/cfzyp80k7bsyjun/Beltran%20y%20Santamarina%2C%202014%20%28referencias%29.pdf. Nuestro agradecimiento a todas las personas que han colaborado a facilitar este esfuerzo de revisión, especialmente a Encarnación Aguilar, Agustín Coca, Raquel de la Cruz, Isabel Durán, Javier Escalera, Carmen Lozano, José Pascual, Victoria Quintero y José M. Valcuende.

Acosta, Encarna Aguilar, Javier Escalera, David Florido, Antonio González, Macarena Hernández, Carmen Lozano, Roberto Sánchez Garrido y Pablo Vidal, entre otros autores.

Más allá de constatar la presencia de las políticas ambientales en el ámbito rural, un examen de la Antropología de la Conservación exige centrarse específicamente en las etnografías relativas a las AP. Aunque Víctor Bretón (junto a Jordi Solé, geógrafo) ya había publicado en 1986 un artículo sobre la historia de los parques nacionales (con una atención específica al caso de Ordesa), la primera referencia empírica sobre el tema es la recopilación coordinada por Isabel González Turmo sobre las AP andaluzas en 1993. Las primeras monografías etnográficas sobre figuras de protección ambiental (redactadas como textos académicos: tesis doctorales y tesinas) no llegarán hasta una década más tarde. En cualquier caso, el estudio de las AP comienza a adquirir una cierta visibilidad a partir del IX Congreso de Antropología celebrado en Barcelona en 2002[4], donde se presentan diversas contribuciones en el marco de un simposio sobre desarrollo y turismo coordinado por Agustín Santana y Xaquín Rodríguez (firmados por Agustín Coca, Isabel Durán y José Pascual, además de los propios coordinadores). A partir de este momento, y coincidiendo con el despliegue de las AP en el Estado español, la Antropología de la Conservación ha sido objeto de un elevado número de comunicaciones en los congresos de la FAAEE y ha adquirido una notable presencia a través de varios simposios: *Protegiendo los recursos. Áreas protegidas, poblaciones locales y sostenibilidad* en Sevilla (Pascual y Florido, 2005); Patrimonialización de la naturaleza. El marco social de las políticas ambientales en Donostia (Beltran, Pascual y Vaccaro, 2008); y *Re-construyendo el territorio: de las formas de apropiación local a la participación en las nuevas políticas públicas* en León (Pascual y Escalera, 2011)[5]. Este interés, consolidado en los últimos años, se refleja también parcialmente en varios libros editados (Frigolé y Roigé, 2006; Vaccaro y Beltran, 2007; Roigé y Frigolé, 2010; Escalera, 2011; Santamarina, 2012), así como en la publicación más dispersa de un número considerable de artículos y media docena de monografías (Coca, 2008; Sánchez Garrido, 2010; Cortés, 2012; De la Cruz, 2012; Beltran y Vaccaro, 2014; Santamarina y Bodí, 2014). Las tesis y tesinas que se han aproximado a este tema brindan algunos de los trabajos etnográficos más consistentes y evidencian la mencionada vitalidad (Vaccaro, 2005b; Coca, 2006; Durán, 2006b; De la Cruz,

[4] En los congresos anteriores se habían presentado comunicaciones en el marco de simposios no específicos, tanto en Zaragoza (Durán, 1996) como en Santiago (Batista, 1999; Coca, 1999 y Durán, 1999).
[5] Los congresos de la FAAEE, en efecto, han dado lugar a un tercio del total de las referencias contabilizadas en este ámbito en nuestro país.

2008; Cortés, 2011b; Andreu, 2011; Vizcaíno, 2011; Vendrell, 2011; Costa, 2012; Sierra 2012; Calero, 2014).

A pesar de que la Antropología de la Conservación haya sido objeto de una consolidación progresiva, un examen de su producción dibuja un mapa con desequilibrios significativos en relación con las áreas y las figuras estudiadas. Una suma de factores y, muchas veces, una suerte de casualidades explican esta distribución desigual. En lo que se refiere a las zonas de estudio, cuatro comunidades autónomas destacan tanto por el número de investigadores como por el de espacios etnografiados: Canarias, Cataluña, Andalucía y País Valenciano. Andalucía y Cataluña, a la vez que son las regiones que concentran una mayor superficie declarada en términos absolutos (1,7 millones y cerca de un millón de hectáreas, respectivamente, de acuerdo con Europarc, 2012) acogen grupos consolidados de investigadores en torno a las AP que han gozado de proyectos competitivos financiados así como de capacidad formativa.

En las universidades de Sevilla (US) y Pablo de Olavide (UPO), las tesis de Isabel Durán sobre el Espacio Natural de Doñana y de Agustín Coca sobre el Parque Natural de los Alcornocales, respectivamente, inician en 2006 una considerable producción en torno a las AP andaluzas. En el primer caso, este esfuerzo se articulará a través del grupo Territorio, Cultura y Desarrollo coordinado por Encarnación Aguilar. Con un acento puesto en el ámbito general de la ruralidad, sus distintas líneas de investigación incluyen el paisaje y el ambiente, el patrimonio, los sistemas agroalimentarios y el desarrollo rural. El equipo ha sido financiado de forma continuada desde el 2001 a través de varios proyectos nacionales I+D y ha participado en proyectos competitivos de la Junta de Andalucía. Por su parte, el interés por las AP en la UPO se ha desarrollado alrededor del Grupo de Investigación Social de Acción Participativa, coordinado por Javier Escalera, y del Máster en Investigación Social Aplicada al Medio Ambiente. El equipo aglutina, entre otras, líneas de trabajo sobre medio ambiente, patrimonio, socioecosistemas, resiliencia socio-ecológica y sostenibilidad. Los trabajos resultantes, financiados también mediante proyectos nacionales y convocatorias autonómicas, realizan un mayor énfasis en los conflictos ambientales y la participación social. El máster, por su lado, se ha convertido en un referente de la Antropología Ambiental en España y constituye un importante foco formativo-investigador. La labor impulsada por ambos grupos incluye el estudio de diferentes AP andaluzas (además de las ya mencionadas): los parques naturales del Estrecho (M. Ángeles Corbacho), Cabo de Gata-Níjar (Danielle Provansal, José M. Valcuende, Victoria Quintero, Agustín Coca, José A. Cortés), Sierra de Aracena y Picos

de Aroche (Javier Escalera, Elodia Hernández, Carmen Lozano), Sierras de Cazorla, Segura y las Villas (Carmen Lozano, Encarna Aguilar, Agustín Coca y Luis Díaz), Sierra de Mágina (Agustín Coca), Sierra Nevada (Pablo Palenzuela y Javier Hernández) y Sierra Norte de Sevilla (Juan Agudo), junto con la Reserva de la Biosfera Intercontinental del Mediterráneo (David Florido y Juan Clavero). En cualquier caso, la inserción de los distintos investigadores en equipos con tradiciones, acentos y enfoques variados ha marcado sus diferentes resultados.

En el caso catalán, por su parte, se ha generado una producción sobre el tema alrededor de la Universitat de Barcelona (UB). Destacan aquí, sobre todo, las investigaciones de Oriol Beltran e Ismael Vaccaro en la comarca pirenaica del Pallars Sobirà (donde se localizan el Parque Natural del Alt Pirineu y el Parque Nacional de Aigüestortes i Estany de Sant Maurici, junto a otras figuras de protección). Ferran Estrada y Xavier Roigé, por su parte, han trabajado en el Parque Natural de Montseny. El programa investigador de la UB en AP se enmarca en el equipo impulsado por Joan Frigolé sobre los procesos de patrimonialización que ha gozado desde 2004 de proyectos financiados de forma consecutiva en las convocatorias nacionales de I+D. En la actualidad dicho equipo se incluye en el Laboratori d'Estudis en Patrimoni coordinado por Xavier Roigé. Sus trabajos han puesto una atención particular en los procesos de construcción sociohistórica y de patrimonialización de la naturaleza. También en Cataluña, Agustí Andreu (URV) ha trabajado sobre la construcción social del patrimonio (incluyendo etnografía en distintas AP como los parques naturales del Delta de l'Ebre y de Montsant). El AP marítima de las Illes Medes (reconvertida luego en Parque Natural del Montgrí, les Illes Medes i el Baix Ter) ha sido objeto de un trabajo etnográfico (Begoña Vendrell) y la base de un análisis comparativo (a cargo de dos miembros del equipo canario: Raquel de la Cruz y José Pascual).

En el caso valenciano, las AP han sido abordadas de forma individual por distintos investigadores (eventualmente junto a algún colaborador) y mediante pequeños proyectos financiados. Cabe señalar que en la Universitat de València, donde se ha focalizado la mayor parte de los estudios, no se imparte el Grado en Antropología ni la disciplina goza de un sólido reconocimiento institucional[6]. Por otra parte, mientras que en Andalucía y en Cataluña los estudios sobre patrimonio han sido patrocinados y respaldados por la administración autonómica (IAPH e IPEC, respectivamente), las condiciones políticas no han favorecido las

[6] En el País Valenciano solo en la Universidad Miguel Hernández de Elx se ha impartido la Licenciatura en Antropología, que se encuentra actualmente en vías de extinción.

investigaciones de este tipo en el País Valenciano. Con todo, los trabajos sobre AP desde la perspectiva de la disciplina son relativamente abundantes. En Alicante, Roberto Sánchez Garrido ha trabajado en el Parque Natural del Carrascal de la Font Roja[7]. En Valencia, Beatriz Santamarina, junto con Julio Bodí y Aida Vizcaíno, se han acercado respectivamente a los parques naturales de la Serra Calderona y de la Albufera. Por último, en la misma provincia, Ángela Calero acaba de concluir su tesis doctoral sobre el Parque Natural de las Hoces del Cabriel y Pablo Vidal está trabajando en el de la Sierra de Espadán. Ambos investigadores pertenecen a la Universidad Católica de Valencia.

El grupo canario, por sus características específicas, merece una mención aparte. Cabe señalar que la comunidad autónoma de Canarias es la que tiene el mayor porcentaje de territorio protegido del Estado español (un 42,6%) (Europarc, 2012). El equipo de investigadores en Antropología de la Conservación se ha formado en torno al Instituto Universitario de Ciencias Políticas y Sociales dirigido por Agustín Santana y José Pascual, lo que ha favorecido su interés por el turismo y las pesquerías. Sus trabajos se han focalizado, de este modo, en las Áreas Marinas Protegidas (AMP), lo que les confiere una cierta particularidad. Las AMP, que fueron objeto de un reconocimiento comparativamente tardío, tienen características que las diferencian de las terrestres tanto por su funcionamiento como por los modelos de creación y gestión implementados. El mencionado grupo ha participado en numerosos proyectos competitivos, colabora con frecuencia en investigaciones multidisciplinares y ha dado a sus trabajos una clara orientación aplicada. Dentro de Canarias han trabajado en las reservas marinas Punta de La Restinga (Raquel de la Cruz, Agustín Santana, José Pascual, Begoña Vendrell), La Palma (José Batista, Raquel de la Cruz, José Pascual), Isla de La Graciosa e Islotes del Norte de Lanzarote (Gloria Cabrera y Alfredo Cabrera), los parques rurales de Anaga (Alberto Rodríguez) y de Teno y Betancuria (Alberto Rodríguez, Pablo Díaz y Agustín Santana) y las reservas de la biosfera de El Hierro (De la Cruz) y de Fuerteventura, futuro Parque Nacional de Zonas Áridas y Costa de la Macronesia (Agustín Santana, Alberto Rodríguez y Pablo Díaz).

La relación efectuada hasta aquí no agota todas las AP estudiadas desde la Antropología en nuestro país: en Galicia, por ejemplo, Xaquín Rodríguez Campos se ha acercado al Parque Natural del Xurés; en Aragón, Xavier Carbonell ha trabajado en el de los Valles Occidentales;

[7] Su tesis doctoral, que abordaba el tema de la caza en este parque natural, fue leída en la Universidad de Murcia.

en el País Vasco, Kepa Otaegi y Miren Urquijo se han aproximado respectivamente a la Reserva de la Biosfera de Urdaibai y al Parque Natural de Aralar; y, por último, en la Rioja, Roberto Sánchez Garrido ha trabajado en el de Sierra de Cebollera. En cualquier caso, el mapa de los trabajos realizados sobre AP dibuja tres núcleos afianzados de investigadores en Canarias, Andalucía y Cataluña, donde existen equipos de investigación consolidados (y coincidiendo con los territorios con un mayor peso de la superficie protegida), frente a varios otros antropólogas/os que han realizado trabajos de carácter más puntual. Aunque todos ellos proceden de distintas tradiciones y manifiestan intereses investigadores igualmente diversos, coinciden en muchas de sus conclusiones sobre las AP.

Los parques naturales han sido las figuras de protección más estudiadas. Aunque la legislación en materia de conservación incluye un total de más de 40 figuras legales, la del parque natural es la más extendida (más del 63% de la superficie declarada). No obstante, la preferencia de la investigación por estas AP se debe a que los parques naturales se han implantado en zonas donde ha habido una cierta ocupación humana y esta ha favorecido la formación de unos paisajes muy antropizados (Cultura: campo de los antropólogos). En la declaración de los parques nacionales ha primado, por el contrario, el criterio de una baja presencia humana (Naturaleza: campo de los biólogos y los ecólogos)[8]. De todos los trabajos efectuados por la Antropología de la Conservación en nuestro país solo se han abordado dos únicos parques nacionales (Aigüestortes i Estany de Sant Maurici y Doñana) de los quince que configuran la red estatal.

3. La Antropología visita los parques y las reservas

El tiempo transcurrido desde las primeras referencias sobre el tema de las AP desde la Antropología en nuestro país (hace ya poco más de veinte años), así como el volumen de la producción científica en torno al mismo (que supera de largo el centenar de referencias, entre artículos, monografías y compilaciones), permiten identificar la existencia de un ámbito de interés específico en el marco de la disciplina. A nuestro entender, la ausencia de una reflexión sobre el conjunto de esta literatura ha favorecido que, cada vez más, los trabajos realizados tiendan a reiterar unas conclusiones semejantes a pesar de incluir un número

[8] Es interesante, en este sentido, atender las convocatorias de investigación del Organismo Autónomo de Parques Nacionales. Desde el 2002 nunca se ha financiado un proyecto formulado desde la Antropología. El único estudio realizado perteneciente a las Ciencias Sociales fue un estudio sobre visitantes. La práctica totalidad de los proyectos concedidos han ido a manos de equipos de biólogos y ecólogos, de acuerdo con la misma lógica de las declaratorias.

creciente de escenarios[9]. El potencial de la aproximación etnográfica no se limita a poder especificar, para nuevos casos de estudio, unas mismas afirmaciones generales. En este contexto, un examen crítico de los resultados obtenidos puede contribuir a elaborar un programa que responda de un modo efectivo a los retos que se plantean a la Antropología Ambiental en el ámbito de la conservación, a su consolidación y avance.

La primera constatación que evidencia el conjunto de la mencionada producción científica es el predominio de los trabajos en los que las AP constituyen un objeto de indagación. Este hecho transciende la distinción ya mencionada entre los trabajos "en" y "sobre" las figuras de protección. Las políticas ambientales han adquirido un protagonismo tal en muchos lugares que han devenido un factor ineludible para el análisis de muchos otros fenómenos (desde la alimentación al turismo, por citar dos de los más evidentes). Lo que pretendemos subrayar es la escasa representación que tienen en este campo las investigaciones con una finalidad aplicada, que se limitan además al ámbito de la planificación. Al mismo tiempo, la investigación etnográfica ha otorgado una prioridad casi absoluta al análisis de los múltiples impactos que generan y/o están asociados a las políticas conservacionistas, lo que contrasta con un corto número de trabajos dedicados a estudiar las AP en sí mismas. Los órganos de gestión de las figuras de protección aparecen referidos a menudo a través de las previsiones establecidas en sus normativas, pero ni su actividad ni la dinámica que registran a lo largo del tiempo han sido estudiadas de una manera sistemática. De acuerdo con esto, los investigadores compartirían una perspectiva semejante a la adoptada por parte de la población local, para la que estas nuevas figuras de gestión del territorio suelen interpretarse como instancias impuestas desde el exterior, cuyo protagonismo creciente se apoya en una legitimidad discutida. Esta mirada externa es indicativa de la posición adoptada por los propios autores (desde el terreno, pero al margen de las AP), y contribuirá a la formulación de numerosas inferencias y lugares comunes en relación con los parques y las reservas. Por su perspectiva estructural y su carácter esencialmente crítico, estos trabajos acaban limitándose a participar en el debate académico y no logran despertar el interés de los sectores directamente concernidos por las AP: ni por parte de los grupos locales ni de los responsables de la gestión

[9] Los autores de esta comunicación hemos participado en dos de los intentos previos de revisión que ha habido en este campo (Beltran, Pascual y Vaccaro, 2008; Pascual y Florido, 2005; Santamarina, 2009). Otros trabajos de síntesis sobre la conservación han planteado aspectos más concretos como su desarrollo histórico (Santamarina, 2005; Solé y Bretón, 1986; Vaccaro y Beltran, 2010b; Vaccaro, Beltran y Pacquet, 2013), balances a nivel regional (Santamarina, 2008, para el caso valenciano, Vaccaro y Beltran, 2009b y 2010a para los Pirineos), el análisis de la conservación en el marco de los procesos de patrimonialización (Ruíz et alt. 2009; Vaccaro y Beltran, 2007 y 2008; Valcuende, 2012) o sus formas de gobernanza (Pascual y Escalera, 2011).

ambiental (políticos y técnicos). En efecto, las AP constituyen, en efecto, importantes agentes de transformación de amplios sectores del país (especialmente de zonas rurales y/o montañosas que presentan dificultades de distinto tipo para los aprovechamientos de carácter productivo) y son un instrumento clave en el marco de las políticas contemporáneas de territorialización (Vaccaro, 2005a, 2007; Vaccaro y Beltran, 2010a), a través de las cuales se depliegan posiciones de poder sobre el territorio (Durán, 2006a; Quintero, Valcuende y Cortés, 2008). En un contexto caracterizado por la preocupación de la opinión pública en relación con el deterioro del medio ambiente, donde la naturaleza es objeto de una esencialización y una idealización, y en el que crece la demanda ciudadana de espacios no urbanizados en los que disfrutar del tiempo de ocio, el Estado se atribuye la legitimidad de declarar unos determinados lugares y elementos como patrimonio común, necesitado de protección y de situarlos, de esta manera, al margen de su explotación productiva (Corbacho, 2005; Durán, 2002b; Vaccaro, 2008; Vidal, 2011). La apelación al interés general y el aval conferido por el conocimiento científico actúan en favor del protagonismo que asumirán las instancias gubernamentales en la gestión territorial (Batista, 1999; Cortés, 2012). Sin embargo, a través de su esfuerzo, el Estado actuará en favor de una progresiva mercantilización del territorio (Sánchez Garrido, 2008). Los procesos de patrimonialización (de la naturaleza, pero también de la cultura), así como el turismo constituyen dos de los ingredientes principales de este escenario (Vaccaro, 2006a, 2006b). El argumento mencionado sintetiza el marco interpretativo que, para la mayor parte de los estudios sobre el tema realizados desde la Antropología, explicaría la proliferación contemporánea de las AP tanto a nivel general como en el caso de nuestro país. Los efectos locales de la implementación de las políticas de conservación, aquellos que adquieren una mayor relevancia a través del trabajo de campo, se concretan a distintos niveles: político, territorial, económico y cultural. Las contribuciones que tienen un carácter más puntual (artículos y capítulos de libro) suelen priorizar algunos aspectos concretos, mientras que las monografías etnográficas exploran habitualmente un mayor número de variables. En cualquier caso, en la mayor parte de las investigaciones, la declaración de AP se toma como el punto de partida de un conjunto de transformaciones que son las que acaban constituyendo el principal centro de interés.

En el plano político, la investigación en Antropología de la Conservación ha subrayado especialmente dos aspectos: la imposición de las AP como nuevas instancias de gestión y la centralización de la toma de decisiones asociada a su gestión. La creación de parques y reservas parece atender a los intereses del Estado (en defensa de los sectores hegemónicos, no

siempre en favor de las poblaciones directamente implicadas) y suele concretarse a nivel local de un modo relativamente arbitrario (Coca y Quintero, 2006; Escalera, 1993). En algunos casos, la protección es utilizada como una coartada frente a un desarrollo urbanístico desenfrenado (Santamarina, 2008). Otras veces, es una baza que permite negociar entre determinados actores sociales en conflicto (Beltran y Vaccaro, 2010a). Finalmente, en otras ocasiones responde antes que nada a una estrategia favorable a las necesidades del sector turístico (De la Cruz, 2004b; Vaccaro y Beltran, 2007). En este contexto, cabe destacar el escaso número de trabajos centrados en situaciones donde la protección responde a un esfuerzo de ordenación territorial (como instrumento para limitar la presión del crecimiento urbanístico, por ejemplo) (Roigé y Estrada, 2007) así como, muy singularmente, sobre casos en los que la declaración resulta de determinadas demandas sociales (Costa, 2012; Vendrell y De la Cruz, 2011). De hecho, allí donde ha existido un movimiento social favorable a la conservación, este parece que ha enfrentado a grupos de procedencia urbana con la gente del lugar (Corbacho, 2011). En suma, de un modo más o menos explícito, las AP son interpretadas de una manera abrumadora como instancias que reproducen el conflicto social (Coca, 2010; Cortés, 2012; Santamarina y Bodí, 2013; Vaccaro y Beltran, 2008).

El análisis de las formas de gobernanza establecidas con las figuras de protección refuerza esta misma perspectiva (De la Cruz, 2012; Pascual, Batista y De la Cruz, 2005). En este sentido, la implantación de AP comportaría una pérdida de la capacidad política de las poblaciones locales (mediante la imposición de órganos de gestión que se superponen a las instancias de poder existentes y las limitan) (Beltran y Vaccaro, 2008) y una centralización en la toma de decisiones (Cabrera y Cabrera, 2005; Pascual, 2002). En buena medida, se alude al carácter técnico de los criterios de gestión como argumento para justificar este proceso (Coca, 2008; De la Cruz y Pascual, 2005b), un proceso que conlleva el borrado de los usos y la historia local (Coca, 2002, 2008). Los trabajos que se interesan por las formas de gobernanza asociadas a las políticas conservacionistas no son ajenos a las críticas que se han introducido a nivel internacional desde los años noventa en la agenda de la conservación. Desde este punto de vista, la intervención activa de las poblaciones implicadas no sería una cuestión relacionada solo con la justicia social, sino también un factor decisivo para garantizar la continuidad de las prácticas tradicionales y su contribución al mantenimiento de los valores ambientales que se pretenden preservar (Batista y Pascual, 2005; Coca, 2002; Cortés, 2012; Pascual, Batista y De la Cruz, 2005; Vendrell, 2011). Sin embargo, los análisis tienden a subrayar que las formas de gobernanza adoptan el mismo carácter vertical de las declaratorias.

Las previsiones establecidas por la legislación han introducido de una manera creciente los criterios de la representación y la participación (Andreu, 2007, 2011), pero las prácticas institucionales ponen de manifiesto la centralización del poder y el uso de argumentos tecnocientíficos como coartada en las decisiones relativas a la gestión (Santamarina y Vizcaíno, 2011), convirtiendo habitualmente los mecanismos de participación en meros simulacros (Coca y Díaz, 2005; Coca y Escalera, 2013; Florido y Clavero, 2008). Las AMP analizadas en Canarias han sido interpretadas, al contrario que el resto de casos, como figuras de protección que permiten un relativo empoderamiento de las poblaciones locales cuando estas están previamente organizadas en instituciones fuertes, como ocurre con las cofradías de pescadores (De la Cruz y Pascual, 2011b).

Las transformaciones que introducen las políticas de conservación a nivel territorial conforman uno de los aspectos más ampliamente destacados por la investigación etnográfica (Coca, 2006; Roigé y Estrada, 2007). El establecimiento de AP impone un cambio en las categorías que definen los territorios, no solo en el plano simbólico (como lugares que condensan y/o representan determinados valores naturales) (Corbacho, 2005; Quintero, Valcuende y Cortés, 2008) sino también desde un punto de vista jurídico y político (Coca y Quintero, 2006; De la Cruz, 2004b). Sintomáticamente, las declaratorias parecen comportar más una restricción de determinados usos (no solo potenciales sino también efectivos) que la implantación de nuevas actividades y oportunidades (Cortés, 2011a; De la Cruz, 2004b; De la Cruz y Pascual, 2005b; De la Cruz, Vendrell y Pascual, 2012a; Santamarina y Bodí, 2013). De esta manera, las interdicciones y limitaciones pasan a adquirir un gran protagonismo, que se evidencia a través de señalizaciones dispuestas en los límites de los espacios declarados, la actuación de la guardería rural o la tramitación administrativa de autorizaciones y certificados. Las dificultades impuestas a las prácticas de los actores locales, en especial aquellas que se califican como tradicionales, no solo se identifican como uno de los principales motivos de la oposición de estos a las nuevas figuras de gestión (Durán, 1996; Palenzuela y Hernández, 1993), sino que suelen ser interpretadas como contrarias a la situación ambiental misma que se pretende preservar (Cabrera y Cabrera, 2005; De la Cruz, 2006). Cabe recordar en este sentido que los parques naturales, la principal figura tomada en consideración por los estudios realizados desde la Antropología, muestran unos paisajes intervenidos por la acción humana y en los cuales la continuidad de los usos locales se considera una condición necesaria para la conservación (Escalera, 1993).

La redefinición territorial de amplias zonas del espacio rural no solo expande la capacidad política del Estado sino que también le faculta para intervenir en una determinada dirección. La investigación etnográfica ha subrayado especialmente el vínculo existente entre el despliegue de las figuras de protección de la naturaleza registrado en las últimas décadas y el proceso general de terciarización de la economía. De este modo, una parte significativa de los espacios rurales pasaría de ofrecer un soporte para la producción agropecuaria (así como proporcionar materias primas y recursos destinados a la actividad industrial) a devenir lugares reservados para satisfacer el ocio de la población urbana (Coca, 2011; Coca y Zaya, 2008; Cortés, 2011a; Cortés, Quintero y Valcuende, 2012; De la Cruz, 2004b; González Turmo, 1993; Vaccaro, 2005a, 2006a, 2006b, 2009b). Este proceso implica un propósito de ordenación del territorio (dónde ubicar los distintos usos requeridos por las nuevas demandas: espacios abiertos, terrenos urbanizables, infraestructuras y servicios) pero sirve al mismo tiempo al objetivo de añadir valor de mercado (convertir en bienes económicos) a lugares y elementos que habían ocupado hasta entonces una posición marginal (Beltran y Vaccaro, 2007; Corbacho, 2011; Provansal, 1993). El discurso sobre el desarrollo local de las zonas rurales adquiere en este contexto un especial protagonismo. La implementación de las políticas ambientales por parte del Estado (de acuerdo con directivas e, incluso, con el respaldo financiero de las instancias europeas) se erigiría como un aspecto central de su programa para amplios sectores del territorio nacional (Agudo, 1993; Sánchez Garrido, 2010; Vaccaro y Beltran, 2010a). A causa de la desventaja que presentan estas zonas para la producción agraria o industrial en un mundo globalizado, el turismo (especialmente el turismo interior) se identifica como una actividad para la que disponen de ciertas ventajas competitivas (Corbacho, 2011; De la Cruz, 2004a; Hernández, 2008; Pascual, 2002; Santana, 2002; Vaccaro y Beltran, 2007). La asociación de estas políticas con el discurso de la sostenibilidad contribuye a despolitizar y legitimar su despliegue, tanto frente a la población local como, especialmente, ante el conjunto de la opinión pública del país (De la Cruz, 2006; Florido y Clavero, 2008; Sánchez Garrido, 2008, 2013). A pesar del peso relativo que tiene en él, este proceso de terciarización no está protagonizado únicamente por el Estado ni asociado solo a la acción política del mismo. En este sentido, uno de los aspectos que han sido más destacados por la Antropología de la Conservación es la necesidad de interpretar la puesta en valor contemporánea de la naturaleza con la idea de la patrimonialización, en un contexto en el que concurren también otros actores (Beltran y Vaccaro, 2010b; Corbacho, 2012; Díaz, Santana y Rodríguez, 2011; Quintero, Valcuende y Cortés, 2008; Rodrigues y Pascual, 2008; Roigé y Estrada, 2010). Esto tiene diferentes implicaciones que darán lugar, a su vez, a

énfasis y temas de estudio igualmente distintos. El análisis de las AP en este marco favorece una interpretación de los parques y las reservas en términos procesuales y sociales (en tanto que artefactos creados en contextos determinados y en vistas a alcanzar ciertos objetivos) (De la Cruz y Pascual, 2011a; Durán, 2006a; Sánchez Garrido, 2010) frente a una lectura sustantiva de los mismos (como lugares definidos por razones objetivas y de acuerdo con sus cualidades específicas) (Beltran y Vaccaro, 2014). En buena medida, este hecho es el que explica la pertinencia del análisis social de las figuras de protección así como la propia dificultad de interlocución de nuestra disciplina con los técnicos y los responsables de la conservación, que partirían de interpretarlas como una materia exclusiva de las ciencias naturales (Vaccaro y Beltran, 2010a). A la vez que es indicativa de una dimensión histórica ineludible, la apelación a la patrimonialización refiere también a un cambio en el sistema de valores. De una manera semejante a la transformación que se da en el campo de la cultura, la patrimonialización de la naturaleza implica atribuir un valor referencial a ciertos espacios y elementos, basado en el pasado pero con una gran virtualidad en el presente (Roigé y Estrada, 2010; Sánchez Garrido, 2011). La naturaleza como patrimonio no solo deviene un producto comercializable (a través, por ejemplo, de las ofertas turísticas) (Florido y Clavero, 2008), sino que reforzará a la vez la legitimidad de su gestión: considerada como un legado compartido, contribuye a crear identidad entre aquellos que lo detentan (De la Cruz y Pascual, 2005b; Durán, 2005; Rodríguez, 2002) y justifica la necesidad de protegerla y conservarla para garantizar su traspaso a las generaciones futuras (Sánchez Garrido, 2013; Hernández, 2008). Como en el resto de los ámbitos señalados en los que se plasman las transformaciones a las que están asociadas las AP, estos cambios culturales no surgen de una manera gratuita y arbitraria sino que se asientan en unas raíces profundas. La investigación realizada desde la Antropología ha destinado una atención especial a examinar cómo las figuras de protección suponen una reificación de la naturaleza, una actualización de la perspectiva dualista que la sitúa en un polo opuesto al de la cultura. Las AP, a través de su selección y declaración, así como mediante sus propios mecanismos normativos y de gestión, instituyen y reproducen esta oposición conceptual (Coca, 2008, 2012; Coca y Díaz, 2005; Coca y Quintero, 2006; Durán, 2002a; Rodríguez, Díaz y Santana, 2011).

El predominio de los trabajos que se han centrado en los impactos de las políticas de protección ha contribuido a generalizar sus resultados y a no discriminar entre situaciones que tienen características distintas. El énfasis etnográfico desplegado no ha ido acompañado de un esfuerzo semejante en la comparación entre casos de estudio, aun tratándose de dos

perspectivas que, como sabemos, adquieren su pleno potencial analítico cuando se complementan entre sí. Los contrastes que presentan las AP sujetas a diferentes categorías de protección (parques naturales y parques nacionales, pero también el resto de figuras del extenso catálogo existente), aquellas que son gestionadas por distintas administraciones regionales, las que responden a iniciativas de distinto carácter (las surgidas a raíz de movimientos sociales frente a las que han sido implementadas por el Estado sin una demanda previa), las creadas en distintos momentos, o los relativos a contextos geográficos diversos (las áreas terrestres vs. las marinas, los parques cercanos a las áreas metropolitanas vs. Los más remotos, entre otras variables), permitirían examinar el alcance de determinadas conclusiones que se formulan[10]. En cualquier caso, una propuesta como esta requiere el desarrollo de proyectos colectivos y/o la celebración de encuentros destinados a establecer expresamente este tipo de análisis sistemáticos.

Frente al relativo estancamiento que se aprecia en la Antropología de la Conservación centrada en evaluar los impactos y las transformaciones generadas por las AP, algunos trabajos van más allá de este propósito y apuntan, por el contrario, a perspectivas más realistas y cuyo interés transciende el ámbito de la propia disciplina. Nos referimos, en primer lugar, a aquellos estudios que destacan el protagonismo de las poblaciones locales en los procesos analizados. En realidad, la mera identificación de los distintos grupos sociales en juego (la distinción, por ejemplo, entre agricultores, emprendedores turísticos, promotores urbanísticos, técnicos ambientales o visitantes de distinto tipo, entre muchos otros), que implica superar la oposición simplista y mecánica entre locales y foráneos, es ya indicativa de un análisis de relativa profundidad (Rodrigues y Pascual, 2008). El reconocimiento de la capacidad de agencia de estos actores, frente al papel pasivo que habitualmente se les atribuye, favorece una interpretación más compleja y elaborada de las dinámicas asociadas a la conservación (Coca y Díaz, 2005; Coca y Zaya, 2008; De la Cruz y Pascual, 2011a)[11]. Las

[10] La tesis de Raquel de la Cruz (2008) es el único caso en el que la comparación entre dos AP (las reservas marinas de las Illes Medes y de La Restinga), pertenecientes a contextos ecológicos y socioeconómicos distintos, constituye la principal estrategia de análisis. Otros artículos suyos (De la Cruz y Pascual, 2011a, 2011b) emplean la comparación entre distintas AMP de la misma comunidad autónoma (La Restinga y La Palma, ambas en Canarias) y entre AMP pertenecientes a comunidades distintas (La Restinga con el proyecto coruñés de Os Miñarzos).

[11] De la Cruz, Vendrell y Pascual (2012: 145) reclaman la necesidad de un análisis en profundidad para identificar la complejidad de los procesos de implantación e institucionalización de las AP: "Aspectos como el grado de identificación de los problemas con las modalidades impulsadas, cómo se definen los objetivos de protección, la cuestión sobre quién o qué institución lidera las iniciativas de protección, o en qué medida los afectados se sienten representados en el proceso, tendrán un peso relevante a la hora de generar adscripciones positivas o apoyos a las medidas de conservación".

políticas de implementación de AP no deberían ser tanto objeto de un juicio moral como de un análisis sociológico. Así, por ejemplo, aunque por un lado estas pueden ser generadoras de conflicto, pueden ofrecer a la vez nuevas oportunidades (a unos mismos actores sociales o a distintos agentes pertenecientes a un mismo escenario) (De la Cruz y Pascual, 2011b). Atender a las capacidades de los actores supone reconocer que no asumen de una manera pasiva las transformaciones implementadas sino que generan respuestas que pueden considerarse, hasta cierto punto, como creativas (en la medida en que no están determinadas de un modo absoluto) (Pascual y De la Cruz, 2008, 2011; Vaccaro, 2007). En este contexto, los cambios registrados en el campo de las identidades constituyen un aspecto subrayado reiteradamente (Otaegi, 2002; Provansal, 1993; Rodríguez, 2002; Ruíz et alt., 2009; Valcuende, Quintero y Cortés, 2011; Vidal, 2011). El análisis de los discursos empleados pone de manifiesto cómo lo ambiental ha devenido un argumento empleado tanto en la imposición de las figuras de protección por parte del Estado como esgrimido por otros agentes en la defensa de sus intereses (Cortés, Quintero y Valcuende, 2011; Ruíz et alt., 2009).

A pesar de su relativa escasez, las referencias a experiencias de carácter aplicado mostrarían un segundo grupo de trabajos que transciende la dimensión meramente crítica de la Antropología de la Conservación para participar de forma activa, a partir de las herramientas y la perspectiva de nuestra disciplina, en un ámbito que habitualmente ha sido vedado a las ciencias sociales. Un artículo de Xavier Carbonell (2007) sobre la elaboración de un "Plan de Ordenación de Recursos Naturales" (PORN) en el Pirineo oscense junto con varios trabajos realizados por parte del grupo canario permiten vislumbrar el potencial de la perspectiva antropológica para el diseño y la implementación de las AP (especialmente, a través de la mediación social) (Pascual, 2004)[12]. Frente a algunos trabajos relativos a la planificación, la gestión ambiental no ha llegado a constituir un campo de trabajo aplicado de la disciplina y solo ha dado lugar a algunos análisis sistemáticos (De la Cruz, Vendrell y Pascual, 2012a, 2012b). Vaccaro y Beltran (2009a), por ejemplo, han estudiado las políticas públicas sobre la fauna salvaje en los Pirineos. Rodríguez, Díaz y Santana (2011), por su parte, analizan dos PRUG canarios desde la perspectiva de la sostenibilidad, aunque se limitan a examinar estos instrumentos de gestión a partir de su formulación y no de su aplicación práctica. Debido a la

[12] Agustín Santana, Alberto J. Rodríguez y Pablo Díaz han intervenido en la elaboración de un "Plan de Ordenación de Recursos Naturales" (PORN) para la creación de un parque nacional en Fuerteventura (Santana, Díaz y Rodríguez, 2011; Santana, Rodríguez y Díaz, 2011). En Canarias hay también algunas experiencias de proyectos aplicados sobre los usos económicos de la conservación (De la Cruz, 2011). Por su parte, Encarnación Aguilar, Javier Escalera y Agustín Coca han participado en la redacción de Planes de Desarrollo Sostenible en AP de Andalucía (Coca, 1999, 2002; Coca et alt., 2002).

falta de una base de trabajos suficiente en este terreno, la posibilidad de una Antropología de la Conservación de carácter aplicado debería tomar en consideración experiencias comparables pertenecientes a otros contextos.

4. Conclusiones. Hacia una Antropología de la Conservación

Han transcurrido ya treinta años desde que se declararon las primeras figuras de protección de la naturaleza derivadas de la legislación autonómica y que se inició la implementación de las políticas conservacionistas contemporáneas en nuestro país. Después de este tiempo, las AP han dejado de ser una novedad y se han convertido en instancias plenamente asentadas a nivel institucional. En el análisis acerca de su impacto en los escenarios locales han ido perdiendo sentido las alusiones a las prácticas tradicionales de la población local así como también, en muchos casos, al carácter marginal de los territorios rurales en los que se asientan. Por otra parte, el propio discurso político ha dejado de apoyarse en una concepción idealizada de la naturaleza salvaje, para considerar la conservación como un criterio de ordenación territorial y promover las AP como instrumentos de un desarrollo local basado, fundamentalmente, en el turismo y el consumo de productos patrimoniales. El contexto de la crisis financiera ha favorecido en los últimos años un desmantelamiento generalizado de los equipos de gestión de parques y reservas así como la amenaza de la privatización de sus servicios (contraria, en algunos casos, a la preservación misma de los valores ambientales que en su día habían justificado su creación). En cualquier caso, tanto desde un punto de vista social (desarrollo local, empoderamiento) como ambiental (conservación, mantenimiento de la biodiversidad), los resultados de la actuación de las AP se corresponden poco con las expectativas y los objetivos para los que fueron creadas.

El examen de la producción relativa a la Antropología de la Conservación nos permite identificar la existencia de una fecunda línea de interés (cerca de 130 referencias, a lo largo de dos décadas), con sus propias características y debilidades. No obstante, una revisión de este tipo, más allá de constituir un ejercicio de carácter académico, debería favorecer la posibilidad de reflexionar mejor acerca de su continuidad, con el fin de evitar la mera reiteración y favorecer un avance en sus resultados.

A pesar de algunas experiencias muy puntuales en el ámbito de la planificación, la posibilidad de una participación de la Antropología en la gestión de las AP todavía no ha sido explorada

de un modo suficiente. En nuestra aproximación al campo de las políticas ambientales ha abundado el cuestionamiento, tanto a nivel conceptual como en relación a los impactos generados por las mismas, dificultando suscitar un interés por el potencial de nuestra contribución tanto entre los responsables (políticos) como entre los técnicos (científicos) y llegando incluso a provocar su rechazo. No obstante, en un contexto donde la conservación se implementa en espacios humanizados, donde la acción antrópica ha dado unos resultados determinados en términos de paisaje y biodiversidad, a los cuales se les asignan expectativas concretas y valores específicos, esta atañe a las ciencias sociales tanto como a las naturales. El reconocimiento de las prácticas y los saberes locales y sus efectos en los valores ambientales, la identificación de los distintos actores en juego y su propia diversidad, así como los usos de que es objeto la conservación (políticos, pero también por parte de los visitantes o los agentes locales) brindan algunas de las posibilidades a explorar en el ámbito de la administración ambiental (la planificación, la gestión y la evaluación). Sin embargo, en el debate sobre la aplicabilidad del conocimiento antropológico en el campo de la conservación podemos concluir también que esta no es posible y/o deseable dado el carácter neurálgico de nuestra crítica. No obstante, en este caso, una Antropología de la Conservación debería igualmente superar la prioridad otorgada hasta el momento al impacto de las figuras de protección y ampliar su mirada a una mayor diversidad de casos, al análisis de sus dinámicas específicas y a la identificación de su complejidad en tanto que artefactos sociales de nuestra contemporaneidad.

BIBIOGRAFÍA

Andreu, A. (2011) *De la lògica de la cultura a la lògica del producte. Les activacions econòmiques del patrimoni, la redefinició dels museus d'etnologia i l'emergència de nous patrimonis.* Tarragona: Universitat Rovira i Virgili (tesis doctoral).

Beltran, O.; Pascual, J.; Vaccaro, I. (coords.) (2008a) *Patrimonialización de la naturaleza. El marco social de las políticas ambientales*. Donostia: Ankulegi.

Beltran, O.; Pascual, J.; Vaccaro, I. (2008b) "Espacios naturales protegidos, naturaleza y cultura". En Beltran, O.; Pascual, J.; Vaccaro, I. (coords.) *Patrimonialización de la naturaleza. El marco social de las políticas ambientales*, págs. 11-26. Donostia: Ankulegi.

Beltran, O.; Vaccaro, I. (2014) *Parcs als comunals. La patrimonialització de la muntanya al Pallars Sobirà.* Barcelona: Generalitat de Catalunya.

Calero, A. (2014) *El paisaje como categoría analítica. Cultura y naturaleza en el Parque Natural de las Hoces del Cabriel*. Valencia: Universidad Católica de Valencia (tesis doctoral).

Coca, A. (2006) *Territorios, usos sociales y percepciones en un espacio natural protegido.*

Sevilla: Universidad Pablo de Olavide (tesis doctoral).

- (2008) *Los camperos. Territorios, usos sociales y percepciones en un espacio natural andaluz.* Sevilla: Fundación Blas Infante.

Cortés, J.A. (2011) *La 'naturaleza' de los espacios protegidos. Discursos, prácticas y legitimaciones en el Parque Natural Cabo de Gata-Níjar.* Sevilla: Universidad Pablo de Olavide (tesis doctoral).

- (2012) *Naturalezas en conflicto: Conservación ambiental y enfrentamiento social en el Parque Natural Cabo de Gata-Níjar.* Valencia: Germania y AVA.

Costa, J. (2012) *Introducción al modelo territorial y a los espacios naturales protegidos de Eivissa.* Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona (tesis de máster).

De la Cruz, R. (2008) *Turismo, pesca y gestión de recursos en la reserva marina Punta de la Restinga-Mar de las Calmas (El Hierro, Islas Canarias) y el área natural protegida de las Islas Medas (L'Estartit, Girona).* Tenerife: Universidad de la Laguna (tesis doctoral).

- (2012) *Turismo, pesca y gestión de recursos. Aportaciones desde la Restinga y L'Estartit*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

Durán, I. (2006) *Territorio, recursos y espacios naturales: el caso de Doñana.* Sevilla: Universidad de Sevilla (tesis doctoral).

Escalera, J. (ed.) (2011) *Consumir naturaleza. Productos turísticos y espacios protegidos en Andalucía.* Sevilla: Aconcagua.

EUROPARC (2008) *Anuario 2007. Anuario EUROPARC-España del estado de los espacios naturales protegidos.* Madrid: Fundación Fernando González Bernáldez para los EspaciosNaturales-Fundación BBVA.

- (2012) *Anuario 2011 del estado de las áreas protegidas en España.* Madrid: Fundación Fernando González Bernáldez para los Espacios Naturales.

Frigolé, J.; Roigé, X. (coords.) (2006) *Globalización y localidad: perspectiva etnográfica.* Barcelona: Publicacions i Edicions UB.

González Turmo, I. (coord.) (1993) *Parques naturales andaluces. Conservación y cultura.* Sevilla: Junta de Andalucía.

Pascual, J.; Escalera, J. (coords.) (2011) "Re-construyendo el territorio: de las formas de

apropiación local a la participación en las nuevas políticas públicas". En Díaz, L.; Fernández, O.; Tomé, P. (coords.) *Lugares, tiempos, memorias.* León: FAAEE.

Pascual, J.; Florido, D. (coords.) (2005) *¿Protegiendo los recursos? Áreas protegidas, poblaciones locales y sostenibilidad.* Sevilla: Fundación Monte.

Roigé, X.; Frigolé, J. (eds.) (2010) *Constructing cultural and natural heritage. Parks, Museums and Rural Heritage.* Girona: ICRPC.

Sánchez Garrido, R. (2010) *Percepción medioambiental y construcciones culturales. El Parque Natural de Sierra Cebollera.* Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.

Santamarina, B. (2009). "De parques y naturalezas. Enunciados, cimientos y dispositivos". *Revista Dialectología y Tradiciones Populares*, 64(1): 297-324.

- (2012) *Geopolíticas patrimoniales: de culturas, naturalezas e inmaterialidades. Una mirada etnográfica.* Valencia: Germania-AVA.

Santamarina, B.; Bodí, J. (2014) *Cobijarse en la tierra y la montaña. Memoria, trabajo y paisaje en la Sierra Calderona.* Valencia: Publicacions de la Universitat de València.

Santana, A.; Rodríguez, S. (coords.) (2002) *Recreaciones medio-ambientales, políticas de desarrollo y turismo.* Barcelona: FAAEE.

Sierra i Ferrero, S. (2012) *Discursos y percepciones en torno a la naturaleza protegida: El Parque Natural del Estrecho.* Sevilla: Universidad Pablo de Olavide (tesis de máster).

Tolón, A.; Lastra, X. (2008) "Los espacios naturales protegidos. Concepto, evolución y situación actual en España". *M+A. Revista Electrónic@ de Medioambiente*, 5: 1-25.

Vaccaro, I. (2005) *The Polysemous Valley: Modernity and Landscape Politics in the Catalan Pyrenees.* Seattle: University of Washington (tesis doctoral).

Vaccaro, I.; Beltran, O. (eds.) (2007) *Ecología política de los Pirineos. Estado, historia y paisaje.* Tremp: Garsineu [(2010) *Social and Ecological History of the Pyrenees. State, Market, and Landscape*. Walnut Creek, CA: Left Coast].

Vendrell, B. (2011) *Conflicte a l'Àfrica Petita. Preservar les Medes, viure-les o vendre-les?* Barcelona: Universitat de Barcelona (tesis de máster).

Vizcaíno, A. (2011) *La percepción de los locales en el proceso de patrimonialización del Parque Natural de la Albufera.* Valencia: Universitat de València (tesis de máster).

WDPA (2011) *World Database on Protected Areas* [http://www.wdpa.org/]

SOBRE LA APORTACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA AL DISEÑO Y GESTIÓN DE PARQUES NACIONALES

A.J. Rodríguez Darias
jonayalberto@gmail.com
Escuela Universitaria de Turismo Iriarte

Pablo Díaz Rodríguez
diazrodriguez@gmail.com
Instituto Universitario de Ciencias Políticas y Sociales. Universidad de La Laguna

Agustín Santana Talavera
asantana@ull.es
Instituto Universitario de Ciencias Políticas y Sociales. Universidad de La Laguna

Resumen:

Los espacios protegidos constituyen un fenómeno mundial de gran transcendencia socioecológica. Particularmente la figura de Parque Nacional, parte de un prisma reduccionista centrado en 'la naturaleza' y suele prescindir de la implicación eficiente de las poblaciones locales. Las poblaciones humanas, sin embargo, deben ser consideradas parte integrante y conformadoras del entorno. La propuesta de Parque Nacional de la isla de Fuerteventura incluye, por primera vez, un equipo de antropología para la elaboración del PORN. La aportación de la Antropología sociocultural en el contexto de la implantación de esta figura puede alcanzar una relevancia nunca considerada hasta el momento.

Palabras clave: Transdisciciplinariedad, Antropología, Espacios Naturales Protegidos, Parque Nacional.

1. Introducción

La humanidad es parte integrante del medio ambiente. Su existencia depende de éste como ocurre con todas las formas de vida de la Tierra. La capacidad humana de desarrollar cultura la diferencia, no obstante, del resto de los seres vivos, de manera que la relación 'humanidad-entorno' no representa básicamente un proceso de adaptación mecánica, sino que está mediatizada por la cultura. Con la cultura los humanos adquieren las capacidades de

transformar el entorno físico y de domesticar el mundo vivo para satisfacer sus necesidades. El análisis de la 'problemática ambiental' parte de la observación de la humanidad como actora y espectadora de una obra que repercute en el ambiente y cuyo desarrollo desagrada a ella misma (Díaz, 1992). La circunstancia siempre ha requerido, y particularmente requiere en la actualidad, una perspectiva sociocultural. Entre los procesos sociales y el medio ambiente existe, en todo caso, una relación dialéctica: los primeros modifican el medio ambiente y el resultado del cambio provocado repercute en ellos mismos.

Desde sus inicios, la antropología ha mostrado su interés por comprender los modos en que las personas se relacionan con su ambiente. De planteamientos eminentemente deterministas se pasó, a finales de los cincuenta, a desarrollar una serie de modelos que comenzaron a percibir su carácter relacional. En 1959, Otis D. Duncan, tomando como referencia el entonces bien conocido proceso ecológico de 'acción y reacción' (Warming, 1896) desde el paradigma de la ecología humana, refirió las interrelaciones entre medio ambiente y población humana. Señalaba Duncan que "el medio no sólo actúa sobre la población humana, sino que también la población reactúa sobre su medio... El 'ajuste' de una población a su medio no constituye, por consiguiente, un modo de ser o equilibrio estático, sino un proceso continuo y dinámico" (Duncan, 1959). Hoy el debate medioambiental parece empezar a reconocer la importancia de los efectos del pensamiento y la manera humana de actuar en el entorno sobre la propia humanidad. Los sistemas sociales, como los ecológicos, son esencialmente 'sistemas abiertos' (están intrínseca y recíprocamente relacionados con otros sistemas). Así, los procesos económicos, por ejemplo, son concebidos culturalmente y tienen una repercusión en el ambiente que modifica la propia estructura social de la que parten tales procesos. Los cambios acelerados de esta relación entre sistemas, provocados por los humanos a través de la cultura, generaron la 'crisis ambiental' inicialmente denunciada por el Club de Roma mediados los años 60. Hoy se considera que la tendencia de cambio supera la capacidad de autorregulación de la propia naturaleza (Hollander, 1982). Los cauces de la relación entre la parte y el todo han sido deformados y los mecanismos de autorregulación parecen responder caóticamente. Según esto, el futuro desembocará en una discordancia aún mayor de los vínculos con el todo y afectará todavía más a la dialéctica entre los elementos del sistema, contribuyendo tal vez a su desmoronamiento (Ganovski, 1982). La transformación y la gestión de los ecosistemas a partir de una perspectiva mercantilista y dicotómica que entiende por separado la esfera natural de la cultural, parece incompatible con el mantenimiento de los

estados dinámicos de equilibrio entre los subsistemas que componen el sistema social y el ecológico y el de éstos entre sí. Los efectos de esta incompatibilidad se reflejan en impactos sociales y ecológicos que podrían haberse evitado si los cambios iniciales hubiesen contemplado el paradigma del desarrollo coevolucionista (Nogaard, 1984). La consecución de un equilibrio entre los diferentes sistemas requiere un conocimiento integrado de los aspectos físicos y territoriales, así como de la estructura social y los mecanismos culturales de valoración y comportamiento.

2. Espacios protegidos e intervención humana

En la práctica, los seres humanos y el entorno no son concebidos como parte de un mismo proceso de mutua conformación. Las sociedades dominantes han constituido a la naturaleza como 'mercancía cultural' (Willis, 1997), asignando a determinados espacios (resultados de esta mutua configuración) la categoría de 'Espacios Naturales Protegidos', por la singularidad de sus ecosistemas o sus valores paisajísticos, acentuando la dicotomía naturaleza-cultura precisamente al fundamentar su existencia (y catalogación) en la desvinculación de los procesos productivos humanos.

Tradicionalmente, en el caso español, la conservación del medio se ha llevado a cabo a partir de su consideración aislada, obviando el hecho de que dichos espacios han sido históricamente humanizados y que su aspecto actual se debe en gran medida a un proceso milenario de mutua conformación. No obstante, desde la constitución de los primeros espacios naturales en 1918 (Parques Nacionales de Covadonga y Ordesa) los objetivos sobre los que se fundamentan determinadas protecciones han evolucionado hasta el punto en que ciertos valores culturales (siempre como añadido a los altos valores naturales del área en cuestión) han contribuido a la declaración de diferentes figuras de protección en varios territorios, habiéndose llevado, incluso, a cabo procesos en los que las poblaciones locales han podido participar activamente. A pesar de todo, en la actualidad, las figuras de protección de mayor relevancia siguen concibiéndose a partir de un prisma reduccionista centrado en 'la naturaleza'. Concretamente la figura de Parque Nacional se basa, desde la aprobación de la primera Ley de Parques Nacionales en diciembre de 1916, en un concepto estético y paisajístico que, en la práctica, prescinde en todo momento de implicar a las poblaciones locales y de valorar los aspectos culturales vinculados a su entorno, esto es, de asumir el papel protagonista de determinadas sociedades en la conformación de su territorio. Se otorga así a

estos espacios un papel esencialmente estético para deleite de los consumidores de mercancía ambiental, obviando además el carácter de sistema abierto y complejo de los elementos implicados y subestimando el alcance de los diferentes impactos socioecológicos que pudieran derivarse de ello. Así, en la LEY 5/2007, de 3 de abril, de la Red de Parques Nacionales, en su exposición de Motivos, se especifica que "Los Parques Nacionales deben destacar por su alto valor ecológico y cultural[13], por la belleza de sus paisajes, o por la singularidad de su flora, de su fauna, de su geología o de sus formaciones geomorfológicas, de modo que se puedan considerar como buenos representantes del, o de los sistemas naturales correspondientes", y propone como una de las exigencias para su consecución "que sea viable su evolución natural, sin o con escasa intervención humana". Esta actitud reduccionista se fundamenta, entre otras cosas, en la creencia de que las actividades humanas producen un efecto sobre su entorno que es siempre perjudicial. De esta manera, frente a otras perspectivas que tratan de modificar los comportamientos para hacerlos menos perjudiciales y orientarlos hacia el sobremencionado desarrollo sostenible, la figura de Parque Nacional conlleva la supresión de cualquier tipo de actividad humana. La conservación de la naturaleza, sin embargo, nunca debe apartarse del 'uso sensato de los recursos naturales'. Entre estos recursos se encuentran la diversidad biológica y geológica, pero también los componentes del paisaje natural y cultural.

3. Planificación, gestión y antropología

Desde la promulgación en 1916 de la Ley de Parques Nacionales se han ido produciendo una serie de cambios respecto a la manera de concebir estos espacios que se han ido traduciendo en sucesivas modificaciones legislativas. Entre todas cabría destacar la Ley de Conservación de los Espacios Naturales y de la Flora y Fauna silvestre de 1989. Ésta contempla por primera vez las herramientas para la gestión previa, el Plan de Ordenación de Recursos Naturales (PORN) y posterior, el Plan Rector de Uso y Gestión (PRUG) de las áreas susceptibles de protección o ya consolidadas. Si bien es cierto que estos nuevos instrumentos comienzan a generar un tipo de estudios de viabilidad y seguimiento de carácter más interdisciplinar, y contemplan entre sus requisitos la "evaluación de los efectos de la declaración sobre los usos existentes" o el "análisis del grado de aceptación de la propuesta por la población implicada"[14], en la práctica los aspectos socioculturales siguen quedando fuera de la

[13] La palabra "cultural" es utilizada aquí en sentido de "educativo", según se desprende del resto de la Ley.
[14] LEY 5/2007, 3 de abril, de la Red de Parques Nacionales. Título III, art. 10.4. *Boletín Oficial del Estado*, núm. 81 (4 de abril de 2007).

planificación y gestión de las áreas protegidas. Los únicos acercamientos que se han llevado a cabo hasta el momento en este sentido han consistido en análisis socioeconómicos orientados a la mera clasificación de las actividades presentes para determinar su limitación y subordinación como medida de conservación de la naturaleza. Estos estudios suponen así una concepción parcelaria de la cultura que obvia la implicación sistémica de todos sus aspectos y pretende modificar las relaciones de las sociedades implicadas con su entorno a partir de la asunción de que los rasgos productivos son meramente actividades prácticas intercambiables que acarrean consecuencias ambientales. Los aspectos socioeconómicos están ligados, sin embargo, a estructuras políticas, simbólicas, etc. y en definitiva de organización sociocultural; su alteración no sólo puede generar efectos catastróficos cultural y ambientalmente, sino que puede hacer inviables las medidas adoptadas, simplemente por el hecho de ser inaceptables desde el punto de vista de los valores locales. Ante la pretensión de implementación de estrategias de cambio de comportamiento en un colectivo dado deberían contemplarse, además de los aspectos meramente prácticos, toda la gama de necesidades y valores interconectados que definen la relación de una determinada sociedad con su entorno (Milton, 1997). Es aquí donde la Antropología puede aportar un conocimiento especializado desvelando el papel de la cultura en las relaciones recíprocas entre las distintas sociedades y su entorno. Sin embargo, el papel de la Antropología en la planificación y gestión de los Parques Nacionales ha sido inexistente; al menos hasta el momento.

Podemos vislumbrar varias razones por las cuales las cuales la Antropología ha quedado fuera de estos ámbitos. Por una parte, autores como Tim Ingold (1993) o Vandana Shiva (1993) llaman la atención sobre cómo determinados conceptos como el patrimonio o la biodiversidad ensalzan en última instancia el valor hegemónico que se le otorga a la ciencia occidental y terminan por legitimar el poder de estados y empresas comerciales en el control de los recursos locales. Ante esta circunstancia, consolidada prácticamente a nivel mundial, una disciplina como la antropológica que no sólo se dedica a la resolución de problemas concretos, sino que puede remontar su reflexión hasta los factores que permiten que determinados procesos sean o no considerados como problemas sociales (ambientales), tratando de cuestionar y comprender los procesos que los favorecen o perjudican, a partir de la profundización de las lógicas locales en el control de sus propios recursos, y por lo tanto del cuestionamiento de la ciencia occidental como única poseedora del conocimiento operativo (Milton, 1997), puede resultar, cuanto menos, incómoda. Por otro lado, como se ha dicho, los estudios de planificación ambiental han partido tradicionalmente de una

conceptualización del ecosistema que tiende a desplazar a la cultura de su marco de análisis. Los estudios ambientales de cualquier tipo han sido copados históricamente por disciplinas como la biología o la ecología y ciencias experimentales en general, que consideran –en todo caso– a los seres humanos como un componente más en la red de intercambios materiales que conforman el ecosistema. De esta manera, si bien la Antropología podía contribuir con aportaciones sobre los flujos de materiales y energía contenidos en las actividades productivas contextualizadas en las áreas implicadas de estudio (lo que equipara a los seres humanos a cualquier otro elemento no humano del sistema ecológico), su papel quedaba ensombrecido por la necesidad de conocimientos y técnicas frecuentes entre las disciplinas habituales; algunas de las cuales ya contemplaban de alguna manera el papel del ser humano en función de sus efectos materiales sobre su entorno, convirtiendo por lo tanto las aportaciones antropológicas en prescindibles (Milton, 1997). Sin embargo, si bien estas disciplinas han aportado una especialización insustituible en la comprensión del medio, las consecuencias materiales de las acciones humanas en el entorno difieren precisamente del resto de los componentes no humanos por la presencia de la cultura. Las acciones de los seres humanos no se basan en respuestas mecanicistas, sino que son el fruto de estrategias fundamentadas en su modo de ver y comprender su entorno. Es precisamente en este punto donde reside el principal punto de análisis de la Antropología y donde su conocimiento especializado puede ser crucial.

Ambas esferas, la material y la cultural, deberían ser tenidas en cuenta como elementos interconectados en el sistema ecológico. Su consideración conjunta puede ser un punto de partida adecuado a la hora de gestionar y planificar el medio. La colaboración teórico-metodológica entre las diferentes ciencias experimentales, políticas y del comportamiento es esencial para abordar esta tarea. Los criterios de acción y funcionamiento debieran evaluarse a partir de ventajas e inconvenientes ecológicos, sociales y culturales. Para ello es fundamental un enfoque transdisciplinar, capaz de superar las visiones parciales de esta realidad. Independientemente del enfoque materialista, la participación de la Antropología en el análisis y la gestión del medio se ha visto entorpecida por la carencia de conocimientos especializados propios de otras disciplinas, sin embargo, una adecuada perspectiva global de la implicación entre sistemas debería derivar en el reconocimiento de las aportaciones propias de cada disciplina y producir un intercambio real de conocimientos y técnicas.

4. Parque Nacional de Fuerteventura: la aportación antropológica

En la isla de Fuerteventura, sociedad y administración han dado muestras de interés por conservar los valores naturales de la isla ante la todavía incipiente presión del turismo de masas. Diferentes espacios protegidos han sido delimitados recientemente en la isla, incluida la declaración de toda la isla como Reserva de la Biosfera, y actualmente se desarrolla la idea de crear un Parque Nacional. En el contexto de las nuevas figuras de protección propuestas, el componente sociocultural puede alcanzar una relevancia poco considerada hasta el momento en el marco conservacionista. En la práctica, como se ha visto, particularmente la figura de Parque Nacional, ese marco suele utilizar un prisma reduccionista centrado en 'la naturaleza' y prescinde en gran medida de implicar eficientemente a la población local. La propuesta de Parque Nacional de Fuerteventura parte, sin embargo, con la realización de un PORN fundamentado a partir de un estudio ambiental básico de carácter transdisciplinar. En dicho estudio participan en la actualidad nueve equipos de especialistas en áreas de conocimiento consideradas de interés para ese Plan, entre los cuales se encuentra, por primera vez, un equipo de antropología sociocultural[15].

La justificación de la presencia de antropólogos en la realización de este estudio se deriva de una concepción novedosa de la finalidad del mismo. Así, a diferencia de cualquier referente previo, y a pesar de que se continúa con una importante visión ambientalista y mecanicista, y en cierto modo determinista, éste considera expresamente que "los procesos culturales dependen de la evolución antropológica y cambio de uso del territorio". Se maneja por lo tanto una perspectiva en la que se contempla la protección de unos procesos ecológicos en los que se incluye la cultura, y en última instancia a las personas. De esta manera, el propio proyecto inicial señala que "es importante facilitar la implicación de la población local en los objetivos de la conservación y en sus beneficios, de forma que el comportamiento social sea desde el principio participativo". Se parte de la consciencia, por lo tanto, de que los cambios

[15] El Estudio será coordinado por F. DÍAZ PINEDA[1] (Dirección técnica) y A. GALLARDO[2], (Dirección del Cabildo de Fuerteventura). Las Secciones de que constará serán dirigidas por: S. HERNÁNDEZ[3] (Diagnóstico); J.P. DE NICOLÁS[4] (Regionalización ecológica); M.L. TEJEDOR[5] (Edafología); W. WILDPRET[6] (Biogeografía); R.J. HAROUN TABRAUE[7] (Medio marino); A. SANTANA[8] (Antropología cultural); M.F. SCHMITZ[1] (Socioeconomía y Paisaje); J.V. DE LUCIO[1] (Directrices gestoras y uso público) y C. BAUTISTA[1] (Legislación y normativas). 1. Depto. interuniversitario de Ecología, Univs. Complutense, Autónoma y Alcalá (Madrid); 2. Cabildo de Fuerteventura (Puerto del Rosario); 3. Depto. de Proyectos, Univ. de Extremadura (Cáceres); 4. Depto. de Ecología, Univ. de La Laguna (Tenerife); 5. Depto. de Edafología, Univ. de La Laguna (Tenerife); 6. Depto. de Biología Vegetal, Univ. de La Laguna (Tenerife); 7. Depto. de Biología, Univ. de Las Palmas (Gran Canaria); 8. Instituto de Ciencias Políticas y Sociales, Univ. de La Laguna (Tenerife).

de uso del territorio que conlleva la aprobación del Parque pueden repercutir en una serie de efectos culturales que pueden traducirse en impactos sobre los espacios y valores que se pretenden proteger.

Los objetivos del PORN contemplan *a priori* la interconexión de aspectos culturales y naturales[16]. Este es el fundamento de que el estudio se lleve a cabo de manera transdisciplinar. De esta manera los datos construidos por cada uno de los equipos no suponen informaciones independientes sobre un mismo objeto, sino que se lleva a cabo una colaboración interdependiente en la que el trabajo de cada equipo depende del de los demás. Concretamente, la referencia básica del equipo de antropología será, entre otras, la caracterización de la tipología actual de formas de vida y de usos del territorio, y del marco socioeconómico y cultural de la isla, para lo cual se atenderá a la percepción del medio, la naturaleza, sus recursos y el paisaje, y a las potencialidades de desarrollo cultural, turístico-recreativo y educativo ante la creación de un Parque Nacional.

Otra de las virtudes de este estudio es la propia concepción del PORN como instrumento legal. Éste es considerado como una herramienta *ad hoc* que históricamente viene aplicándose de manera descontextualizada, sin contemplar las especificidades del área de implantación. En este caso se asume que la aplicación ciega de la sumamente restrictiva ley de declaración de un espacio como Parque Nacional de manera homogénea, sin contemplar las vicisitudes de las zonas implicadas, es contradictorio con su fundamentación genérica: proporcionar a (toda) la sociedad bienes y servicios ambientales.

El estudio en vigor, lejos de tratar de aplicar el régimen jurídico general, prevé la posibilidad, en caso necesario, de establecer contenidos normativos específicos de nueva elaboración para la protección, la conservación activa de los componentes y procesos ambientales del área y soporte legal de las directrices de gestión del PN y otras figuras que a partir del mismo pudieran proponerse. La participación de los distintos equipos deja de tener, por lo tanto, una finalidad exclusivamente descriptiva sobre el cumplimiento o no de los requisitos necesarios para la declaración de un PN, para pasar a ser agentes activos en la valoración de las lagunas o

[16] Este PORN tiene como tarea fundamental la orientación de "la conservación de los recursos naturales y culturales, la utilización del territorio, el uso público y atención al visitante del futuro Parque Nacional, la investigación y seguimiento de los recursos contenidos en el mismo y su entorno inmediato, los aprovechamientos y usos tradicionales, las infraestructuras e instalaciones, las relaciones Parque-entorno, en particular con los asentamientos humanos cercanos, y las bases para la organización, imagen y coordinación administrativas".

la idoneidad de las normativas existentes o de nueva creación en función de su utilidad para la puesta en práctica de las conclusiones del estudio. En este sentido la aportación antropológica puede ser de gran riqueza. Admitida la naturaleza sistémica de los problemas ambientales y el carácter transdisciplinar del estudio, las conclusiones del mismo han de estar fundamentadas en decisiones que asuman la interdependencia de los conocimientos aportados por cada uno de los equipos. Así, tradicionalmente, determinadas propuestas de gestión ambiental del territorio han justificado la protección de áreas específicas a partir de un conocimiento integrado que, más allá de tratar de conservar una suma de elementos característicos aislados, intenta proteger la conectividad entre los mismos, es decir, procesos ecológicos en los que se asume la influencia de unos elementos sobre otros. De esta manera, por ejemplo, la decisión de cambiar determinadas prácticas agropecuarias o de controlar el acceso de una especie concreta a un espacio determinado por razones ambientales, puede estar perfectamente fundamentada desde el punto de vista del conocimento especializado aportado por un equipo de biólogos, sin embargo tal medida puede ser contrarrestada por las conclusiones de un equipo de edafólogos para quienes la existencia de dichas prácticas o especies es fundamental para el mantenimiento de las características singulares del suelo.

El papel de las sociedades humanas dentro de este sistema se ha venido considerando, no obstante, como un cúmulo de actividades orientadas por propósitos materiales. Su posible modificación se ha contemplado siempre bajo parámetros económicos a la hora de compatibilizarlo con el resto de conclusiones (el impacto socioeconómico de la supresión de la ganadería, por ejemplo, que puede verse solventado mediante subvenciones o sencillamente dedicándose a otra actividad, por lo que su consideración pasa a un segundo plano frente a la posibilidad de disminución de una determinada planta). La Antropología introduce ahora por primera vez el papel de la cultura en las relaciones entre dichas sociedades y su entorno. Así, además de las razones económicas inherentes a las prácticas de una determinada comunidad, se lleva a cabo una lectura más amplia en la se que llama la atención sobre la importancia de su interrelación con valores políticos, estructurales, rituales, de estatus, y en general de toda la gama de necesidades y valores vinculados a las prácticas culturales (Milton, 1997). Son todas estas interconexiones culturales las que orientan el modo en que la gente aprehende su entorno y se relaciona con él. Las estrategias de cambio pueden acarrear por lo tanto pérdidas y modificaciones culturales más amplias que pueden traducirse en consecuencias ambientales imprevistas. Los criterios de actuación y funcionamiento debieran evaluarse a partir de ventajas e inconvenientes ecológicos, sociales y culturales. Para resolver esta ecuación es

indispensable un enfoque multidisciplinar y transdisciplinar, y un compromiso científico capaz de superar las visiones parciales de esta realidad.

5. Conclusiones

Una perspectiva global y consciente de las implicaciones sistémicas de los problemas ambientales debe ser la premisa fundamental en la transformación y la gestión de los ecosistemas. El diálogo y la colaboración teórico-metodológica entre diferentes disciplinas es fundamental para abordar esta tarea.

La dimensión social y cultural tiene una importancia fundamental en el tratamiento del tema y en la búsqueda de posibles soluciones. La antropología sociocultural debe ser considerada un importante aliado en el debate ecológico *sensu lato*.

La gran contribución de la Antropología en la comprensión general de los problemas ambientales, así como en la planificación y gestión de los ecosistemas en particular es que, mientras los estudios tradicionales se han centrado en entender las interconexiones físicas o biológicas de un entorno determinado o en determinar las consecuencias medioambientales de ciertas prácticas sociales, la Antropología puede proporcionar una perspectiva en la que los conflictos ambientales son vistos como el resultado de la relación de los seres humanos con su mundo. Desde este punto de vista, los procesos culturales, las experiencias y las percepciones orientarán nuestras acciones y los modos de comprender el entorno en un proceso dialéctico (Milton, 1997). Es decir, la forma en que nos relacionamos con el mundo influye en la manera de comprenderlo, y esta comprensión influirá en la manera de actuar en él. La Antropología puede por lo tanto desvelar cómo los diferentes grupos culturales ven el mundo, cómo entienden su relación con el entorno y cuáles son las perspectivas culturales que fomentan o dificultan prácticas y actitudes que generan problemas o beneficios ambientales (Milton, 1997; Durand, 2002). La antropología puede por lo tanto participar en el debate ambiental como en la aplicación concreta de modelos de gestión mediante la determinación de los factores culturales (valores, creencias, actitudes, etc.) y prácticas sociales que influyen en la percepción de una circunstancia ambiental como problema o cuáles podrían ser beneficiosos para llevar a cabo un modelo de actuación determinado.

Sin perder la perder de vista la interrelación contextual sociocultural de estos factores, el apoyo mutuo entre la antropología y otras disciplinas puede ayudar a detectar problemáticas así como a generar modelos de resolución de conflictos. La búsqueda de soluciones debe comenzar por una cooperación de igual a igual entre las diferentes especialidades que suscite un conocimiento más profundo sobre las características y los vínculos existentes entre variables socioculturales y ambientales, partiendo de una perspectiva participativa, global y coevolucionista. Esto supone el reconocimiento de una teoría ambiental general y de la necesidad de adopción de un enfoque multi y transdisciplinar. Para ello, el ánimo debe dirigirse hacia una alianza colaborativa entre las diferentes disciplinas, más que al debate ideológico y corporativista de los límites de cada una.

BILBIOGRAFÍA

Díaz Pineda, F. (1992). Una perspectiva ecológica para fin de siglo. En: Ortiz, J.M. (coord.): *Veinte claves para la nueva Era.* Rialp, Madrid. pp: 253-270.

Duncan, O. D. (1959). Human Ecology and Population Studies. En Hauser, Ph. M. y Duncan, O. D. (eds.). *The Study of Population*: The University of Chicago Press, Chicago.

Durand, L. (2002). La relación ambiente-cultura en antropología: recuento y perspectivas. *Nueva Antropología*. Septiembre, vol. XVIII. 61, pp: 169-184.

Ganovski, S. (1982). La unidad de las ciencias sociales y las exactas y naturales. En Simposio de la UNESCO. *Repercusiones sociales de la revolución científica y tecnológica.* Tecnos, Madrid. pp: 137-158.

Hollander, A. N. J. (1982). La ciencia, la tecnología, la modernización y el cambio social. En Simposio de la UNESCO. *Repercusiones sociales de la revolución científica y tecnológica.* Tecnos, Madrid. pp: 315-334.

Ingold, T (1993). Globes and spheres: the teology of environmentalism. En Milton, K. (ed.): *Environmentalism: The view from anthropology*. Routledge, Londres y Nueva York.

Milton, K. (1997). Ecologías: antropología, cultura y entorno. *Revista internacional de Ciencias Sociales*. 154, pp: 86-115.

Nogaard, R. B. (1984). El potencial del desarrollo coevolucionista. *Land Economics* 60(2), pp: 160-173.

Shiva, V. (1993). *Monocultures of the Mind: Perspectives on Biodiversity and Biotechnology.* Zed Books, Londres.

Warming, E. (1896). *Lehrbuch der Oekologischen.* Pflanzengeographie, Berlin.

Willis, P. (1997). La metamorfosis de mercancías culturales. En VV.AA. *Nuevas perspectivas críticas en educación.* Paidos, Barcelona.

PONER PUERTAS AL CAMPO: OPOSICIÓN Y CONFLICTO ANTE LA CREACIÓN DE ESPACIOS NATURALES PROTEGIDOS. EL CASO DEL PARQUE NATURAL DE LA PUEBLA DE SAN MIGUEL (VALENCIA)

Pablo Vidal-González
Pablo.vidal@ucv.es
Instituto Universitario de Antropología. Universidad Católica de Valencia

Resumen

La declaración de un nuevo Espacio Protegido (EP) es una decisión de las autoridades políticas que no siempre cuenta con el consenso suficiente por parte de los habitantes de la zona concernida. En este artículo se presentan las dificultades para establecer un diálogo fructífero entre ambas partes, tomando como ejemplo el Parque Natural (PNa) de La Puebla de San Miguel, en la provincia de Valencia, España y se explican las razones y percepciones por parte de la comunidad local para oponerse a este nuevo PNa.

1. Introducción

La modernidad avanzada ha recorrido sus caminos realizando un esfuerzo destacado por proteger lo que "quedaba atrás", la naturaleza perdida, de la que nos sentimos originarios y de la que cada vez nos alejamos más en las sociedades postindustriales en las que vivimos. Este fenómeno de acotar la naturaleza se inició, como es bien sabido, en 1872 con el Parque Nacional (PN) de Yellowstone en los Estados Unidos de América y arrancó en España con la declaración del primer PN en 1918. Las competencias sobre la protección del medio ambiente se traspasaron a las regiones con el inicio del proceso autonómico en nuestro país, a partir de los años 80 del pasado siglo. Así, España, que apenas alcanzaba las 150.000 Has en 1975 con un total de 27 espacios declarados, incrementó su superficie protegida hasta superar los cuatro millones de Has y con más de 500 EP en 2007 (Tolón y Lastra, 2008).

La celebración de la Cumbre de Río de Janeiro en junio de 1992 supuso el espaldarazo definitivo de las políticas ambientales, como queda señalado, por ejemplo, en el principio 4. "Para conseguir un desarrollo sostenible, la protección ambiental debe formar parte integral

de los procesos de desarrollo y no pueden considerarse de manera aislada." Esto supone el pistoletazo de salida para el gran desarrollo de los Parques Naturales (PNa) en nuestro país. La declaración de un nuevo espacio Protegido (EP) ha sido, desde los orígenes mismos de los PN, motivo de disputa, enfrentamiento y oposición entre las administraciones y los habitantes de los mismos. Como bien nos recuerda West (et al. 2006), desde la misma constitución del mítico parque de Yellowstone, hubo que desalojar a las comunidades indígenas que allí vivían, con la ayuda del ejército. Se trataba, desde los primeros pasos, de una decisión propia de élites urbanas, interesadas en reproducir un estado romántico de "wilderness", de naturaleza salvaje, de vuelta al paraíso perdido, obviando aquello que sabríamos después, que todo territorio ha sido esculpido y modelado, de un modo u otro, por el ser humano. Esa misma controversia se produjo en el PN de Yosemite, creado en 1890, entre los que propugnaban el desarrollo sostenible de las comunidades rurales, encabezados por Mary Austin, y los que querían expulsar a quienes vivían en el territorio, en este caso los pastores con sus rebaños, encabezados por John Muir, quien con su política de "wilderness" ganó el pulso (Lebaudy, 2013). Desde entonces, ver a las comunidades locales, especialmente en países en vías de desarrollo, como freno para esta protección del desarrollo sostenible, ha sido abrumador. Desde un primer momento se planteó esta oposición entre defensa de la naturaleza, animada por gobiernos y asociaciones ecologistas, y mantenimiento de los derechos de uso y explotación de los recursos naturales por parte de aquellos que históricamente residían en estos espacios, que habían entrado abruptamente en la globalización de la protección medioambiental. El mencionado conflicto entre comunidades locales es un referente habitual en la literatura, centrándose principalmente en los problemas generados con las comunidades indígenas en los países en vías de desarrollo, "un problema común en los países en vías de desarrollo" (Maikhuri et al. 2000). También Naughton-Treves (et al. 2005: 243) se refiere a esta relación entre indígenas y biodiversidad. "Globalmente, la gestión de la tierra por parte de los pueblos indígenas con frecuencia ha permitido conservar altos niveles de Biodiversidad", por lo que no nos debe resultar extraño que los nuevos EP estén coincidiendo con sus territorios. Ejemplos de esta situación los encontramos en Sudamérica. Pfeffer (et al. 2001) estudió los problemas de gestión del PN del Cerro Azul Meambar, en Honduras, y Stern (2008b) para el caso del PN Podocarpus, en Ecuador. En Asia, Maikhuri (et al. 2000) puso el acento en los conflictos de la Reserva de la Biosfera Nanda Devi Biosphere, en la India. Baird, (2009), por su parte, analizó la situación en el PN Virachey, en Cambodia. En África, Boonzaier (1996) nos ha presentado los problemas del PN Richtersveld, en Sud África,así como Cock y Fig (2002) los nuevos paradigmas de gestión de

los PN Agulhas y Namaqualand Coast, también en Sud África. Brockington (2004) nos sitúa ante los problemas de gestión de la Reserva Mkomazi Game, enTanzania. Western (1994) nos hizo patente la extrema oposición y enfrentamientos de la comunidad Maasai ante la creación del PN Amboseli, en Kenya. En Oceanía, Palmer (2004) nos habla de los problemas de gestión del territorio entre las comunidades aborígenes y los senderistas en el PN de Kakadu, en Australia. En este sentido, "los aires conservacionistas aseguran que los esfuerzos de conservación se traduzcan en ventajas materiales para las poblaciones locales. En definitiva, "compramos" el apoyo local con el dinero proveniente del turismo" (Boonzaier, 1996: 307).

Sin embargo, los problemas de gestión de los EP también afectan a la relación entre propietarios y usuarios, o entre las comunidades locales y las autoridades gubernamentales en los países más desarrollados. La declaración de un nuevo EP supone limitar y regular los derechos de los que disponían sus propietarios y usuarios tradicionales, en beneficio de la protección medioambiental. "La gente puede pensar que las aéreas protegidas restringirán sus actividades de ocio, como el camping o la caza, o limitar su capacidad para utilizar la tierra para la agricultura, la explotación forestal o la caza" (Stoll- Kleemann, 2001b: 38). "Las normas del Parque que limitan el acceso a los recursos crean condiciones de cierta escasez e incertidumbre sobre el acceso en el futuro" (Koch, 1998: 387). Por tanto, la oposición y el enfrenamiento ante la declaración de un nuevo parque es un fenómeno también característico de los países desarrollados. Estas polémicas han sido analizadas en USA, como por ejemplo en el PN de Great Smoky Mountains, así como en el PN Virgin Islands, por Stern (2008b), pero también por Gray (2004) para el caso del PN Voyagueurs. En Australia, más allá de los conflictos mencionados con las comunidades indígenas, Slattery (2002) analizó las protestas públicas en oposición al desarrollo de nuevos servicios en el PN del Wilson Promontory.

No estamos de acuerdo con West (et al, 2006: 258) cuando indica que "la ausencia de regiones europeas en la literatura demuestra la relativa falta de conflicto en las áreas protegidas del continente". Se trata más bien de la ausencia de una importante bibliografía en inglés, como por ejemplo indica Ruschkowsk y Mayer (2011: 151) para el caso alemán. Así, encontramos ejemplos de este enfrentamiento en el PNa Uckermark Lakes, en Germany, analizado por Stoll-Kleemann (2001b), en el PN Bavarian Forest, Alemania, pero también en el PN Harz, Alemania, ambos estudiados por Ruschkowski y Mayer (2011). En España, Palomo (et al. 2011) nos introducen en los problemas de gestión del PN de Doñana y Vidal-González (2013) nos menciona las dificultades en la creación del PNa de Penyagolosa y la

oposición vecinal al PNa de la Marjal de Oliva. También Jentoft (et al. 2012) nos sitúan ante la oposición al PN Marino de las Islas Medas. En Francia, los problemas de gestión entre los ganaderos que tradicionalmente utilizan los pastos dentro de los PN y los gestores de los mismos son de gran importancia, como por ejemplo en los EP de Mercantour o Cevennes[17]. La reciente reaparición del lobo en estos espacios ha vuelto a enfrentar a conservacionistas con ganaderos. Por último, Vasile (2008) nos habla de las dificultades de gestión del PN Buila Vanturarita, en Rumanía, con el valor añadido de ser uno de los escasos ejemplos de conflicto medioambiental de la antigua Europa comunista.

2. La oposición y el conflicto ante la declaración del Parque Natural de La Puebla de San Miguel: Metodología de la investigación

Los datos a los que hacemos referencia son fruto del trabajo de campo realizado en la población de La Puebla de San Miguel, en la provincia de Valencia (España). Esta población, con 77 habitantes censados[18], mantiene en realidad una población permanente de apenas veinte vecinos, durante el verano de 2013. En este periodo un total de 15 informantes han sido entrevistados. El objetivo del trabajo de campo era conocer los diferentes puntos de vista y las percepciones sobre el conflicto que supuso el proceso de creación y declaración del término municipal como EP. Para acceder a los informantes empleamos la técnica bola de nieve, partiendo del contacto previo con diversos vecinos gracias a trabajos etnográficos previos, quienes a su vez nos pusieron en contacto con el resto de los informantes. El método principal que empleamos para recopilar los datos fueron las entrevistas etnográficas acompañadas de observación participante, además de reuniones con técnicos y responsables, conversaciones informales, y material diverso, como un chat empleado por los habitantes, y diversos documentos periodísticos. El nombre y algunos de los detalles personales de los informantes que se citan en este trabajo han sido cambiados para preservar su anonimato y confidencialidad.

3. Las causas del conflicto

La Puebla de San Miguel es un municipio del interior de la Comunidad Valenciana. Se encuentra alejado de la gran ciudad, Valencia, no solo por su distancia, 122 km. Sino principalmente por la dificultad de sus accesos, que hacen que llegar hasta la capital cueste

[17] Agradezco la información facilitada por mis colegas Anne-Marie Brisebarre y Guillaume Lebaudy sobre el particular.
[18] Datos del Padrón 2012.

casi dos horas de coche. La gran extensión de su término municipal 63,6 km2, su baja densidad de población, 1,4, con 77 habitantes censados, pero sólo 20 residentes permanentes, así como el clima fuertemente continental, con temperaturas muy bajas en invierno, han hecho que conserve un rico patrimonio ambiental, con la presencia de una importante masa forestal, que ha sido objeto de una respetuosa explotación, realizada con parámetros de sostenibilidad medioambiental, por parte de sus vecinos.

En la década que comprende los años 1997 al 2007, España en general, pero muy particularmente la Comunidad Valenciana, vivió una burbuja inmobiliaria que se manifestó en la construcción desaforada en las cercanías de la costa mediterránea, como consecuencia del atractivo que tenían las playas valencianas como segunda residencia para turistas, principalmente extranjeros. Como política compensatoria ante este intenso crecimiento urbanístico, el propio gobierno valenciano intensifica la creación de nuevos EP, con la declaración de 7 nuevos PNa en el periodo 2005-2007. Se trataba de justificar los desequilibrios de la costa, la zona rica y densamente poblada, "legitimando la destrucción a través de la protección" (Santamarina, 2008: 39), compensándolo con la creación de nuevos contenedores de naturaleza, recipientes medioambientales, nuevos espacios de teórica protección de la naturaleza, en el interior, pobre y escasamente poblado (Vidal-González, 2013). Así, mientras la media de superficie protegida en España es del 28%, la región valenciana tiene protegido el 45,95 % de su territorio, la segunda comunidad autónoma con más EP solo por detrás del 47,84% de las islas Canarias (Europarc, 2010). El último de estos nuevos EP creados en la región valenciana fue el PNa de la Puebla de San Miguel, en 2007, que ya desde la fase previa a su declaración enfrentó a los vecinos entre sí, así como a estos contra la administración regional.

3.1 El conflicto

Para la administración regional, se trataba de un territorio del interior, es decir, con clima extremo y agricultura de subsistencia, que por su baja densidad demográfica y su gran extensión, era un candidato perfecto para aumentar considerablemente el porcentaje de territorio protegido. La propuesta suponía una importante novedad, porque se trataba de una figura administrativa, el PNa, coincidente exactamente con el término de un solo municipio. La primera comunicación se realizó con el alcalde de la población, quien rápidamente vio en esta iniciativa una gran oportunidad de mejora, de progreso, pues ponía a esta pequeña y

alejada población en el "mapa" de la administración. Las conversaciones entre ambas partes se iniciaron, pero el alcalde, que gobernaba el pueblo por sistema de concejo abierto[19], no informó más que a aquellos de su círculo de amistades más cercano. Así, los vecinos se enteraron por los medios de comunicación de las intenciones de la administración sobre el territorio del pueblo, compuesto por 5.300 Ha comunales y 1.000 Ha particulares. Los crecientes rumores ante el proyecto de creación del Parque y los diferentes bulos que corrieron sobre las repercusiones de su implantación crearon una importante alarma social entre los vecinos, muchos de los cuales en realidad son vecinos de derecho, pero residen casi todo el año en las grandes poblaciones costeras. *"Aquello no se ha sabido explicar bien desde el principio"*. Se fraguó así una importante y efervescente oposición al Parque, con el lema "Parque No" y acusaciones de caciquismo al alcalde. *"Se creía que esto era su cortijo"*

Toda esta indignación fue vehiculada mediante una candidatura alternativa a las elecciones municipales. A pesar de que desde la administración regional se realizaron varias reuniones informativas, la indignación ya había prendido entre los vecinos del pueblo y se había creado un clima de importante tensión. Así, diversos vecinos manifestaban su percepción:

"Vienen de fuera a gestionar lo que es nuestro"
"No queríamos que nadie viniera a meter sus narices"
"Era una cosa que venía impuesta"
"Nos coartan nuestra libertad"
"Era una cosa que Valencia había decidido"
"Arrollaron y pisotearon al de abajo"
"El parque se adueñó de todo"
"¿Es que nuestra opinión no cuenta para nada?"
"Nos hemos sentido manipulados, que nuestra opinión no cuenta"
"Se ha llevado a cabo sin contar con los vecinos"
"Las cosas no se pueden hacer solo en un despacho"
"No se puede ir en plan dictatorial"

Los vecinos opuestos al PNa colocaron pancartas en los balcones de las casas y realizaron varias caceroladas por el pueblo, hecho inédito e insólito en la localidad, lo que a su vez hizo

[19] En las pequeñas poblaciones, de menos de 100 habitantes, el alcalde tenía, en la legislación anterior, que reunir al concejo para tomar las decisiones de gobierno municipal. El concejo está formado por todos los vecinos censados, que actúan a modo de concejales.

que el alcalde llamara a la Guardia Civil para disolver esas manifestaciones, tildadas de ilegales. Al mismo tiempo, se inició un proceso de empadronamiento de nuevos vecinos en el ayuntamiento, con el fin de revertir la situación en las siguientes elecciones municipales. Este hecho fue denunciado por el alcalde, alegando que esas personas no eran residentes habituales en el pueblo, lo que provocó la inspección por parte de técnicos del Instituto Nacional de Estadística (INE) a la población, con la consiguiente anulación de 24 nuevos empadronamientos[20]. Es significativo, en efecto, el movimiento del padrón, que pasa de tener 65 habitantes en 2006, a 107 en 2007, para volver tras el periodo electoral de nuevo a 66 vecinos censados en 2008[21].

Como se puede imaginar, estas acciones, realizadas en una pequeña población de interior, en la que todo el mundo se conoce, provocaron una enorme conmoción en el vecindario, que no había contemplado tal frenesí en generaciones: *"Era una pena enorme"*. Circunstancia que no estuvo exenta de amenazas y subidas de tono, especialmente llamativas en un pueblo pequeño y tranquilo.

> *"Todos a luchar por La Puebla para que no nos hagan el Parque"*
> *"El alcalde de la Puebla tiene los días contados como alcalde y que se prepare porque vamos a por él y a por todos sus amiguitos…"*
> *"¡Que los cuelguen en la plaza del pueblo!"*

A pesar de la oposición de la mayor parte de los vecinos, entre un 75% y un 80%, el gobierno regional declaró todo el término municipal PNa, dos días antes de las elecciones municipales, en el que el partido que encabezaba la oposición al Parque obtuvo una victoria abrumadora.
Junto al fuerte sentimiento de indignación e impotencia ante la imposición que se había realizado, existía una fuerte desinformación sobre las consecuencias que supondría el nuevo estado de protección: *"el mensaje negativo ha calado"*. Así como una gran desconfianza a lo que viene de fuera. Funcionaron los rumores y los miedos, ante la falta de una información clara y transparente. Así lo percibían los vecinos:

> *"Impone restricciones"*
> *"Se va a convertir en una reserva y nosotros los indios"*
> *"Van a quitarnos las tierras de nuestros padres"*
> *"No te dejan ir por el monte"*
> *"No se pueden recoger leñas"*
> *"Está prohibido cortar una rama"*

[20] Las Provincias, 22/02/2007
[21] Ficha municipal. IVE, 2012. http://www.ive.es/portal/page/portal/IVE_PEGV/CONTENTS/infomun/fichas/cas/Fichas/46201.pdf consultada el 14/08/2013

"No nos dejarán coger poleo ni buscar rebollones"
"Nos van a quitar las tierras"
"Nos metieron miedo"
"Nos quitarán las casas"
"Muchos pensaban que les iban a quitar la vida"
"No te iban a dejar hacer lo que quisieras"
"No podremos trabajar con las colmenas"
"Prohibirán que pasten los rebaños"

Ante lo que el pueblo consideraba una imposición contra la voluntad mayoritaria, se planteó por parte del Ayuntamiento un recurso contra el decreto de declaración del PNa ante la Justicia ordinaria, recurso que fue rechazado. Posteriormente, se presentó un recurso ante el Tribunal Supremo, recurso que también fue desechado por la Justicia y que puso fin a la vía judicial

3.2 Consecuencias

En todo este tiempo, los vecinos, incluso aquellos que se oponían frontalmente a su declaración, no han observado restricciones ni han sufrido prohibiciones debidas a la figura de protección del EP. Se ha contratado a gente local y de la comarca para trabajar en el PNa, se ha realizado una importante inversión económica en la zona, siempre susceptible de ser mayor, y ha aumentado de manera perceptible el número de visitantes foráneos al entorno, gracias al atractivo que supone esta nueva figura de protección, sin que esto suponga molestia para los vecinos, sino más bien un moderado aumento de los ingresos locales, principalmente en el sector de la hostelería. En ese sentido, la responsable del único bar de comidas del pueblo nos indica que, gracias al PNa y al flujo de visitantes que eso atrae, ella puede tener el local abierto.

A pesar que han pasado más de seis años desde la declaración del PNa, la situación actual, con la EP funcionando, evidencia el enorme divorcio y la herida abierta entre una importante parte de los vecinos y los gestores del Parque, que para los vecinos representan la autoridad regional, lo que dificulta el normal funcionamiento del mismo y la necesaria colaboración entre las administraciones local y regional, en aras de un deseable desarrollo sostenible en la zona. La falta de comunicación entre las dos instituciones es notable, por lo que, lo que bien gestionado hubiera sido un importante motor de desarrollo de la zona, se ha convertido en un elemento de conflicto, de división y de enfrentamiento.

"La cuestión es tener bronca, gastar dinero en juicios, decir mentiras, todos sin parar… los pastores pastan, los agricultores trabajan los campos, los cazadores cazan,

se ha puesto antena, se dará trabajo, no hay avalancha de gente…pero lo que no se acuerda ya nadie es de las mentiras que se contaron y del cabreo de la gente[22]*"*
"Si seguimos cabreados no vamos a conseguir nada de nada[23]*"*

4. Discusión: Naturaleza con Gente

La propuesta de declaración de un nuevo EP es siempre una decisión política (Baird, 2009: 234) de las autoridades, que quieren mejorar en su compromiso medioambiental, ofreciendo una imagen de preocupación por la sostenibilidad del territorio, acción siempre vista de modo favorable por la ciudadanía, "but Not In My Backyard". En ese sentido, se trata de una acción popular y "políticamente correcta", pues responde a una demanda creciente de la ciudadanía, que cada vez exige con más fuerza nuevos espacios "naturales" que le permitan "consumir medioambiente", consumir naturaleza. Esta demanda es demográficamente mayoritaria y proviene de las élites urbanas y de la población que ha tenido que sacrificar la vida en las grandes ciudades en aras del progreso. En ese sentido "la patrimonialización de los espacios naturales es también un constructo socio-cultural y tiene una demanda creciente cuando se usa para su uso y disfrute" (Roigé y Frigolé, 2010: 14). "El turista urbano está más interesado en visitar bosques y montañas que trigales y campos de maíz" (Vaccaro y Beltrán, 2010: 70), por lo que las autoridades nacionales y regionales, bien conscientes de estas nuevas peticiones ciudadanas, han de responder a sus demandas con nuevas declaraciones y la protección de nuevos espacios para consumo ciudadano, pero también para preservar paisajes de especial relevancia y sentido identitario. Esa lucha por la conservación del medio ambiente se ha convertido en una obligación más de los gobiernos, que deben atender a estos compromisos. Se trata de un impulso propio de la globalización (West et al. 2006: 265), que afecta a todos los ciudadanos y por tanto, también a aquellos residentes en las pequeñas poblaciones que se ven afectadas por las nuevas declaraciones de protección. "La gestión de los parques ofrece a los intereses medioambientales globales entrar en contacto con los intereses locales" (Pfeffer, 2001: 382). En ese sentido, las autoridades tienen la obligación, para preservar el bien común, de proceder a estas prácticas para la conservación del territorio. Diversos autores discuten la necesidad incluso de imponer estos criterios de protección por encima de los intereses de las comunidades locales directamente afectadas por estas decisiones. Así, Berkes (2007: 15188) "sugirió que las soluciones tienen que imponerse". Del mismo modo, Brockington nos indica que "el apoyo local no es necesariamente vital para la supervivencia de las áreas protegidas. La conservación puede imponerse a pesar de la oposición local", para poco más adelante

[22] Comentario en el blog del 02/05/2009
[23] Comentario en el blog del 02/05/2009

concluir que “hay que pagar los costes humanos para prevenir la destrucción del medio ambiente” (2004, 411 and 424). Vasile señala que, para el caso rumano que presenta, “los representantes del Estado creen que las comunidades no deberían ser consultadas a la hora de establecer áreas protegidas, debido a lo exagerado de sus demandas y a la falta de habilidades de comunicación” (2008: 90). Stoll-Klemann pone el foco en el antagonismo entre dos actores en el proceso de conservación, señalando que “los funcionarios ven la conservación de la naturaleza como una batalla contra la oposición local por la supervivencia de la naturaleza”, por lo que los gestores de la naturaleza “creen que la participación es una pérdida de tiempo” (2001b: 39 y 40).

Si pretender gestionar un nuevo EP sin tener en cuenta que dentro de sus límites vive gente resulta una ilusión, pretender hacerlo de espaldas a la población implicada en los países occidentales resulta una quimera bien poco razonable que solo puede dar lugar a la oposición y al conflicto permanente, situaciones ambas de las que un político sensato debería huir a toda costa.

4.1 Diálogo por la Naturaleza

Siendo cierto que la protección del medio ambiente es una responsabilidad de la administración en su afán por velar por el bien común, parece claro que la creación de un nuevo EP debe ir precedido de una fase de diálogo, concertación y negociación entre las partes concernidas: la administración y los vecinos, así como otras personas afectadas por la declaración, dejando claro que la nueva figura de protección necesariamente traslada una serie de restricciones a los usuarios tradicionales de ese espacio, introduciendo “valores, normas y obligaciones que constriñen las prácticas locales de diversas maneras” (Pfeffer, 2001: 385) y asociando “regulación de la conservación de la naturaleza con restricciones sobre las personas (y en ocasiones) sobre los derechos de propiedad” (Stoll-Kleemann, 2001b: 37-38). Como señala Calero Valverde (2012) los habitantes de un EP, aquellos que desarrollan una relación más estrecha con el entorno, pueden sentir recelo y desconfianza ante los planes de la administración por fomentar el turismo y el ocio por parte de visitantes foráneos.

El acotar un espacio para su preservación podría ser visto como una victoria de los habitantes de las ciudades, aquellos que realmente contaminan y que necesitan adueñarse, expropiar, hacer suyo lo que no lo era, para poder contrarrestar construcción, contaminación y vida

urbana por naturaleza, vida rural y aire puro. En ese sentido, habría que evitar que los habitantes de las zonas rurales tuvieran que sufrir y pagar los desmanes del mundo urbano, pagando "en especie" un peaje para que otros puedan disfrutar de los que ellos han conservado durante generaciones. A todas luces conviene evitar un sentimiento de exclusión contra las comunidades rurales de ser excluidos de los usos de propiedad, así como la gestión de los EP (Ojeda- Rivera 1999), puesto que esta exclusión, además de ser rigurosamente injusta, provocará importantes problemas de gestión futura.

La importancia de una necesaria concertación ha sido señalada por muchos autores (Elbersen y Prados, 1999; Stoll-Kleemann, 2001a; Cock y Fig, 2002; Roigé y Estrada, 2010) y supone el llegar a compromisos, propios de toda negociación. En ese sentido, creemos que es imprescindible que las administraciones concernidas hagan ver que la declaración de un nuevo EP debería ser una buena noticia para los habitantes de la zona. Lo primero porque ellos son los primeros interesados en la conservación de un territorio que gracias a su explotación sostenible ha llegado hasta nosotros en las debidas condiciones. En segundo lugar, porque la creación de un nuevo EP debería atraer riqueza y por tanto fijar población, al crear un efecto reclamo para un turismo respetuoso e interesado por disfrutar de esta naturaleza perdida que no encuentra en el medio urbano. En tercero, porque las autoridades deben establecer acciones compensatorias para con los habitantes de ese nuevo EP, siguiendo a Martínez García (1997) y Palomo (2011), elementos de discriminación positiva, para evitar la creación de mayores cargas y desigualdades, y que sirvan en cierto modo de equilibrio ante los gravámenes y limitaciones directas e indirectas a las que se ha sometido a esa zona.Como indica Siebert "los incentives y compensaciones financieras son condiciones necesarias, aunque no suficientes, en este proceso" (2006, 334).

4.2 Naturaleza y Política

Sin embargo, la acotación de un nuevo territorio también tiene implicaciones políticas a nivel micro, pues afecta a los equilibrios ciudadanos entre los habitantes de los pueblos concernidos. La declaración de un nuevo parque supone también, en mayor o menor medida, la contratación de nuevo personal, elemento que siempre suele verse como un fuerte elemento de poder. La contratación de los guardas, del director, así como el de otro personal auxiliar ha de leerse siempre también en clave política. Da poder a quien contrata y aumenta su capacidad de control sobre la zona rural en cuestión. Así, uno de los potenciales peligros

“recae en la distribución del poder y en la ausencia de habilidades de comunicación” (Vasile, 2008: 88). Del mismo modo, la configuración de un nuevo territorio protegido establece un nuevo entorno político (Vidal-González, 2013), una nueva demarcación jurisdiccional sobre el territorio (Vaccaro 2006, Vaccaro y Beltrán 2007, Santamarina, 2009) con intereses cruzados y contrapuestos, que hay que saber gestionar con mesura y equilibrio, para no romper el frágil “status quo” de las comunidades locales.

En el caso del Puebla de San Miguel PNa, la gestión realizada en torno a la declaración del nuevo EP ha modificado sustancialmente los equilibrios políticos, no solo de la localidad, sino de la comarca. El partido que entonces estaba en la oposición ha pasado de no presentarse a las elecciones municipales, a encabezar dos mayorías absolutas y a posicionarse como contrapoder evidente de la autoridad regional manifestada en la figura del director del PNa.

5. Conclusiones

El auge de la sociedad de consumo y la cada vez mayor concentración de la población en las áreas urbanas ha propiciado una conciencia de la importancia de conservar la naturaleza soñada y anhelada, creando una conciencia sobre la fragilidad de nuestro planeta y la necesidad de conservarla para generaciones futuras. Esto ha provocado un importante aumento de la demanda por consumir naturaleza, que está siendo correspondido por las autoridades nacionales y regionales. Las áreas que vienen siendo objeto de estas figuras de protección en la modernidad avanzada suelen ser aquellas que, por diversas razones, se han mantenido alejadas, aunque no ajenas, ante los procesos de industrialización y urbanización, siendo éste, precisamente, el motivo que las hace atractivas y susceptibles de ser conservadas en su teórico estado de arcaica belleza. Sin embargo, estas acciones conservacionistas están provocando una percepción de exclusión por parte de los habitantes, propietarios y usuarios de estos espacios, ahora declarados EP. Sus derechos, sus usos y costumbres tradicionales se han visto alteradas por decisiones políticas de otros, tomadas generalmente bien lejos, que les afectan sobremanera, hasta llegar a procesos de expropiación de los usos tradicionales. Se crean así agravios comparativos y sensaciones de humillación local ante la prepotencia de las administraciones que, amparadas en una declara preservación del bien común, imponen y prohíben sin, en la mayoría de los casos, establecer un diálogo razonable y una fase de concertación con los actores locales. Por otra parte, parece evidente que los habitantes de esos

nuevos EP tienen también todos los derechos a disfrutar de las comodidades y los avances de las sociedades avanzadas contemporáneas. Por ello, se hace imprescindible establecer el necesario equilibrio entre las políticas de conservación, en nuestra opinión, necesarias, y un reparto de la riqueza que no olvide a aquellas comunidades establecidas en los márgenes de la Sociedad.

La creación de un nuevo EP no debe ser solamente el inicio de limitaciones y prohibiciones, sino el comienzo de un desarrollo sostenible real en la zona, que haga viable la nueva figura de protección y que permita a las comunidades locales vivir con dignidad en ese espacio que ha pasado, de un modo u otro, a pasar de ser de su propiedad a serlo de toda la humanidad. La conservación del medio ambiente, del territorio y los paisajes heredados de nuestros mayores ha de ser motor de desarrollo para las comunidades locales, que han de sentirse dichosas, no solo por el bien moral que supone preservar el medio ambiente, sino porque esa preservación, que acarrea innegables sacrificios, va acompañada de medidas correctoras de los desequilibrios generados. La creación de un EP ha de hacer perceptible para la población la posibilidad de fijarse en la zona, de creación de nuevos puestos de trabajo, ligados a la gestión del EP, pero también de un turismo respetuoso con el medio ambiente. Puesto que la gente no puede separarse de la naturaleza, debemos dejar la idea de que la conservación es un problema hacia el desarrollo de un marco de conservación para el desarrollo (Folke, 2006).

Se hacen necesarias medidas de responsabilidad social como compensación para las poblaciones afectadas, que no pueden sentir como han sido castigados, sino beneficiados por estas medidas. Solo así la gestión de un EP tendrá sentido y viabilidad en el medio plazo. En ese sentido, la participación local y la corresponsabilidad en la gestión han de ser medidas ineludibles. Las administraciones han de empeñarse en un diálogo franco y abierto para implicar a las comunidades locales, aunque les pueda resultar más cómodo o sencillo hacerlo directamente, sin implicarse en procesos de concertación y consenso. “La confianza y la legitimidad son factores clave para llegar a consensos voluntarios” (Stern, 2008a: 200).

Sin la participación, el diálogo y la concertación entre población local y responsables políticos, podremos declarar nuevos EP, pero se hará muy difícil realizar una gestión sostenible en el medio plazo. Sin el respaldo de la población, si la declaración de protección se ha hecho de espaldas o con la oposición directa de los habitantes de la zona, creemos que un EP carece de legitimidad y viabilidad a medio plazo, por lo que debemos reforzar todas las

acciones de diálogo efectivo y previo, generalmente olvidados en estos procesos de protección del patrimonio ambiental.

Tabla 1. Datos de los Informantes

	EDAD	OCUPACIÓN
I1	51	Director del Parque
I2	31	Técnico del Parque
I3	34	Vecino. Trabajador municipal
I4	77	Vecino
I5	78	Vecino
I6	58	Vecino
I7	64	Vecino
I8	62	Vecino
I9	62	Vecino. Propietario del Bar
I10	34	Alcaldesa
I11	65	Pastor. Vecino
I12	48	Vecino. Trabajador del Parque
I13	56	Antiguo negociador del Gobierno Regional
I14	47	Veraneante. Nacido en La Puebla
I15	60	Veraneante. Nacido en La Puebla
I16	89	Vecino.
I17	54	Concejal
I18	61	Veraneante. Nacido en La Puebla

BIBIOGRAFÍA

Baird, I.G. 2009. “Controlling the Margins: Nature Conservation and State Power in Northeastern Cambodia”, in Bourdier, F. (ed.). *Development and Dominion: Indigenous Peoples of Cambodia, Vietnam and Laos.* White Lotus Press. Bangkok. 215-248.

Berkes, F. 2007. “Community-based conservation in a globalized world”. *Proceedings of the National Academy of Sciences*. 104-39. 15188-15193.
Boonzaier,E. 1996. “Local responses to conservation in the Richtersveld National Park, South Africa”. *Biodiversity and Conservation*. 5. 307-314.

Brockington,D. 2004. “Community Conservation, Inequality and Injustice: Myths of Power in Protected Area Management”. *Conservation and Society*, 2-2. 411-432

Calero Valverde, A. 2012. “The Landscape social representations. Bases for the Heritage Management” (In Spanish). “Las representaciones sociales del paisaje: bases para la gestión patrimonial”, in I International Congress 'Re-Thinking the Limits of Cultural and Natural Heritage' València (Spain).

Cock, J. and Fig, D. 2002. “From Colonial to Community-Based Conservation. Environmental Justice and Transformation of National Parks (1994-1998)”, in *Environmental Justice in South Africa*. McDonald,D.A. (ed). Cape Town. University of Cape Town Press.

Elbersen, B. and M. J. Prados. 1999. “Rural Development and Life Quality around Doñana National Park” (in Spanish). “Desarrollo rural y calidad de vida en el entorno del Parque Nacional de Doñana”. *Revista de estudios Regionales* 55. 47-76.

EUROPARC-España. 2010. *EUROPARC-Spain Yearbook on the Overview on the Natural Protected Areas 2009* (in Spanish). *Anuario EUROPARC-España del estado de los espacios naturales protegidos 2009*. Ed. FUNGOBE. Madrid. 104 Págs..

Folke, C. 2006. "The economic perspective: conservation against development versus conservation for development". *Conservation Biology* 20 (3): 686-688.

Gray,B. 2004. "Strong Opposition: Frame-based Resistance to Collaboration". *Journal of Community & Applied Social Psychology*. 14: 166-176.

Jentoft,S. et al. 2012. "What Stakeholders Think About Marine Protected Areas: Case Studies From Spain". Human Ecology. 40 (2): 185-197.

Koch,E. 1998. "Ecofile". *Out There*. (March). Page 71.

Lebaudy, G. 2013. "The Controversy of Yosemite" (In French). "La Controverse de Yosemite". L'Alpe. 62: 72-77.

Maikhuri,R.K, Nautiyal,S. Rao,K.S, Chandrasekhar,K Gavali,R. and Saxena, K.G.. 2000. "Analysis and resolution of protected area–people conflicts in Nanda Devi Biosphere Reserve, India", *Environmental Conservation*. 27-1. 43-53.

Martínez García,G. 1997. "The importance of the National Parks in the Economical Development of the communities affected by them" (in Spanish). "La importancia de los Parques Nacionales en el desarrollo económico de las comunidades de población afectadas por los mismos". *Cuadernos de Estudios Empresariales*. 7. 237-254.

Naughton-Treves,J. et al. 2005. « The Role of Protected Areas in Conserving Biodiversity and Sustaining Local Livelihoods". *Annual Review of Environment and Resources*. 30. 219-252.

Ojeda-Rivera, J. F. 1999. "Natural Protected Areas and Sustainable Development" (In Spanish) "Espacios naturales protegidos y desarrollo sostenible". Pages 273-286 *in Federación de espacios naturales protegidos de Andalucía: Asociación de Geógrafos Españoles. Geografía y espacios naturales protegidos*, Sevilla, Spain.

Palmer,L. 2004. "Bushwalking in Kakadu: a study of cultural borderlands". *Social and Cultural Geography.* 5-1. 109-127.

Palomo, I. et al. 2011. "Participatory Scenario Planning for Protected Areas Management under the Ecosystem Services Framework: the Doñana Social-ecological System in Southwestern Spain". *Ecology and Society* 16(1): 23.

Pfeffer, M.J, Schelhas, J.W, Day, L,A. 2001. "Forest Conservation, Value Conflict, and Interest Formation in a Honduran National Park". *Rural Sociology*. 66 (3). 382-402.

Roigé, X. y Estrada, F. 2010. "Socio-economic use of cultural heritage in a Natural Park: the Montseny mountains (Catalonia)", in Roigé,X. y Frigolé,J. (eds.). *Constructing Cultural and Natural Heritage. Parks, Museums and Rural Heritage*. 77-90. Girona. ICRPC Llibres, 4.

Roigé, X. y Frigolé, J. 2010. "Introduction", in Roigé,X. y Frigolé,J. (eds.). 2010. *Constructing Cultural and Natural Heritage. Parks, Museums and Rural Heritage.* 9- 24. Girona. ICRPC Llibres, 4.

Ruschkowski, E, Mayer, M. 2011. "From Conflict to Partnership? Interactions between Protected Areas, Local Communities and Operators of Tourism Enterprises in Two German National Park Regions". *Journal of Tourism and Leisure Studies*. Volume 17 Issue 2, 147-181

Santamarina Campos, B. 2008. "Nature Heritagization in the Valencian Region. Spaces, Ironies and contradictions" (In English). "Patrimonialización de la naturaleza en la Comunidad Valenciana. Espacios, ironías y contradicciones", en Beltrán,O. Pascual,J.J y Vaccaro,I. *Patrimonialización de la naturaleza. El marco social de las políticas ambientales*.27-44.

- (2009) "On Parks and Natures. Formulation, Foundations and Devices" (In English). "*De parques y naturalezas. Enunciados, cimientos y dispositivos*". *RDTF*. 64-1. 297-324

Siebert,R. Toogood,M. and Knierim,A. 2006. "Factors affecting European Farmers' Participation in Biodiversity Policies". *Sociologia Ruralis*. 46-4. 318-340.

Slattery,D. 2002. "Resistence to Development at Wilsons Promontory National Park (Victoria, Australia)". *Society & Natural Resources*. 15-7. 563-580.

Stern, M, J. 2008a. "Coercion, voluntary compliance and protest: the role of trust and legitimacy in combating local opposition to protected areas". *Environmental Conservation*. 35-3. 200-210.

- (2008b) "The Power of Trust: Toward a Theory of Local Opposition to Neighboring Protected Areas". *Society & Natural Resources: An International Journal*. 21-10. 859-875.

Stoll-Kleemann,S. 2001a. "Opposition to the Designation of Protected Areas in Germany". *Journal of Environmental Planning & Management*. 44-1. 109-128.

Stoll-Kleemann, S. 2001b. "Reconciling Opposition to Protected Areas Management in Europe: The German Experience". *Environment*. 43-5. 32-44.

Tolón, A. y Lastra, X. 2008. "The Natural Protected Areas. Concept, evolution and Present Situation in Spain" (In Spanish). "Los espacios naturales protegidos. Concepto, evolución y situación actual en España". *M+A. Revista Electrónic@ de Medio Ambiente*. 5. 1-25.

Vaccaro, I. 2006. "Post Industrial Valleys. The Mountains Urbanization and their Social and Ecological Consecuences » (In Spanish). "Valles postindustriales. La urbanización de las montañas y sus consecuencias sociales y ecológicas" en J. Frigolé y X. Roigé (eds.). *Globalización y localidad: perspectiva etnográfica*. 61-90. Barcelona, UB.

Vaccaro, I. y Beltrán, O. 2007. "Consuming Space, Nature and Culture: Patrimonial Discussions in the Hyper-Moder Era", *Tourism Geographies*. 9 (3).

- (2010) “Turning nature into collective heritage: the social
framework of the process of patrimonialization of nature”, in Roigé,X. y Frigolé,J. (eds.). *Constructing Cultural and Natural Heritage. Parks, Museums and Rural Heritage*. 63-74. Girona. ICRPC Llibres, 4.

Vasile,M. 2008. “Nature conservation, conflict and discourses on forest management: communities and protected areas from Meridional Carpathians”. *Romanian Sociology (Sociologie Romaneascâ)*. 3-4. 87-100.

West, P., Igoe, and Brockington. 2006. Parks and peoples: the social impact of protected areas. *Annual Review of Anthropology* 35:251-277.

Western, D. 1994. “Ecosytem Conservation and Rural Development: The case of Ambroseli”, in Western et al (eds.). *Natural Connections: Perspectives in Communitybased Conservation*. 15-52. Washington DC. Island Press.

ESPACIOS PROTEGIDOS EN UNA EUROPA EN CRISIS: CONTEXTO PARA UNA ANTROPOLOGÍA DEL ECO-NEOLIBERALISMO

José Antonio Cortés Vázquez
jacorvaz@gmail.com
School of Environment, Education and Development. University of Manchester, UK

José María Valcuende del Río
jmvalrio@upo.es
Departamento de Antropología Social, Psicología Básica y Salud Pública. Universidad Pablo de Olavide
Aula de Derechos Humanos y Facultad de Filosofía. Proyecto Prometeto/SENESCYT. Universidad de Cuencia, Ecuador

Miguel Alexiades
M-N-Alexaides@kent.ac.uk
School of Anthropology and Conservation. University of Kent, UK

1. Introducción

Los espacios protegidos en Europa se encuentran en una coyuntura histórica crítica y que refleja la intersección o superposición de varias crisis, diferenciables pero interrelacionadas. De manera puntual una crisis económica pero también política en Europa (condicionada por el proceso de reforma neoliberal iniciado a partir de los años 90), la cual está sirviendo como justificación para legitimar una nueva oleada de ajustes neoliberales. Estos llevan aparejados, entre otras cosas, la privatización en la gestión y manejo de las áreas protegidas y nuevos reajustes entre lo público, lo comunal y lo privado.

En un segundo plano, nos encontramos inmersos en una crisis socio-ambiental global, aún emergente, cuya escala no tiene precedentes históricos ni tampoco una pronta o sencilla solución, y cuyos efectos sobre los espacios protegidos podrían llegar a ser dramáticos. Consideramos que estas dos crisis, a su vez, están ligadas a una crisis de la modernidad, en su sentido más amplio, con dimensiones políticas y simbólicas (o sea, de representación) importantes, además de ambientales, sociales y económicas. Una de sus manifestaciones más significativas se refleja en los cuestionamientos que surgen sobre la categoría misma de

naturaleza y sobre los pilares ontológicos a partir de los que se construye y justifica el proyecto de modernidad (naturaleza-cultura, ciencia-superstición, tradición-modernidad), así como, de modo particular, sobre las acciones de manejo de los espacios protegidos.

Nuestro artículo pretende iniciar una reflexión sobre los cambios que estas crisis están generando y las soluciones que se están planteando, todas ellas a nuestro parecer ideadas para superar algunos de los más acuciantes problemas económicos, ecológicos y de representación a los que hoy nos enfrentamos, sin llegar a cuestionar los motivos que los generaron. Para ello partimos de la base de que, primero, la crisis de Europa está estructuralmente ligada a una crisis histórica y global más amplia. Segundo, dicha crisis a su vez forma parte de un ciclo histórico de transformación y expansión capitalista, dirigida bajo los dogmas del neoliberalismo. A partir de esta propuesta nos planteamos reflexionar sobre los aspectos simbólicos, políticos, económicos, históricos, institucionales y normativos que afectan a los espacios protegidos, poniendo un especial énfasis en las dinámicas de acción y reacción social entre distintos actores, colectividades, clases, regiones y países. En última instancia lo que perseguimos es plantear una serie de puntos clave para una agenda en Antropología Ambiental que, en la línea de lo que plantean Wolf (1982, 1999) y Biersack (2006), aborde el estudio de las relaciones sociales y humano-ambientales dentro de estos espacios, teniendo en cuenta el nuevo contexto político, económico e ideológico global.

2. Neoliberalización y gobernabilidad ambiental

Vivimos una *farsa* histórica. Así es como autores como Zizek (2010) definen el presente contexto de soluciones neoliberales planteadas para abordar las distintas crisis a las que hoy día nos enfrentamos. Lejos de cuestionarse el Mercado como instrumento fundamental para regular las relaciones a nivel económico, se incide en las imperfecciones de un sistema donde lo público aún ocupa un espacio de la vida social demasiado amplio. La idea es que, una vez que algunos "desajustes" estén resueltos y todo aspecto de la vida social pase al sector privado y se regule bajo las lógicas del mercado, por fin obtendremos los resultados de equilibrio, paz y bienestar prometidos. En un sentido similar, el problema ecológico se achaca a que no hemos sabido abordar la protección de los recursos desde la perspectiva adecuada. Es sólo "incentivando" la protección, es decir, haciéndola rentable en términos económicos, que la naturaleza, entendida ahora como producto, puede ser salvada. Igualmente, la crisis de representación social dejaría de ser tal si se permitiese al *Homo Economicus* expresar sus

intereses a través del consumo y la optimización de beneficios, puesto que es sólo a través del mercado y de su aliado "natural", el discurso tecno-científico, como verdaderamente los seres humanos pueden canalizan su voluntad y conocer/proteger/controlar el medio y los recursos, puestos al servicio de una supuesta sociedad entendida en abstracto, aunque bajo esa denominación se encubran sociedades y grupos concretos que no se nombran, y que son beneficiarias de estas lógicas. Estas lógicas neoliberales están en la base de un entramado ideológico que persigue, según Zizek (2010), plantear soluciones para las contradicciones del capitalismo, de modo que sean superadas sin que se cuestionen las condiciones de producción que precisamente han generado muchos de los problemas económicos y ecológicos que hoy vivimos[1]. Según Castree (2008a 2008b), en el terreno medioambiental estas soluciones se pueden resumir en: 1) la apertura de nuevos mercados mediante la mercantilización de recursos hasta el momento al margen de sus lógicas (por ejemplo, los ahora famosos servicios ambientales); 2) la mercantilización de la conservación, lo que invierte la lógica de la preservación: ya no se vende la naturaleza para poder protegerla, sino que se protege para poder venderla (por ejemplo, de cara al ecoturismo); 3) intensificar la explotación allí donde los incentivos sean mayores, a pesar de sus impactos; y 4) extender la lógica del mercado a aquellos ámbitos que aún permanecen en manos del Estado, de forma que funcionen como empresas (por ejemplo, los espacios protegidos).

Éstas son algunas de las estrategias clave con las que se está buscando hoy integrar la idea de "lo natural" al nuevo proyecto de sociedad neoliberal por parte de las instituciones públicas; fenómeno al que en este artículo denominamos "procesos de eco-neoliberalización"[2]. Y es

[1] Estas contradicciones, tal y como explicaba Polanyi (1944), generan un "doble movimiento": la necesidad de expansión continua del capitalismo ocasiona resistencias por parte de determinados sectores de la sociedad, lo que termina por limitar tal expansión. O'Connor (1998) traduce la idea de doble movimiento de Polanyi al campo medioambiental, señalando que en el proceso siempre expansivo del sistema de producción capitalista, éste termina por deteriorar los elementos medioambientales de los que depende la reproducción de sus propias condiciones de producción, limitando así su propia expansión. A esto O'Connor lo denomina "segunda contradicción del capitalismo". Según Castree (2008a) los procesos de neoliberalización son especialmente intensos en el terreno medioambiental debido precisamente a que buscan solucionar esta segunda contradicción.

[2] A la hora de hablar de neoliberalismo y procesos de neoliberalización es necesario hacer una serie de aclaraciones, puesto que estamos tratando con términos confusos y fenómenos heterogéneos, que se eproducen de forma singular en distintos contextos geográficos y bajo situaciones socioambientales diversas. Así nos encontramos con que la historia del neoliberalismo en los países del Atlántico Norte, dominada por el asalto de las políticas de Thatcher-Reagan al modelo de estado de bienestar surgido tras la Segunda Guerra Mundial, difiere sustancialmente de la historia de, por ejemplo, África y Latinoamérica, que debe ser entendida en el contexto postcolonial y en relación al papel jugado por bancos e instituciones internacionales para promover políticas liberales, que perpetúen el control económico por parte del capital imperial (Ferguson 2010, Hilgers 2012, Wacquant 2012). Más aún, autores como Castree (2008a, 2008b), Peck y Theodore (2012) y Allison y Piot (2014) coinciden en diferenciar el término neoliberalismo del de neoliberalización, puesto que este último lleva implícita la idea de proceso, a diferencia del primero. Un proceso que, bajo una ideología compartida a la que sí podemos denominar neoliberalismo, busca extender la lógica de mercado a todos los ámbitos de la vida social

que, a pesar de la diversidad de fenómenos asociados con estos procesos, si algo tienen todos en común es que no se limitan al ámbito meramente económico, sino que plantean una profunda reconfiguración del Estado y de su papel como definidor y regulador de interacciones sociales y humano-ambientales (Hilgers 2012, Wacquant 2012)[3]. Los procesos de eco-neoliberalización son por lo tanto no sólo un proyecto económico sino también político, a través del cual el Estado crea las subjetividades, las relaciones sociales y las representaciones colectivas adecuadas para hacer real y relevante la ficción de que los mercados pueden y deben ser los reguladores principales de relaciones sociales y humanoambientales (Rose 1999, Waquant 2012). La pregunta que ahora debemos hacernos es: ¿Cómo está esto afectando a los espacios protegidos?

3. Crisis y nuevos modelos de conservación ambiental

"Empieza el negocio de los Parques Nacionales"[4]. Con este titular traía un diario de tirada nacional, a finales de 2013, la noticia sobre los cambios que el gobierno español busca introducir en la gestión de estos espacios protegidos. El objetivo es dejar atrás décadas de una gestión y uso exclusivamente en manos del estado y dar paso a la iniciativa privada en actividades como la caza o el turismo de naturaleza. Meses antes, los medios se hacían también eco de los avances que se estaban realizando en las Islas Baleares para privatizar la gestión de sus espacios protegidos[5] (competencia hasta ahora de la administración pública), con el objetivo de externalizar las tareas de limpieza, vigilancia e información, que pasarían a manos de empresas privadas. En Agosto de 2013 un diario francés sacaba a la luz el proceso de venta por parte del estado español de gran parte de su patrimonio público, incluyendo propiedades en espacios protegidos[6]. Citaba el caso concreto de la venta de La Almoraima, una gran finca de titularidad pública situada en el Parque Natural de los Alcornocales, en Andalucía. En este caso la finalidad era construir un complejo turístico de lujo con hoteles, zonas residenciales, campos de golf y un aeródromo. Con ello se revertía la tendencia

mediante estrategias, mecanismos e instrumentos muy dispares, en circunstancias muy distintas y con resultados heterogéneos.

[3] Para entender el carácter novedoso de los procesos de neoliberalización recurrimos a la diferenciación que establece Foucault entre la ideología económica liberal surgida hacia finales del siglo XVIII y su transformación en neoliberal en el siglo XX. Foucault señala que la principal diferencia entre ambas ideologías radica en que la liberal busca que el Estado cree las condiciones necesarias para que el mercado exista, mientras que la neoliberal lo que plantea es que sea el mercado el que regule todos los ámbitos de la vida social, configurándose así en "une sorte de tribunal économique permanent" (citado en Lemke 2001:198).

[4] Diario El País, edición online de 3 de Septiembre de 2013

[5] Diario El País, edición online de 3 de Enero de 2013.

[6] Diario Le Monde, edición online de 26 de Agosto de 2013.

mantenida durante décadas de invertir en la compra de suelos privados con dinero público con el objetivo de facilitar la gestión de áreas protegidas.

Estas noticias dan muestra del profundo giro ideológico que está teniendo lugar justo en el momento en el que escribimos este artículo y que defiende no sólo que la conservación no es viable a menos que sea rentable económicamente, sino también que la conservación puede y debe ser una nueva forma de hacer negocio. El valor de los espacios naturales deja de ponerse en cuestión; de lo que se trata ahora es de redefinir quién tiene la clave para asegurar el futuro de la preservación ambiental, que pasa a estar en manos del Mercado. Unas argumentaciones bien distintas a las que hasta ahora se venían planteando en estos territorios (ver por ejemplo Vaccaro 2005, Beltrán et al. 2008, Coca 2008, Frigolé y del Mármol 2009, Santamarina 2009, Valcuende et al. 2011, Cortés 2012). Para entender este cambio debemos tener en cuenta el profundo impacto que está teniendo en países como España la crisis financiera generada en 2008, con repercusiones que sólo en el terreno medioambiental alcanza a la gestión de los espacios protegidos, la delimitación del dominio público en zonas costeras, la gestión del agua, los incentivos a las energías renovables, el control de especies invasoras y nuevos procesos de extracción de recursos. Nos encontramos en un momento en el que se están incentivando políticas neoliberales, mediante las que se busca reformular el papel del Estado en numerosas políticas públicas clave (educación, sanidad, relaciones laborales, pensiones, medio ambiente). Se produce así un giro de ciento ochenta grados, al priorizar los objetivos económicos de las grandes corporaciones y organismos internacionales, así como el establishment financiero, en perjuicio de los servicios públicos.

En el terreno concreto de las políticas de conservación ambiental, estos cambios, a raíz de la situación de crisis en estados como el español, se retroalimentan con otros fenómenos globales recientes, que están generando un acercamiento cada vez mayor entre premisas capitalistas y conservacionistas. A través de nuevos procesos de mercantilización de la naturaleza, como por ejemplo el ecoturismo, y la expansión de la denominada “economía verde”, las políticas de conservación han pasado a convertirse en un poderoso aliado del capitalismo (Sullivan 2006, Brockington y Duffy 2010, Büscher et al. 2012). Esta aproximación ha venido además acompañada de una transformación substancial en lo que Adams (2004) denomina “Régimen Internacional de la Conservación”, en el que han ido entrando a gran velocidad intereses y actores privados. Por ejemplo, nos encontramos con que grandes grupos ecologistas a nivel mundial (los llamados *BINGOs* por sus siglas en inglés)

han experimentado un giro corporativista, creando poderosas alianzas con grandes empresas, corporaciones e instituciones internacionales, desde McDonald's a Shell, el FMI y el Banco Mundial (Chapin 2004). La conservación adquiere así una nueva dimensión, precisamente de la mano de empresas, instituciones y ONGs, que encuentran nuevas líneas de negocio, cuando no meramente publicitarias con el fin de justificar sus acciones ante la opinión pública (Valcuende 2012). La última vuelta de tuerca en la relación entre conservación y mercado es la incipiente creación de productos financieros de carácter especulativo (Sullivan 2013). El estudio de cómo estos fenómenos están afectando a los espacios protegidos resulta paradigmático para comprender mejor los procesos de eco-neoliberalización. Primero porque las políticas de espacios protegidos, especialmente las del periodo que Vaccaro et al. (2012) denominan de "conservación a ultranza", han buscado poner barreras a los procesos de "acumulación por desposesión" (Harvey 2006), protegiendo determinados recursos naturales por sus valores ecológicos, recreacionales e identitarios. Y segundo, porque de un tiempo a esta parte hemos asistido a un acercamiento entre lógicas conservacionistas y capitalistas (Brockington y Duffy 2010, Del Mármol et al. 2010, Santamarina 2012), que se han visibilizado de formas distintas: como parte del debate entre conservación y pobreza (Adams y Hutton 2007); entre conservación y desarrollo sostenible (Adams 2004); o como parte del giro neoliberal que están adoptando hoy las políticas de conservación (Sullivan 2009, Fletcher 2010, Igoe et al. 2010, Büscher y Arsel 2012, Neves e Igoe 2012, Fletcher 2013). A través del estudio de estas transformaciones podemos acercarnos a los cambios en la relación entre Estado, Naturaleza y Sociedad que hoy día estamos experimentando, y a los esfuerzos realizados desde las instituciones públicas por integrar distintas visiones de "lo natural" a determinados proyectos de sociedad.

4. Hacia una Antropología de los procesos de eco-neoliberalización en espacios protegidos

Creemos que las nuevas estrategias, lógicas, técnicas, políticas, alianzas, relaciones y discursos antes señalados requieren nuevas miradas y sobre todo nuevos estudios, que tengan como prioridad desentrañar sus impactos. Para ello, insistimos, el análisis de los cambios acontecidos en la gestión de los espacios naturales protegidos resulta especialmente útil, por su carácter paradigmático. De las vías que en este terreno se abren para el estudio antropológico nos ocupamos en esta sección. Para ello nos proponemos identificar una serie de puntos clave de cara a definir una nueva agenda de investigación en la Antropología del

eco-neoliberalismo y de los procesos de eco-neoliberalización en los espacios protegidos. Sobra decir que nuestra intención no es la de constituir un manifiesto cerrado sino generar un debate sobre qué direcciones deben seguir las nuevas investigaciones en este campo; debate abierto a ampliaciones, reformulaciones y nuevas incorporaciones.

- *Analizar las nuevas relaciones entre actores económicos, administración y grupos ecologistas*: La literatura antropológica sobre conflictos en espacios protegidos ha demostrado con creces la capacidad del método etnográfico para revelar las dimensiones políticas, históricas y simbólicas de los diversos discursos y prácticas que las poblaciones locales activan en relación a las políticas de conservación (West et al. 2006). Sin embargo, este desarrollo no ha venido acompañado de un análisis igualmente exhaustivo, basado en extensos periodos de observación participante, entrevistas en profundidad y microbiografías, de quienes apoyan y han apoyado la implementación de estas políticas (Redford 2011). No sólo es este tema de por sí importante, sino además especialmente pertinente a raíz del giro neoliberal al que nos enfrentamos, el cual está generando multitud de cambios en la gestión de los espacios protegidos, incluyendo una reformulación del papel del Estado, que cede una mayor capacidad de decisión a determinados miembros de la sociedad civil (grupos ecologistas, asociaciones empresariales...) Estas transformaciones nos ofrecen un escenario de nuevas negociaciones, alianzas y disputas que es necesario investigar, con el fin de comprender las nuevas relaciones de poder que están surgiendo en los espacios protegidos.

- *Examinar las nuevas políticas y las nuevas técnicas de gobierno, mecanismos de control y de creación de consenso:* Los estudios sobre conservación ambiental han permitido desarrollar grandes avances en lo relativo al análisis de los instrumentos de gestión y control asociados a diversos regímenes ambientales. Éstos van desde la imposición de medidas de conservación mediante el uso de la fuerza por parte del Estado, con el objetivo de regular relaciones humano-ambientales basadas en el uso contemplativo del medio (Brockington, 2002; Igoe 2004); a la creación de nuevas subjetividades –por ejemplo, mediante programas de educación ambiental y de participación en la conservación- con el propósito de inculcar actitudes pro-ambientalistas (Agrawal 2005). Los planteamientos neoliberales traen aparejados nuevos mecanismos de control y técnicas de gobierno, cuyas estrategias se basan en promover programas de incentivos, que obligan mediante penalizaciones o recompensas económicas a acatar los objetivos de la conservación (Fletcher 2010). Existen ejemplos de este tipo de incentivos en espacios protegidos desde hace décadas, en forma de reducción de

subsidios a actividades extractivas y la promoción de una economía de servicios (Marchena 1993, Coca 2008). Sin embargo, el mayor protagonismo que estas estrategias están adquiriendo hoy día, y el nuevo contexto neoliberal en el que se están desarrollando, nos obligan a examinar estos fenómenos como nuevas formas de gobernabilidad ambiental. Y es que estas estrategias tienen una vertiente disciplinaria, que persigue generar nuevos sujetos comprometidos con actividades económicas integradas en una economía de mercado global (por ejemplo, ecoturismo), a la vez que supuestamente concienciados con la preservación de los recursos naturales. Es decir, hacen que la conservación se convierta en una forma de vida para estos grupos, de modo que dependan económicamente de ella, incentivando así la generación de actitudes pro-ambientalistas. La Antropología Ambiental tiene ante sí el reto de analizar estas nuevas herramientas de control, dominación y creación de consenso. Para ello es necesario el estudio detallado de las políticas de conservación, en relación con los discursos de aquellos que las producen y apoyan, así como con aquellas otras políticas con las que se vinculan estrechamente, como las políticas agrarias, pesqueras y los planes turísticos. El objetivo es identificar las muchas formas en las que la ideología neoliberal se imbrica en estas políticas y discursos. Es así como podemos acceder a los procesos de legitimación y desenmascarar las farsas neoliberales que se esconden tras argumentos que defienden bien que la conservación, para ser viable, debe ser rentable y que ello sólo puede lograrse mediante la promoción de actividades que sean competitivas en un mercado global; bien que la conservación es una nueva y beneficiosa forma de hacer negocios.

- *Estudiar los nuevos procesos de mercantilización de la naturaleza*: Como se ha apuntado anteriormente, la relación entre conservación y capitalismo no es nueva. Durante décadas hemos asistido al surgimiento de distintos procesos de mercantilización asociados a las políticas de conservación y a la generación de nuevos productos orientados hacia una economía de servicios. Principalmente a través de la promoción del ecoturismo y del turismo cultural y de naturaleza, hemos visto cómo la conservación ha traído aparejada el desarrollo de nuevos modos de explotación de los recursos, basado en el consumo visual y la creación de escenografías naturales (Escalera 2011). Tras esto nos encontramos argumentos que subrayan la importancia de desarrollar alternativas económicas compatibles con la conservación, de cara a reducir el impacto social que estas políticas generan, cuando no para minimizar reacciones contrarias por parte de las poblaciones locales que puedan suponer trabas para alcanzar los objetivos de conservación. Sin embargo, la intensificación de este fenómeno de mercantilización, a partir del giro ideológico que busca en la conservación nuevas

oportunidades de negocio, lo distancia del debate entre conservación, desarrollo y pobreza (Adams y Hutton 2007) y abre nuevos territorios para su análisis en relación al contexto de soluciones neoliberales a las contradicciones del capitalismo, que hemos señalado en la primera parte de este texto. En esta línea, se trataría por ejemplo de analizar cómo las nuevas mercancías que se producen en el contexto de los espacios protegidos, como la reproducción de determinados paisajes como vírgenes y no tocados de cara a atraer ecoturistas –la denominada burbuja ecoturística (Carrier y Macleod 2005)- conllevan nuevas alienaciones respecto a la naturaleza por parte de pobladores locales, así como nuevas resignificaciones ambientales. Es decir, sería interesante analizar cómo la expansión de la mercantilización de los espacios protegidos estaría impulsando nuevos procesos de fetichización[7], a través de los que se re-escribiría la historia ecológica de estos espacios y se modificarían las formas de comprender y relacionarse con el medio por parte de sus habitantes. Un proceso que, y esta es la principal novedad, se estaría legitimando -dentro del presente contexto neoliberal- como única forma rentable de utilizar los recursos, en contraste con prácticas agrícolas, ganaderas, recolectoras y pesqueras, que han sido precisamente las que han dado forma a estos espacios. El estudio de estos fenómenos daría también pie a analizar nuevas relaciones de poder entre distintos territorios, como por ejemplo los vinculados a la separación campo-ciudad, que tan instrumental ha sido durante años para la Antropología Ambiental a la hora de analizar los conflictos que surgen en los espacios protegidos (Vaccaro y Beltrán 2008). Similares reflexiones podrían articularse en torno a la relación centro-periferia, con el foco puesto en reformular qué espacios son vistos como de producción y cuáles como de consumo y su impacto en procesos territoriales e identitarios. Igualmente cabría tener en cuenta nuevos fenómenos relacionados con una re-ocupación de las áreas rurales por parte de sectores de población urbana que han sido afectados por el desempleo y que buscan en ellas nuevos nichos de trabajo (Soronellas et al 2011).

- *Abordar el estudio del discurso experto en el nuevo contexto eco-neoliberal: Junto* con los procesos de mercantilización de la Naturaleza y los conflictos sociales que las políticas de conservación generan, la Antropología ha prestado también gran atención al rol que el conocimiento experto juega de cara a legitimar políticas de conservación (ver por ejemplo Fairhead y Leach 2003, Quintero 2009). Esto es especialmente importante por la relación que los procesos de eco-neoliberalización tienen con las crisis de representación social y natural

[7] En el sentido marxista de "fetichismo de la mercancía" y la alienación entre productor, consumidor y el objeto producido/consumido.

antes señaladas. Sería importante ver hasta qué punto el recurso a la autoridad, que tiende a acompañar al discurso científico y experto, se ve reforzado en unos procesos que no se caracterizan precisamente por ser completamente democráticos. Más aún, sería también pertinente examinar qué resultados genera y qué vías de escape se plantean ante el cuestionamiento de la autoridad de estos discursos, especialmente en situaciones donde diferentes expertos, procedentes de disciplinas tan distintas como la ecología y la economía, alcanzan conclusiones opuestas y contradictorias respectos a los procesos de econeoliberalización. Por último, sería interesante también analizar cómo planteamientos originalmente críticos han terminado siendo instrumentalizados por las lógicas de poder, como puede ser el caso de servicios ambientales, costes ambientales, el desarrollo sostenible o la patrimonialización.

- *Profundizar en el estudio etnográfico del dualismo Naturaleza-Sociedad*: En una serie de artículos recientes, antropólogos como Candea y Alcayna-Stevens (2012) y Yates-Doerr y Mol (2012) nos recordaban la importancia de continuar con el estudio del "Naturalismo Moderno" (Descola 2005) y de ahondar en su comprensión mediante el estudio etnográfico de aquellos cuyas visiones del medio se sustentan en esta cosmología. Esto se suma a las voces de autores como Latour (1993, 2013), que reclaman mayores esfuerzos por estudiar etnográficamente terrenos ubicados en las entrañas del proyecto moderno: tecnologías industriales, programas económicos y de desarrollo, razonamientos científicos… Examinar procesos de eco-neoliberalización en espacios protegidos va en esta línea, permitiéndonos además continuar con el análisis de la forma en la que la reproducción de visiones dualistas de la naturaleza en políticas de conservación condiciona modos de usar los recursos (Santamarina 2009, Cortés 2014) y formas de percibir y entender el medio (Ruiz et al 2009). Así pues sería importante replantear el estudio de la dimensión no sólo política sino también simbólica que los procesos de eco-neoliberalización llevan asociados en relación a la redefinición y/o reactivación de determinadas visiones sobre lo natural. Éste sería un campo que atravesaría los anteriormente señalados, abarcando desde los discursos que se reproducen en políticas de conservación y planes de desarrollo sostenible, a los nuevos procesos de mercantilización, como los servicios ambientales y el ecoturismo. De lo que se trataría sería de analizar el componente moral y estético de las nuevas (y no tan nuevas) narrativas sobre la naturaleza, asociadas a su valor como objeto de representación y contemplación, así como su rol en la producción de identidades y su vinculación con una reconfiguración de las relaciones humano-ambientales en los espacios protegidos.

- *Analizar la diversidad de fenómenos a través de estudios comparativos a escala internacional:* La dimensión internacional de los fenómenos aquí abordados supone también una oportunidad para explorar, mediante el estudio comparativo de casos en distintas regiones y estados, su diversidad en relación a multitud de otros factores. Así, por ejemplo, sería conveniente examinar los procesos de eco-neoliberalización en espacios protegidos de distintos países, teniendo presente algunas de las dinámicas clave a nivel de la Unión Europea con las que se relacionan. En este sentido cabría la posibilidad de analizar la vinculación entre las políticas de conservación, la eco-neoliberalización y el largo proceso de redistribución territorial que ha pretendido reequilibrar zonas centrales en la UE, de fuerte desarrollo industrial, con zonas periféricas, de clara inclinación recreacional (Baker et al. 1994). Aún más, sería también interesante utilizar este tipo de análisis comparativo para comprender mejor cómo se está reformulando la relación entre Estado, Sociedad y Naturaleza en contextos con historias y trayectorias distintas y que han sido afectados de forma diferente por las distintas crisis planteadas al inicio de este artículo. Por ejemplo, se podría analizar estos fenómenos a la luz de las distintas trayectorias históricas seguidas en el proceso de liberalización económica y de re-estructuración del Estado en países como Francia, Países Bajos o Alemania, con aún una fuerte economía de estado; Reino Unido, embarcado desde hace ya tiempo en reformas neoliberales y donde siempre ha prevalecido el régimen privado de gestión de muchas áreas de conservación y patrimonio; Portugal, España, Irlanda, Italia y Grecia, receptoras durante años de cuantiosas subvenciones encaminadas a cumplir con los distintos programas ambientales promovidos desde Bruselas; y las repúblicas post-socialistas en la zona oriental, con idiosincrasias muy distintas al resto del continente.

- Analizar los procesos de resistencia al eco-neoliberalismo: La Antropología tiene ante sí también el reto de examinar las alternativas y resistencias que, desde el ámbito local, se presentan ante estas nuevas políticas y desentrañar el cuestionamiento de las premisas neoliberales que en ellas subyacen. Este reto se vincula con el compromiso tanto teórico como práctico que debe tener todo estudio que aspire a ser crítico con realidades que se presentan como dadas. Se persigue con ello cuestionar argumentos que disfrazan como objetivas y obvias unas lógicas que, en realidad, reproducen determinadas relaciones de poder claves para que una minoría pueda satisfacer sus propios intereses. Es también una oportunidad para ahondar en el conocimiento de los procesos de neoliberalización, que por definición son diversos y siguen pautas muy distintas. Sería interesante, como subraya Castree (2008a, 2008b), estudiar hasta qué punto distintas estrategias de resistencia y distintos contextos

sociales podrían generar resultados heterogéneos, de modo que podamos contribuir al fortalecimiento de movimientos que buscan contestar, evitar o revertir los desequilibrios generados por la neoliberalización, enfatizando las contradicciones que las producen, llevando su ejercicio crítico más allá del terreno medioambiental y planteando otros modos de relación entre estado, sociedad civil, mercado y medioambiente.

- *Estudiar las transformaciones socio-económicas y los paisajes que emergen de los procesos de eco-neoliberalización*: Por último, nos encontramos también ante una oportunidad única para el estudio de los nuevos espacios que estas nuevas políticas eco-neoliberales están generando. Resulta especialmente pertinente analizar los nuevos sujetos surgidos de estos procesos y etnografiar sus visiones y relaciones con el medio (Fletcher 2010, 2013). La experiencia en otros contextos nos indica que junto con nuevos problemas, también pueden surgir nuevas opciones para plantear soluciones a nuevos y viejos problemas (Ferguson 2010). A la luz de lo expuesto en éste y el resto de puntos que componen esta sección, parece evidente que las posibilidades de nuevos estudios son prácticamente infinitas. El porvenir, al menos en este campo de la Antropología, promete ser largo.

BIBIOGRAFÍA

Adams, W.M. (2004) *Against Extinction: the story of conservation*, Earthscan, London.

Adams, W.M. y Hutton, J. (2007) "People, Parks and Poverty: Political Ecology and Biodiversity Conservation", *Conservation and Society*, 5(2):147-183.

Agrawal, A. (2005) *Environmentality: Technologies of Government and the Making of Subjects*, Durham NC: Duke University Press.

Allison, A. y Piot, Ch. (2014) "Neoliberal Futures", *Cultural Anthropology*, 29(1): 3–7.

Baker, S; Milton, K. y Yearly, S. (1994) *Protecting the periphery. Environmental Policy in Peripheral Regions of the European Union*, Ilford: Frank Cass.

Beltrán, O; Pascual, J. y Vaccaro, I. (2008) (eds.) *Patrimonialización de la naturaleza. El marco social de las políticas ambientales*, Donosti: Ankulegi.

Biersack, A. (2006). "Reimagining political ecology". En A. Biersack y J. B. Greenberg (eds.) *Reimagining political ecology: culture/power/history/nature. Durham*, Duke University Press: 3-40.

Brockington, D. (2002) *Fortress conservation: the preservation of the Mkomazi Game Reserve, Tanzania*, Oxford: James Currey.

Brockington, D. y Duffy, R. (2010) "Capitalism and Conservation. The Production and Reproduction of Biodiversity Conservation", *Antipode* 42(3): 469–84.

Bürscher, B. y Arsel, M. (2012) "Introduction: Neoliberal Conservation, Uneven Geographical Development and the dynamics of contemporary capitalism", *Journal of Economic and Social Geography*, 103(2): 129-135.

Büscher, B; Sullivan, S; Neves, K; Igoe, J. y Brockington, D. (2012) "Towards a Synthesized Critique of Neoliberal Biodiversity Conservation", *Capitalism Nature Socialism*, 23(2):4-30.

Candea, M. y Alcayna-Stevens, L. (2012) "Internal Others. Ethnographies of Naturalism", *Cambridge Anthropology*, 30(2): 36-47.

Carrier, J.G. y Macleod, D.V.L. (2005) "Bursting the bubble: the sociocultural context of ecotourism", *Journal of Royal Anthropological Institute*, 11: 315-334.

Castree, N. (2008a) "Neoliberalizing nature: the logics of deregulation and reregulation", *Environment and Planning A*, 40: 131-152.

- (2008b) "Neoliberalizing nature: processes, effects and evaluations", *Environment and Planning A*, 40:153-173.

Chapin, M. (2004) "A challenge to conservationists", *World-Watch* November/December 2004: 17-31.

Coca, A. (2008) *Los Camperos. Territorios, usos sociales y percepciones en un espacio natural andaluz,* Sevilla: Fundación Blas Infante.

Cortés, J.A. (2012) *Naturalezas en conflicto: Conservación ambiental y enfrentamiento social en el Parque Natural Cabo de Gata-Níjar,* Valencia: Germania & AVA.

- (2014) "Protected Areas, Conservation Stakeholders and the Naturalization of Southern Europe", *Forum for Development Studies* (en imprenta).

Del Mármol, C; Frigolé, J. y Narotzky, S. (2010) (eds.) *Los lindes del patrimonio. Consumo y valores del pasado,* Barcelona, Icaria.

Descola, P. (2005) *Par delà nature et culture*, Paris: Gallimard.

Escalera, J. (2011) (ed.) *Consumir naturaleza. Productos turísticos y espacios protegidos en Andalucía*, Sevilla: Aconcagua Libros.

Fairhead, J. y Leach, M. (2003) *Science, Society and Power. Environmental Knowledge and Policy in West Africa and the Caribbean*, Cambridge: Cambridge University Press.

Ferguson, J. (2010) "The Uses of Neoliberalism", *Antipode*, 41:166-184.

Fletcher, R. (2010) "Neoliberal Environmentality: Towards a Poststructuralist Political Ecology of the Conservation Debate", *Conservation and Society,* 8(3): 171-181.

- (2013) "Bodies Do Matter: The peculiar persistence of neoliberalism in Environmental Governance", *Human Geography*, 6(1):29-45.

Frigolé, J. y Del Mármol, C. (2009) "La localización de discursos globales: patrimonio cultural, naturaleza y autenticidad en los Pirineos catalanes" *Quaderns-e de l'ICA*, 14/b.

Harvey, D. (2006) *Spaces of Global Capitalism. Towards a theory of uneven geographical development*, London: Verso.

Hilgers, M. (2012) “The historicity of the neoliberal state”, *Social Anthropology*, 20(1): 80-94.

Igoe, J. (2004) *Conservation and Globalization: A Study of National Parks and Indigenous Communities from East Africa to South Dakota*. Belmont, CA: Wadsworth / Thompson Learning.

Igoe, J; Neves, K. y Brockington, D. (2010) “A Spectacular Eco-Tour around the Historic Bloc: Theorising the Convergence of Biodiversity Conservation and Capitalist Expansion”, *Antipode*, 42(3): 486-512.

Latour, B. (1993) *We have never been modern*, London: Prentice Hall.

- (2013) *An inquiry into modes of existence. An anthropology of the moderns*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Lemke, T. (2001) “The birth of bio-politics: Michel Foucault’s lecture at the Collège de France on neo-liberal governmentality”, *Economy and Society*, 30(2): 190–207.

Marchena, M. (1993) “Desarrollo Sostenible y Espacios Protegidos: La Explotación del Recurso Turístico”. En I. González (ed.) *Parques Naturales Andaluces. Conservación y Cultura*, Sevilla: Junta de Andalucía, 79-85.

Neves, K. y Igoe, J. (2012) “Uneven Development and Accumulation by Dispossession in Nature Conservation: Comparing recent trends in the Azores and Tanzania”, *Journal of Economic and Social Geography*, 103(2): 164-179.

O'Connor, J. (1998) *Natural Causes*, Guilford Press: New York.

Peck, J. y Theodore, N. (2012) “Reanimating neoliberalism: Process Geographies of Neoliberalization”, *Social Anthropology*, 20(2): 177-185.

Polanyi, K (1944) *The Great Transformation*, Beacon Press: Boston, MA.

Quintero, V. (2009) *Los Sentidos del Patrimonio. Alianzas y conflictos en la construcción del patrimonio etnológico andaluz*, Sevilla, Fundación Blas Infante.

Redford, K. (2011) “Misreading the Conservation Landscape”, *Oryx*, 45(3): 324–330.

Rose, N. (1999) *The Power of Freedom. Reframing political thought*, Cambridge: Cambridge University Press.

Ruiz-Ballesteros, E; Valcuende, J.M; Quintero, V; Cortés, J.A. y Rubio, E. (2009) “Naturalizing the environment: Perceptual frames, senses and resistance”, *Journal of Material Culture*, 14: 147-167.

Santamarina, B. (2009) “De parques y naturalezas. Enunciados, cimientos y dispositivos”,

Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, LXIV (1): 297-324.

(2012) *Geopolíticas patrimoniales. De culturas, naturalezas e inmaterialidades*, Valencia: Germania.

Soronellas, M; Bodoque, Y; Torrens, R. y Casal, G. (2011) “¿Por qué vienen? La inmigración de mujeres extranjeras a la Cataluña rural en el contexto de la transformación de las

comunidades locales". En L. Díaz, O. Fernández y P. Tomé (Coords.) *Lugares, Tiempos, Memorias. La Antropología Ibérica en el Siglo XXI*. León, F.A.A.E.E, 2217-2226.

Sullivan, S. (2006) "The elephant in the room? Problematising 'new' (neoliberal) biodiversity conservation", *Forum for Development Studies,* 33(1): 105-135.

- (2009) "Green Capitalism and the cultural poverty of constructing nature as service provider", *Radical Anthropology,* 3: 18-27.

- (2013) "Banking Nature? The Spectacular Financialisation of Environmental

Conservation", *Antipode*, 45(1): 198-217.

Vaccaro, I. (2005) "Property Mosaic and State-making: Governmentality, Expropriation and Conservation in the Pyrenees", *Journal of Ecological Anthropology*, 9: 4-19.

Vaccaro, I. y Beltrán, O. (2008) "Consumiendo espacio, naturaleza y cultura. Cuestiones patrimoniales de la hipermodernidad", en O. Beltrán, J. J. Pascual & I. Vaccaro (eds.)

Patrimonialización de la naturaleza. El marco social de las políticas ambientales, Donosti:

Ankulegi, 45-64.

Vaccaro, I.; Beltrán, O. y Paquet, P. (2012) "Antropología de la conservación. Naturaleza, estado, mercado y cultura", en B. Santamarina (ed.) *Geopolíticas patrimoniales. De culturas, naturalezas e inmaterialidades*, Valencia: Germania, 29-53.

Valcuende, J.M. (2012) "La patrimonialización de los espacios naturales: lógicas de poder y estrategias de resistencia", en B. Santamarina (ed.) *Geopolíticas patrimoniales. De culturas, naturalezas e inmaterialidades*, Valencia: Germania, 55-75.

Valcuende, J.M; Quintero, V. y Cortés, J.A. (2011) "Naturalezas discursivas en Espacios Protegidos", *AIBR,* 6(1): 33-62.

Wacquant, L. (2012) "Three stops to a historical anthropology of actually existing neoliberalism", *Social Anthropology,* 20(1): 66-79.

West, P; Igoe, J. y Brockington, D. (2006) "Parks and People: The Social Impact of Protected

Areas", *Annual Review of Anthropology,* 35: 251-277.

Wolf, E. (1982) *Europe and the People Without History*, Los Angeles: University of California Press.

- (1999) "Cognizing "Cognized Models", *American Anthropologist,* 101(1): 19-22.

Yates-Doerr, E. y Mol, A. (2012) "Cuts of Meat: Disentangling Western Natures-Cultures", *Cambridge Anthropology*, 30(2): 48-64.

Zizek, S. (2010) *Primero como tragedia, después como farsa,* Madrid: Akal.

ECOANTROPOLOGÍA: HACIA UN ENFOQUE HOLISTA DE LAS RELACIONES AMBIENTE-SOCIEDAD

Rufino Acosta Naranjo
racosta@us.es
Departamento de Antropología Social. Universidad de Sevilla

Pablo Domínguez Gregorio
eco.anthropologies@gmail.com
Institut de Ciència i Tecnologia Ambientals. Universitat Autònoma de Barcelona

1. Introducción. Sobre el requerimiento de holismo y transdisciplinariedad

Muchos son los requerimientos de interdisciplinariedad que se han hecho históricamente a la Antropología, pero la nueva oleada que demanda crecientemente cruzar distintas fronteras disciplinares tiene lugar no solo en el seno de la propia disciplina, sino que se postula para la Ciencia toda, lo que algunos vislumbran como parte de un nuevo paradigma aun en ciernes o como una situación preparadigmática (Zamora 2014; Reynoso 2006; Guzmán et al, 2000). Ahora bien, la cuestión es cómo han de sustanciarse de manera práctica y operativa todos esos requerimientos (Domínguez 2010). El holismo y la transdiciplinariedad, entendida la segunda como requisito para el primero, nos sitúan en nuestro caso ante el problema de entender como antropólogos la dimensión biótica y abiótica del ecosistema, para ver a continuación cómo opera el factor antrópico dentro de ésta y viceversa. En puridad, para conocer el funcionamiento de las relaciones entre humanos y entorno en un agroecosistema dado conviene que entendamos de qué se compone el medio biótico y abiótico en que los humanos llevan a cabo su actividad, cuál es su funcionamiento, así como cuál ha sido su variación y desarrollo históricos. En tal contexto, un primer problema que se plantea para nosotros antropólogos se relaciona con el entendimiento de los diferentes componentes físicos de los ecosistemas sin disponer de todas las herramientas para ello.

Desde otra perspectiva, en nuestros días sería harto difícil para un antropólogo ecológico hacer una evaluación y, sobre todo, llevar a cabo un seguimiento del flujo de la materia y energía que se moviliza en una finca de Extremadura o en los pastos de montaña marroquís, ya que buena parte de ellos son manejados y tienen su origen o final en lugares tan distantes como Argentina, Hungría, Turquía Estados Unidos o China. La externalización del coste territorial y la huella ecológica son relevantes para entender el funcionamiento de un predio o

un común, pero no es realista pensar que el antropólogo, y menos aún en solitario, las estime. Y aun así, es preciso e imperativo describirlas en la medida de lo posible y cruzar análisis e informaciones con otros expertos disciplinarios para constatar que existen y en qué parámetros se mueven.

Evidentemente, podría establecerse que el perfil ideal de un antropólogo ecológico sería el de un investigador formado tanto en Antropología como en alguna de las ciencias de la Tierra (Biología, Ecología, Ciencias ambientales, Ingeniería agronómica o forestal, etc.). En cualquier caso, por un lado esto es un bien muy poco habitual aún y ello a pesar de situarnos en el momento de la historia de la ciencia de máxima aspiración y práctica de la transdisciplinariedad. Por otro lado, aun enfocando tales problemas eco-antropológicos desde posiciones de partida o formaciones realmente híbridas, combinatorias de ciencias de la Tierra y ciencias sociales, el problema de fondo, que es el de alcanzar una comprensión verdaderamente global y holista de las relaciones entre medioambiente y sociedad, será imposible de abordar en su plenitud debido a los simples imponderables de las limitaciones cognitivas que hemos explicado más arriba. La comprensión total no es posible ni para un investigador en solitario, ni para un grupo de investigadores, cualquiera que sea su formación previa o punto de vista transdisciplinario. Y sin embargo debe seguir teniéndose como aspiración utópica en aras de progresar en nuestro conocimiento de dichas relaciones. De ahí la necesidad de componer colectivos multidisciplinares con real voluntad inter y transdisciplinaria, profundamente cooperativos y comprometidos con la profundización y comprensión de los conceptos y métodos de sus colaboradores, que permitan adentrar la investigación en un análisis crecientemente integral.

Así pues, la cuestión la planteamos de la siguiente manera. Frente a una simple federación o participación colectiva de científicos de diversas disciplinas, modelo con el que a día de hoy se suele afrontar más habitualmente el problema que planteamos y para el que hemos observado ya en múltiples ocasiones su fracaso o limitaciones, proponemos un planteamiento que supere la simplemente multidisciplinariedad, para expandirse hacia otro más transdisciplinario en el que:

1.- Se favorezca e impere la implicación e interés profundos de dichos colectivos investigativos en un real cruce e intercambio de conceptos y métodos entre los científicos que colaboran en una misma pesquisa.

2.- Se asigne el liderazgo a aquel o aquellos científicos con las formaciones más profundamente transdisciplinares, para lo cual un antropólogo o un grupo de antropólogos ambientales podrían estar tan cualificados como cualquier otro.

Como veremos en detalle a continuación, a través de la presente revisión bibliográfica observamos que los diferentes enfoques antropológicos sobre las susodichas relaciones entre medioambiente y sociedad se han situado históricamente según tres gradientes capitales, 1.- Entre materialismo e idealismo, 2.- Entre lo individual y lo social, y 3.- Entre cualitativismo y cuantitativismo. Tras poner a prueba estos distintos enfoques sobre nuestros distintos casos de estudio (agrosilvopastoralismo en Extremadura y Alto Atlas), concluimos que igual que sucede en la combinación de las distintas disciplinas tal y como hemos expuesto aquí arriba, los distintos enfoques dentro de la subdisciplina de la Antropología ecológica necesitan interconectarse más estrechamente por los distintos antropólogos. El objetivo habrá de ser siempre el de seguir acercándonos a esa inalcanzable comprensión global a la que sin embargo debemos necesariamente aspirar para seguir avanzando en el conocimiento.

2. Materialismo versus idealismo

En cuanto a la polaridad materialismo/idealismo en nuestras dos investigaciones, nuestro punto de partida tiene que ver fundamentalmente con planteamientos que transitan por el campo semántico de lo estructural y lo material. Lo que pretendemos mostrar es cómo, desde un punto de vista global, podemos apoyarnos en distintos enfoques de la Antropología ambiental, partiendo a la vez de su elogio y crítica. Un planteamiento tal pretende permitir un entendimiento más completo del funcionamiento de los agroecosistemas. En ese sentido y a título de ejemplo, los aspectos relacionados con el mundo religioso o los rituales tradicionalmente se han comprendido desde la Antropología ecológica tanto en relación con el conocimiento y las prácticas agrarias como en sí mismos, en un enfoque conceptual y una metodología con resonancias a la vez de la Ecología Cultural (Steward 1955) y de la Antropología de la Naturaleza (Descola 2005). Por ejemplo, tras analizar ciertos aspectos de lo observado en Extremadura y Marruecos, nos planteamos que la profusión de eventos relacionados con el santoral está marcada por la necesidad de indicaciones operacionales en el manejo de los recursos en un contexto como el mediterráneo, habida cuenta de la fuerte y común variabilidad de los componentes del clima a lo largo del año, a la vez que la religión conforma un ámbito de creación y expresión autónoma de vivencias trascendentales, una vivencia de la espiritualidad de la que no dan cuenta los planteamientos materialistas o

funcionales, pues lo religioso evoca una representación del mundo, una dotación de sentido, objeto preclaro para una sociología comprensiva en términos weberianos.

Así pues, la cuestión que ha largo pendido en el debate antropológico es la de qué es lo que resulta más prioritario en un enfoque o en otro. No lo perdamos de vista, una de las cuestiones y área de disputa intelectual fundamental que se ha planteado de manera más importante en el casi siglo de existencia de la Antropología ecológica (Steward 1935), y que aún de manera implícita sigue absolutamente vigente es si a la hora de abordar la relación entre lo ideático y lo funcional es lo primero reductible a lo segundo (Dove y Carpenter 2008). ¿Hay libre ideación o ésta es epifenómeno o emanación de la estructura? (Descola 1992; Harris 1987). En cualquier caso, si rompemos el nudo gordiano de ese intento de reducción, si huimos de la pulsión de causalidad, el problema no es tal, o la cuestión sería más bien qué entendemos por Antropología y cuál ha de ser su cometido.

De todas formas, desconectadas de las prácticas o no, con o sin nexos casuales, aproximaciones desde el simbolismo o el cognitivismo tienen relevancia también para una Antropología que intente conocer la realidad del ecosistema, que indague en las maneras de conocer y reconocer, que abunde en la comprensión o explicación de la importancia simbólico-afectiva del ecosistema, que explore las conexiones ideáticas y las metaestructuras de significación subyacentes para la aprehensión y expresión del mundo tanto ideático como material.

3. Lo individual versus lo social

En la indagación sobre la dehesa en Extremadura y el Alto Atlas marroquí, nuestra pesquisa no tomaba como referencia un enfoque individualista, ni desde la perspectiva presuposicional, ni desde el nivel de análisis, por utilizar los términos de Alexander (1992). Entendemos que los modelos de agroecosistemas suponen unos cánones o estructuras, una decantación de procesos individuales a lo largo de la historia que conforman un marco de referencia para la acción, como un proceso de adaptación de las comunidades a su entorno. Aunque no todo agroecosistema es uniforme, sí podíamos hablar de estilos de manejo y representación, de tal manera que las diferentes posibilidades o lecciones individuales terminaban conformando los referidos estilos, bien que dentro de un patrón genérico de funcionamiento del agroecosistema. Así pues, a nuestro modo de ver, la descripción y comprensión concretas de

la multiplicidad de decisiones individuales no es el objeto de mayor relevancia en el entendimiento de un agroecosistema, pues al final interesa el modelo, las pautas recurrentes, y no las iniciativas internas individuales. Todo ello debería terminar conformando una aproximación coherencialista, en la que acciones y estrategias terminaran cuadrando en un mismo proceso global.

Evidentemente, un estudio desde ambas perspectivas supondría dedicar tiempo y esfuerzo adicional, pero quizás es la que menor problema de articulación tiene entre las tres grandes polaridades aquí expuestas, si planteamos que las distintas opciones individuales sufren un proceso de selección a partir de la adaptación al medio y a las condiciones socioeconómicas y culturales, de tal manera que se desechan unos estilos y se toman como referencia otros habida cuenta de la satisfacción que el actor encuentra en ello. La emulación, el ejemplo de otros es un elemento importante a la hora de adoptar comportamientos y patrones de gestión también. No es solo el azar o las estructuras preestablecidas lo que explicaría la conformación de lo colectivo, sino también las decisiones del actor, su actuación en su contexto, ecológico y social. Pero, aunque las opciones individuales son esenciales en la acción social, entendemos que no por ello dejan de conformar pautas o estructuras. De entre los distintos planteamientos que han intentado resolver la tensión entre agencia y estructura, como los de Parssons, Habermas, Giddens o Bourdieu, entendemos que es éste último quien más lúcidamente ha alumbrado dicha estructuración a través de su concepto de hábitus, como estructuras estructurada predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes (Bourdieu 1991))

En cualquier caso, hoy en día se buscan modelos de gestión sostenible de los agroecosistemas y se diseñan de manera recurrente por parte de investigadores e instituciones pensando más bien en términos de conjunto, estrutural-social, pero sin que haya un soporte concreto por parte de los actores locales para su real implementación. Sin actores individuales que asuman el guión y la puesta en escena, la regla general es que estos tengan bastante poco éxito e impliquen gasto de tiempo, esfuerzo y recursos (Bellaoui 1996; Mahdi y Domínguez 2009). La identificación y muestra de ejemplos de emprendedores, de iniciativas exitosas o de personalidades con liderazgo probado localmente en proyectos de desarrollo humano y/o conservación ambiental es algo muy común en nuestro tiempo. En cualquier caso parece más una divergencia entre lo habitual y la singularidad, al menos en el caso de la dehesa extremeña y los agropastores de montaña del Alto Atlas, donde no parece que exista algo

parecido que esté realmente cambiando las cosas de manera sistemática y sostenida en el conjunto de estos sistemas.

De todas formas, el estudio de la acción social desde la perspectiva del actor es interesante para conocer el funcionamiento y el detalle del día a día de las cosas, tan importante en Antropología. Por ejemplo, los estudios que se llevan a cabo desde la economía, pueden ser explicados más solventemente si tenemos en cuenta la manera en que el individuo interpreta los estímulos y creación de la respuesta, en que rehace el mundo en cada acto.

4. Cuantitativismo versus cualitativismo

La mayoría de publicaciones, simposios y foros de diverso tipo en Antropología Ecológica nos remiten por lo general a autores fundadores como Steward (1955), White (1959), Lee Vayda (1979) y Rappaport (1999) y a su enfoque predominantemente materialista centrado en las estrategias e intereses ecológicos de individuos que posteriormente se conjugan en una acción colectiva, enfoques que además vienen en ocasiones marcados por un fuerte carácter cuantitativista. Esta tendencia fundacional de la Antropología ecológica y que dominó por muchas décadas, prácticamente hasta la consolidación del postestructuralismo a partir de los años 80, categorizó por vez primera las relaciones de los seres humanos con el medio como la parte de un conjunto mayor: el ecosistema. Dicha corriente, de tradición funcionalista y fuerte tendencia naturalista que perdura aún en nuestros días con gran presencia en su versión revisada (Netting 1990; Morán 2008), examina las instituciones sociales y las visiones del mundo desde una perspectiva basada principalmente en sus funciones ecológicas.

En cualquier caso, al contrario de lo que sucede con esta Antropología Ecológica primera, los etnoecólogos son, especialmente en sus inicios y por lo general, herederos directos de la etnología más clásica y, por ende, de enfoques más cualitativos y humanistas. Estos, por regla general, se implican en una medida mucho mayor en la etnografía y la descripción al detalle de las relaciones humanas con el entorno desde un punto de vista mucho más narrativo a partir de la experiencia vivida (Fowler 1979). En cualquier caso, el panorama ha cambiado considerablemente en las últimas décadas y, con él, la Etnoecología también se ha transformado sustancialmente. Empujada por la crisis medioambiental a escala planetaria, la búsqueda de resultados concretos en términos de conservación medioambiental y el predomino de las ciencias naturales en este dominio durante varias décadas ha suscitado una

“naturalización” de la Etnoecología y un giro progresivo de la misma hacia un enfoque cada vez más centrado en la visión positivista y en metodologías cuantitativas propias de las ciencias consideradas puras (Reyes-García et al 2006). Desde una perspectiva de conservación de la biodiversidad combinada con el desarrollo socioeconómico (Toledo: 1991), podríamos argumentar que una parte importante de la Etnoecología se ha aproximado cada vez más a lo que en la actualidad conocemos como Socioecología y a la revivificación de enfoques cibernéticos más próximos a las ciencias naturales (Berkes et al. 2000).

Esta escuela de relativamente reciente creación se presenta en la mayoría de ocasiones como una de las líneas de pensamiento que han desarrollado la visión más holística existente hasta la fecha –o al menos la más transdisciplinar– tratando las relaciones entre sociedad y medioambiente (Reyes-García et al. 2014). De hecho, este enfoque ha revolucionado las perspectivas anteriores apoyándose en nuevas cuantificaciones y nuevos conceptos como la coevolución, la resiliencia socioecológica y la reformulación de antiguas nociones de homeostasis y equilibrios “dinámicos”. Este nuevo enfoque ha aportado innovaciones metodológicas y conceptuales que han ideado y sistematizado nuevas formas de medir la integración de las sociedades con el medioambiente y el medioambiente con las sociedades (Berkes et al. 2003). En cualquier caso, y de manera general, el paradigma de la Socioecología o de los socio-ecosistemas lo preconizan a menudos científicos sin formación antropológica de base y que generalmente proceden del ámbito de las ciencias naturales (Berkes et al. 2000; Colding y Folke 1997; Guha y Gadgil 1993), o al menos más próximos a los conceptos utilizados en las susodichas ciencias “duras”, hecho que explica el enfoque más cuantitativista que adoptan algunos (Atran 2002 et al; Godoy et al 2001).

Atran et al. (2002), por ejemplo, definen mediante regresiones y covarianzas procedentes de prácticas experimentales de la biología muchas de las motivaciones de fondo sobre el éxito o el fracaso de la gestión de los recursos naturales realizadas por distintas comunidades. Por su parte, los trabajos de Godoy y sus colaboradores se fundamentan en experiencias estadísticas en las que cruzar grandes bases de datos culturales, socioeconómicos y ecológicos para comprender la “afectación” o “desafectación” de diferentes usos de recursos naturales (Godoy y Contreras: 2001; Godoy et al 2001; Godoy et al 2002). Estos son capaces de dilucidar grandes correlaciones entre diferentes motores de cambio sociológicos o ecológicos, que muchas veces serían inapreciables de no determinarse a través de estos métodos. Generalmente, este grupo de autores, amplio y muy heterogéneo, tiene en común la tendencia

de conceptualizar las maneras de conocer y concebir el medioambiente como “adaptaciones” o “formas adaptativas”, como si estas evolucionasen o cambiasen en el marco de la eterna búsqueda de equilibrio con el ecosistema (Colchester 1981; Colding y Folke 1997; Guha y Gadgil 1993; Morán 2008; Vickers 1989). Con este enfoque, estos científicos recuperan parcialmente lo que ya postularan autores de la Antropología Ecológica funcionalista hasta los años ochenta (Vayda 1979; Rappaport 1968; White 1959; Steward 1955).

Una crítica que se puede hacer a esta tendencia es que, con mucha frecuencia, sus representantes estudian el saber ecológico tradicional desde una perspectiva especialmente utilitaria, aplicado a la resolución de problemas concretos de corte conservacionista o desarrollista, para los cuales el enfoque cuantitativo es especialmente productivo. En la mayoría de casos, éstos defienden la cuantificación y el saber ecológico tradicional como “herramienta” para gestionar lo más “adecuadamente” –desde un punto de vista principalmente técnico– el medioambiente y el cambio socioecológico (Huntington 2000: 1270). Por el contrario, generalmente no parecen prestar gran interés al papel del saber ecológico tradicional y las relaciones simbólicas con el medioambiente en el ámbito de la constitución de las culturas o la socialización como un objetivo en sí mismo (Descola 2005).

El enfoque de la Ecología simbólica, por su parte, analiza con gran profundidad las cosmologías de las poblaciones locales aunque de una forma puramente cualitativa. Éste se preocupa esencialmente por las representaciones culturales y determinados procesos sociales. En consecuencia y contrariamente al anterior, tal enfoque suele resultar, en términos generales, de escasa utilidad para la Ecología convencional y la conservación ambiental, al prescindir de cifras y cálculos matemáticos tan necesarios para éstos últimos, o sencillamente de identificar la funcionalidad que tales conocimientos y las prácticas derivadas tienen en el funcionamiento del ecosistema, como comprobamos en el caso de la dehesa extremeña (Acosta 2007). Su planteamiento bioecológico suele ser simplemente inexistente pues, y si lo hay, es a lo sumo superficial. Sin embargo, los esfuerzos por tratar de establecer una relación entre las dos esferas principales de este debate –la naturalista y la humanista– han sido especialmente numerosos a la luz de los enfoques más idealistas que estudian las relaciones entre naturaleza y cultura, aunque sea sólo para acabar reafirmándose de nuevo en sus propias tesis no materialistas (Latour 2005; Descola y Palson 1996; Sahlins 1988).

Con su Ecología simbólica, Descola es considerado por algunos como el creador de la fórmula cualitativa más completa de estudio de las relaciones entre seres humanos y medioambiente (Lévesque 1996). A raíz de su línea de investigación en Antropología de la naturaleza, que bebe en particular de la visión del mundo articulada por los grupos de cazadores-recolectores-horticultores de la Amazonia (Descola 1986), este autor ha rebatido profusamente el enfoque materialista cuantitativista de autores como Carneiro o Gross (Descola 1992) para, posteriormente, enriquecer su propia teoría del análisis de las relaciones de diferentes culturas con el medioambiente a nivel "global" y mediante su clasificación en cuatro grandes regímenes ontológicos fundamentales –animismo, totemismo, analogismo y naturalismo– que se construyen en mayor o menor medida en todos los casos a partir de la etnografía y la reflexión cualitativa (Descola 2005).

De manera similar, el trabajo de Viveiros de Castro (2009) y su perspectivismo, reformulado en el marco de la Antropología cultural americanista a partir de la filosofía francesa, tiene también gran relevancia para los antropólogos de corte más humanista que insisten en el estudio cualitativo de nuestras relaciones con el mundo y el ambiente biofísico que nos rodea. Al igual que Descola, Viveiros de Castro muestra un especial interés en la forma en la que las poblaciones indígenas perciben su medioambiente como una parte de sus relaciones con la alteridad. Según éste, solo sería posible analizar satisfactoriamente estas sociedades y su relación con el mundo desde una perspectiva más integral, que rompa conceptualmente con la dicotomía Naturaleza-Cultura, dicotomía que el autor, a través de una observación participante prolongada y su propia experiencia vital con las poblaciones amazónicas, ha constatado inexistente entre éstas y por ende inútil para su análisis. Al aportar una visión más amplia de las relaciones de los seres humanos con su medioambiente cercano, fuera del corsé estricto y el reduccionismo que imponen los números, estos autores integran sólidamente el estudio de las representaciones del entorno, los animales, los vegetales, los espíritus, los humanos y otros entes desde un punto de vista simbolista, en visiones del mundo más amplias. Así, este enfoque nos ayuda a enriquecer el análisis de los anteriores autores más volcados o más cercanos a enfoques cuantitativos, mostrándose ambas esferas complementarias las unas frente a las otras, por el hecho de abordar distintas áreas de un mismo problema.

En cualquier caso, la reconstrucción del dualismo Naturaleza-Cultura sigue siendo por encima de todo un principio conceptual aplicable y aplicado al estudio de la cultura desde la

perspectiva cualitativa, y especialmente para el caso de las poblaciones animistas. En cambio, en la actualidad, este enfoque sigue careciendo de aplicabilidad en el marco del estudio de la ecología material de una sociedad y sus conflictos medioambientales o de otros grupos humanos predominantemente naturalistas (es decir, que efectivamente disocian naturaleza de cultura). Por tanto, la Ecología simbólica se nos antoja extremadamente útil y necesariamente combinable con otros enfoques más cercanos a las ciencias duras, colaboración en espera, que alberga un gran potencial de desarrollo, probablemente uno de los más importantes en la historia de la Antropología ecológica. Por ende, desde nuestro punto de vista la Ecología simbólica continúa ofreciendo un enfoque de las relaciones entre el ser humano y el medioambiente tan parcial como el de sus predecesores cuantitativistas y naturalistas. Desde nuestro punto de vista, ésta aún debe integrarse y asociarse con otros enfoques como los comentados anteriormente que, aun siendo igualmente parciales en otros sentidos, también son capaces de explicar de forma complementaria y necesaria las relaciones más cuantificables y biofísicas entre la sociedad y el medioambiente.

5. Casos de Estudio

En el marco de las últimas décadas, la Antropología ecológica, cuyos orígenes han de situarse principalmente en Norteamérica y a continuación en el resto de autores de ámbito anglosajón, ha experimentado un doble giro. El primero dio un verdadero impulso a la corriente más allá del mundo anglófono al socaire de la creciente mundialización y del auge de la crisis ecológica, convertida progresivamente en un fenómeno global (Conferencia de Río, 1992), para dotar a la disciplina de una nueva relevancia y politizarla cada vez más (Li 2000). El segundo la reformuló profundamente hacia el análisis del discurso y la dialéctica medioambiental bajo la influencia de teorías posmodernas (Brossius 1999) y terminó por despojarla de su fundamento más centrado en la biología, la individualidad y el cuantitativismo para refundarla en lo que actualmente definimos con cada vez mayor frecuencia como Antropología ambiental (Dove y Carpenter 2008). La Antropología ambiental, que en determinados sectores podría tomarse como sinónima de la denominación de Antropología ecológica –especialmente en el mundo anglosajón por ejemplo–, podría del mismo modo entenderse de forma ligeramente distinta. Esta diferencia se fundamenta en el hecho de que, en lugar de considerar al medioambiente como el único o principal elemento que determina a las sociedades, tiende a situar al ser humano en un punto más próximo al centro de su estudio. Tiende a *desistematizar* un tanto las relaciones, alejándose de las

primeras aproximaciones más ecosistémicas. De esta forma, se aleja de las concepciones más funcionalistas (Rappaport 1999) y se acerca algo más a los enfoques más humanistas y posmodernos (Bateson 1972; Ingold 1993). En cualquier caso, es posible también buscarle las vueltas semánticamente al asunto y decir que mientras Antropología ecológica connota estudiar a los humanos dentro del ecosistema, Antropología ambiental pareciera tener como objeto de estudio el ambiente en el que los humanos se desenvuelven, y no a los propios humanos o al ecosistema todo. Sea como sea, podríamos decir que, llamémosla Antropología ecológica o medioambiental, en cualquier caso su práctica actual conlleva un enfoque ecológico y cuantitativista mucho más "moderado" que el de sus orígenes ecodeterministas en el sentido de que sitúa la consideración cualitativa sobre los seres humanos y su relación con el medioambiente algo más próxima al centro de su enfoque.

Inscribiendo nuestro programa y enfoque investigativo en dicho contexto y desarrollo de la disciplina, a continuación proseguimos nuestro análisis con dos casos de estudio particulares, uno en los Aït Ikis del Alto Atlas marroquí y otro en la dehesa de Extremadura. Nuestro objetivo en esta sección será el de señalar algunos de los problemas planteados sobre la cuestión de la multidisciplinariedad en el desarrollo de nuestra exposición previa, a través de su identificación en la práctica, a la busca de una integración de las diversas dimensiones que han transido el campo de esta subdisciplina.

5.1. Alto Atlas

El objeto de estudio de esta investigación fue la tríada compuesta principalmente por la comunidad de agropastores de los Aït Ikis, el territorio del Yagour asociado por la trashumancia a distintos territorios y el sistema del *agdal*, que determina la manera en la que se gestiona el conjunto de su territorio. Los Aït Ikis son una población de pastores amazighs/bereberes trashumantes del Alto Atlas, compuesta por aproximadamente 700 individuos que pertenecen a la tribu Mesioua. Los Aït Ikis habitan principalmente en el valle de Ikis y sus aledaños, situado a menos de 50 Km a vuelo de pájaro de la ciudad de Marrakech. El Yagour es un territorio de pastoreo de aproximadamente 70 km² situado contiguamente al valle Ikis, entre 2.000 m y 3.600 m de altitud, cuya propiedad colectiva recae sobre la parte más montañesa de la tribu Mesioua, Aït Ikis incluidos. Cerca de 7.500 personas de casi 50 poblados diferentes utilizan este territorio de forma directa o indirecta. En términos estrictamente agronómicos, el *agdal* consiste en la protección estacional de un

espacio o un recurso natural dado (una especie de barbecho de recursos tanto agrícolas como no agrícolas) a fin de garantizar un descanso mínimo de dichos recursos. Los espacios, las fechas y los recursos afectados por estas prohibiciones, así como los procesos en virtud de las cuales se establecen y se ejercen, se aplican mediante la *jmaa* (una asamblea tribal compuesta por un representante masculino de cada una de las unidades familiares de la comunidad) de acuerdo con su propia historia, su patrimonio territorial, su estructura y relaciones políticas, así como sus estrategias económicas. Como consecuencia de la prohibición del *agdal*, el ganado no puede pastar en el Yagour durante aproximadamente los tres meses posteriores al 28 de marzo (fecha que corresponde localmente con el comienzo de la primavera). El principal objetivo es permitir la floración, la fecundación, el asentamiento de semillas jóvenes y la reconstitución de las reservas de especies vegetales durante el periodo más sensible de reproducción y reactivación del crecimiento, al mismo tiempo que garantizar un acceso relativamente igualitario a los recursos comunes, ya que todas las partes intervinientes poseen los mismos derechos sobre la gestión y la regulación del *pool* común (Bourbouze 2003).

Especialmente durante las últimas décadas, el Yagour de Ikis, así como otras zonas gestionadas mediante el sistema *agdal* en Marruecos, ha sido objeto a un fuerte proceso de cambio que podríamos resumir como el aumento de la sedentarización con respecto a un modelo antiguo trashumante de mayor movilidad; la disminución del respeto por las reglas tradicionales de prohibición y uso de los recursos naturales, así como del sistema simbólico-ritual que las acompañaba; la creciente imposición de los habitantes más acomodados económicamente sobre los menos acomodados en lo relativo a los modos de utilización de los recursos comunes; la transformación de las praderas de alta montaña en campos de cultivo; la degradación de las comunidades botánicas existente anteriormente y un descenso de las tasas de biodiversidad; y, en general, la erosión del antiguo sistema tradicional en su conjunto. Este proceso de cambio ha constituido la problemática de investigación central del estudio de Pablo Domínguez durante los últimos 11 años, y es en torno a ella a la que se estructura la principal hipótesis que deseamos demostrar en esta publicación: la necesidad de un análisis plenamente global que aproveche todo el potencial de diferentes disciplinas científicas y enfoques antropológicos separándolos (multidisciplinariedad), integrándonos (interdisciplinariedad) o transcendiendo sus fronteras para captar la visión del conjunto (transdisciplinariedad), para encuadrar todos estos en un mismo proceso analítico que permita comprender con la mayor precisión posible, toda la complejidad de las relaciones entre seres humanos y medioambiente. Dicho análisis deviene cada vez más apremiante en el contexto

actual en el que con excesiva frecuencia, la multidisciplinariedad, la interdisciplinariedad o la transdisciplinariedad se presentan más como un marco general de referencia que como un enfoque práctico que verdaderamente se aplique de manera sistemática.

Los Aït Ikis, un grupo humano que apenas había sido estudiado hasta la fecha, olvidado por el Estado marroquí, pero muy rico desde el punto de vista de la diversidad de su antigua tradición sociocultural y ecológica, así como la vivacidad de los cambios que está experimentando su territorio y el *agdal*, ha supuesto en su conjunto un objeto de investigación realmente útil para el estudio de la problemática de investigación que aquí nos ocupa, así como plenamente pertinente para la demostración de nuestra principal hipótesis de investigación. A saber, que los distintos enfoques han observado la realidad desde puntos de vista diversos y portadores de elementos igualmente constructivos para la resolución de nuestra pregunta científica, y que sin embargo necesitan ser interconectados más estrechamente al constatar la aún insuficiente complementación entre unos y otros. Dentro de este marco lógico, los métodos que Pablo Domínguez ha venido aplicando durante sus investigaciones de campo en colaboración con científicos de distintas disciplinas así como de antropologías ecológicas de distinta índole, han incluido observación participante, entrevistas abiertas, entrevistas semidirectivas, grupos focales, encuestas sistemáticas y cuantitativas, recopilación de datos ecológicos, lectura del paisaje y sistemas de información geográfica (SIG). La combinación de diferentes conceptos analíticos inspirados en la hibridación e integración de los diferentes enfoques antropológicos expuestos anteriormente y la combinación de distintos métodos disciplinarios, ha permitido comprender efectivamente y en mayor profundidad, el presente y la historia del modo de vida de esta población y la relación íntima que mantiene con su medioambiente inmediato desde un punto de vista global e integrado.

A modo de ejemplo práctico, y con el único fin de permitirnos visualizar más adecuadamente la importancia de tener en cuenta todos estos niveles de análisis para determinar cómo podríamos validar nuestra presente propuesta teórica, podemos recurrir a este estudio que hemos realizado en el Alto Atlas marroquí. Así pues, para analizar los índices de biodiversidad vegetal en el seno de una zona de pastoreo gestionada por la comunidad de los Aït Ikis (el Yagour de Ikis), fue indispensable retomar una monodisciplinariedad “relativa”, recurriendo a la Bioecología y la Botánica en este caso, que nos permitió estudiar la identidad y la presencia de las diferentes especies vegetales presentes. Al tiempo que se llevaba a cabo

este estudio con colegas ecólogos y botánicos, nos vimos obligados a poner en marcha otros análisis monodisciplinares –por ejemplo de tipo económico o simbólico– que permitieron, a su vez, comprender mejor la razón de ser de esta biodiversidad, dando lugar a un estudio multidisciplinar. Sin embargo, este análisis multidisciplinar nos condujo a la interdisciplinariedad por el hecho de utilizar simultáneamente distintos enfoques disciplinares siempre capaces de sugerir interacciones entre las diferentes partes del sistema y ayudarnos a entenderlas mejor. Así pues, y respondiendo a las propiedades emergentes que pudimos percibir en dicho cruzamiento de disciplinas, estudiamos la forma en la que la economía agropastoral hacía uso de sus pastos determinando de hecho su índice de biodiversidad, o cómo la manera cultural de concebir el ecosistema y el territorio condicionaba a su vez los modos de producción económica, los cuales también influirían sobre la estructura ecológica de los pastos y cómo la transformación de éstos acabaría influyendo de vuelta, la percepción del medio y la reformulación de la economía a través de un proceso de continuas retro-alimentaciones entre funciones y estructuras de más de un siglo (Domínguez 2010). Finalmente, una vez tenidas en cuenta las diferentes partes del agrosistema, sus interacciones y la forma en la que todas ellas se estructuraban en torno al sistema global, concluimos que habíamos podido acercarnos un poco más de ese enfoque ideal, nirvana ecoantropológico, que venimos reclamando como horizonte de desarrollo científico a lo largo del presente texto y que concebimos como inalcanzable pero referente final transdisciplinar y holístico.

5.2. Sierra Morena extremeña

Se trató de un estudio de caso centrado en un área conformada por las localidades de Pallares, Santa María de Navas y Puebla del Maestre, en la provincia de Badajoz. La indagación de Rufino Acosta tuvo como base fundamental el método etnográfico, y se llevó así a cabo la inmersión del investigador en el objeto de estudio, elaborando información primaria y captando la perspectiva de los actores sociales sobre los procesos que tienen lugar y de los que son protagonistas, fundamentalmente a través de la observación participante y la entrevista abierta semidirectiva. La investigación tuvo una dimensión diacrónica, al caracterizarse el modelo de dehesa en los años cincuenta y noventa del pasado siglo, para analizar los procesos que han operado en ella, su naturaleza y consecuencias. Más específicamente, se trataba de analizar el proceso de transformación de las formas campesinas de apropiación de la naturaleza con el pleno despliegue de la economía capitalista en el campo.

La zona de estudio se ubica en la Sierra Morena extremeña, tratándose de una montaña media, de relieves por lo general alomados, sobre suelos ácidos, de escaso desarrollo, pobres en materia orgánica y con escasa capacidad de retención de agua. El clima es mediterráneo continental, con veranos calurosos y muy secos e invierno suaves pero con un largo periodo de heladas que suponen un parón vegetativo. Las fuertes constricciones edafoclimáticas impiden una producción de biomasa constante y significativa, siendo la estacionalidad un elemento muy relevante.

Las dehesas las conforman abrumadoramente formaciones de encinas, salvo en la parte sur, próxima a Santa María de Navas, de mayor pendiente y lindera con la provincia de Sevilla, donde hay formaciones mixtas de encinas y alcornoques y, en menor medida, quejigos. Tras la dehesa, el olivar es el uso productivo de mayor representación territorial, siendo más inusuales las tierras calmas, situadas sobre todo en los alrededores de los pueblos.
Salvo en el caso de puebla del Maestre, donde es predominante la pequeña y mediana propiedad, en el resto la mayor parte de la superficie está ocupada por fincas mayores de 100 has. El latifundismo, como estructura de la propiedad, pero sobre todo como sistema de poder, ha sido un fenómeno determinante en la zona.

La población es de 489 habitantes en Pallares, 251 en Santa María y 938 en Puebla del Maestre. A diferencia de lo que ocurría en los años cincuenta, en que existía una significativa población en disperso en el campo, actualmente los habitantes residen en su abrumadora mayoría en los núcleos urbanos, siendo muy elevados las tasas de paro**.**

Las conclusiones fundamentales de la investigación nos hace ver cómo en el modelo tradicional el conocimiento y la praxis de las comunidades locales afrontaban las limitaciones edafoclimàticas del medio conformando, a través del ahuecado del bosque mediterráneo, un sistema de uso múltiple del territorio mediante al articulación de diversos subsistemas, agrícola, forestal y ganadero, que salve la estacionalidad en la producción de biomasa, ofrezcan servicios mutuos entre los elementos de la estructura garantizando la estabilidad del sistema y brinde cantidades discretas pero constantes de energía y materiales. Ahora bien, salvo las zonas de pequeña propiedad referidas, la base de este conjunto ecológicamente razonable era un sistema de dominación social, el latifundismo, mediante el cual los grandes propietarios obtenían significativas ganancias comerciales sin apenas inversión debido a las duras condiciones de vida los trabajadores y a su bajísima remuneración.

El paso a la dehesa modernizada ha supuesto pérdida de autonomía energética y productiva de las fincas, degradación de los recursos productivos de las fincas, simplificación y/o abandono de usos, deterioro de la arboleda, especialización casi exclusiva de la zona en la ganadería, desarticulación de los subsistemas y de los servicios mutuos, pérdida de los manejos y conocimientos tradicionales y fuerte dependencia de insumos externos. El sistema se ha hecho menos complejo, aunque tienen lugar procesos contradictorios de diversa índole, por ejemplo, fosilización de la arboleda por un lado, sobre todo en las zonas llanas, y por el contrario avance del matorral y/o el bosque en ciertas áreas más montañosas. Desde el punto de vista social, los grandes propietarios han perdido poder, tanto social como económico, y los trabajadores disfrutan de mejores condiciones de vida, pero fundamentalmente gracias a los subsidios públicos, de los que también se benefician los propietarios a través de las ayudas de la PAC.

A diferencia del caso de estudio del Alto Atlas, aquí la investigación no la realiza un equipo pluridisciplinar, sino que se trata de la investigación llevada a cabo en solitario por un antropólogo. La interdisciplinariedad nos sitúan en nuestro caso ante el problema de la necesidad de entender la dimensión biótica y abiótica del ecosistema, junto a la que opera la dimensión antrópica, pero solo hasta cierto nivel de pertinencia. Nuestro posicionamiento fue el de trabajar a partir del principio de ignorancia mínima, de conocer solo hasta donde necesitamos para poder entender y explicar lo que sucede, adquirir una formación en un cierto lenguaje común o los rudimentos de las ciencias de la Tierra y llevar a cabo un diálogo con expertos en otras disciplinas, en nuestro caso fundamentalmente con ingenieros agrónomos y biólogos.

Un primer problema se plantea a la hora de entender los diferentes componentes de los ecosistemas. La primera presuposición es “dar por sabido” el funcionamiento del medio biótico y abiótico a partir de lo conocido a través de otras disciplinas. En puridad, para conocer el funcionamiento de las relaciones entre humanos y entorno en un agroecosistema, tendríamos que conocer cómo es ese agroecosistema preciso, el medio biótico en que los humanos llevan a cabo su actividad, cuál es su funcionamiento y, aun más, cuál ha sido su funcionamiento previo, su historia ecológica, porque en la creación del mismo, en su dinámica, se ha conformado no solo el sistema biótico y abiótico, sino también la propia cultura, que es parte del mismo. De nuestro agroecosistema conocemos las dimensiones biogeográficas a través de la obra de otros autores, científicos naturales o sociales.

Disponemos de información de tipo general sobre suelos, clima, usos, vegetación, pero a escala mayor que la de las comunidades. Inferimos similitudes entre nuestra retícula y lo que se predica de espacios mayores. Volvemos a dar por supuesto que el agroecosistema es aproximadamente así pero no podemos asegurarlo a ciencia cierta.

Asuntos habrá por supuesto que merezcan mayor profundización, o nuevas investigaciones, pero habrían de ser objeto de una pesquisa posterior, sería por así decirlo una conclusión de nuestro proyecto de investigación determinar la conveniencia de un estudio que nos esclarezca algo que necesitamos saber para poder hipotetizar la naturaleza de un proceso. En este sentido se nos plantearon algunas incógnitas, nuevos temas de indagación, de los que haremos referencia solo a algunos, como por ejemplo los criterios intergeneracionales de selección genética de las encinas, con lo cual tendríamos que encargar a biólogos parte de dicha indagación, determinando a través de análisis genéticos. Conocer las razones de la creciente mortalidad de árboles se revela un asunto importante en el mundo de la dehesa, y que interesa a los antropólogos, entre otras cosas, para valorar el papel de los humanos en ese proceso, y las respuestas al mismo, pero es algo que habrán de determinar otros científicos.
Similares problemas se nos plantean a la hora de valorar las consecuencias del aclarado del bosque mediterráneo para su transformación en dehesa. Podemos afirmar que se produce una simplificación en la estructura y quizás una pérdida de biodiversidad (ya no hay especies asociadas al mundo de los cultivos). En esa línea, algunos estudios en curso en Extremadura por parte de biólogos sugieren esa disminución de biodiversidad por abandono de usos culturales. Por otra parte, en ciertas zonas no nos es posible ponderar las consecuencias ecológicas del proceso, ya que con la matorralización se puede dar una mayor madurez del ecosistema, como ecosistema maduro. Nuestra investigación somete a escrutinio empírico los supuestos de la ciencia social en nuestra propia unidad de observación, pero tenemos que recurrir a los resultados empíricos de investigaciones de ciencias experimentales en otras unidades de observación distintas a la nuestra dando por supuesto que sucederá algo parecido en cuanto a las dinámicas ecológicas.

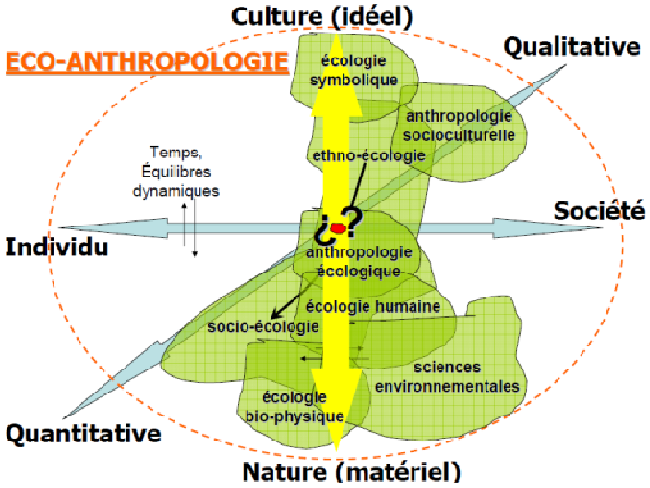
Igualmente, si queremos establecer un juicio o evaluación ambiental del proceso y de la sostenibilidad del sistema tenemos que encargar una evaluación al respecto a quienes estén avezados en ello, y a su vez optando por una determinado enfoque y metodología (MESMIS por ejemplo) o hacerlo por aproximación, valorando lo que ha sucedido en otros lugares que reputamos de características similares que se han estudiado.

En cualquier caso, la colaboración o la delegación se imponen. Como en cualquier disciplina, el diálogo interdisciplinar, la documentación, en definitiva, el conocimiento del objeto al mayor nivel posible es deseable, como manera de salvar limitaciones prácticas y de formación que siempre estarán presentes pero que no puede impedir el desarrollo de la disciplina y la labor de sus practicantes.

6. Discusión

Como ya hemos señalado a lo largo de este texto, podríamos resumir la historia de los análisis antropológicos de la relaciones entre los seres humanos y el medioambiente a través de la historia de un antagonismo implícito y constante entre paradigmas más bien naturalistas (caracterizados por un materialismo y un cuantitativismo dominantes, así como una visión de las sociedades consistente en la suma de estrategias individuales) y paradigmas de corte más humanista (caracterizados por un simbolismo y un cualitativismo preponderantes, así como una visión de las sociedades como entidades en sí mismas). De esta forma, los enfoques que tratan de proponer un estudio general y multidireccional de las relaciones entre los seres humanos y el medioambiente resultan por lo general incompletos e imperfectos, y la Antropología no supone una excepción en este sentido. Ninguno de nuestros estudios en antropología ecológica llegan a aplicar un enfoque plenamente híbrido y transdisciplinar por las imposibilidades de fuerza mayor expuestas ya en la introducción, y sin embargo nos ha parecido tremendamente útil proponernos como objetivo desarrollar nuestra investigación hacia un mismo proceso analítico capaz de captar toda la amplitud conceptual de estas tres dimensiones (Figura 1).

Figura 1



En este contexto, desearíamos denominar “ecoantropología” a este enfoque que consideramos el preludio de un análisis global, progresivamente holístico y capaz de proponer una visión de conjunto cada vez más precisa. Con motivo de la unión que la denominación “eco-antropología” propone entre las dos posturas diferenciadas que implican el debate de forma más fundamental – Ecología y Antropología –, este término se nos antoja, de cara al futuro, el más apto para definir a nivel etimológico esta ambición intelectual. Así, la palabra antropología se referiría, en este contexto, a una ciencia general de lo humano en todas sus dimensiones (física, social, histórica o cultural) y trascendería así la sociología y otras ciencias humanas. La Ecología, por su parte, se presentaría como ciencia general de la tierra en todas sus facetas; las físicas, las biológicas e incluso aquellas que incluyan en cierta medida la actividad humana. Se trata, en definitiva, de refundar una nueva manera de concebir las relaciones humanos-medioambiente a través de una nueva denominación también, que pretende reflejar el equilibrio entre los dos paradigmas principales que aquí colocamos en el centro del conflicto –a saber, el *great divide* entre las ciencias naturales y las ciencias humanas– y que, a nuestro modo de ver, posee el mayor valor heurístico para la pregunta de investigación propuesta en este texto. Hablamos, en último término, de un enfoque que pretendería observar la realidad desde diversos prismas concretos y, al mismo tiempo, desde una visión de conjunto basada en la plena comprensión de las relaciones entre diferentes enfoques tanto antropológicos como disciplinares.

De hecho, en la mayor parte de nuestros trabajos, así como del resto de colegas antropólogos, solemos continuar organizando nuestro pensamiento conforme a una serie de tendencias intelectuales, incluso viéndonos obligados a alinearnos con grupos académicos de convergencia y de poder situados en un cierto punto particular del espacio tridimensional aquí descrito, creando con ello fronteras artificiales que generan una oposición parcial entre nosotros. Por consiguiente, las tentativas de desarrollo de análisis que despliegan una metodología verdaderamente comprometida con la transdisciplinariedad a la vez que respetando todos los enfoques fundamentados en horizontes diversos –incluso académicamente o políticamente opuestos en ocasiones– suelen terminar más en una declaración de intenciones que en una práctica cotidiana real. En consecuencia, tal y como pretendemos demostrar en este texto mediante el sesgo de nuestra revisión bibliográfica y nuestros respectivos estudios de campo (Acosta 2002 y 2007; Domínguez 2010), creemos que sería especialmente útil orientar nuestras investigaciones cada vez más hacia un enfoque crecientemente híbrido y transfronterizo de esta naturaleza.

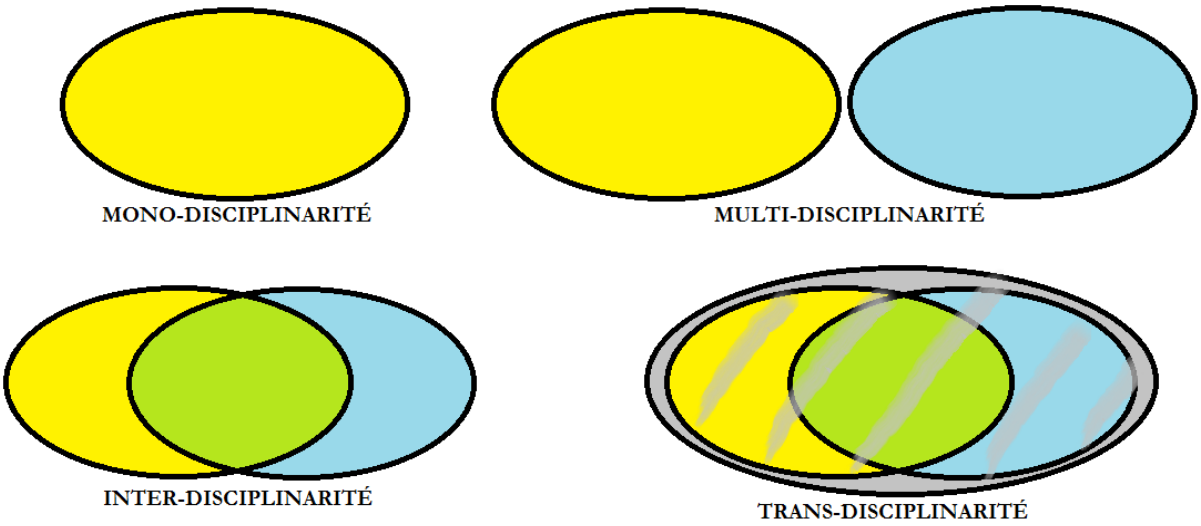
Desde nuestro punto de vista, nosotros, el conjunto de investigadores interesados en el análisis de las relaciones entre los seres humanos y el medioambiente, deberíamos reconocer abiertamente la existencia de esta división implícita de los paradigmas, tal vez parcialmente invisibilizada en formulaciones implícitas o diplomáticas, pero división tácita que vertebra realmente el desarrollo cotidiano de nuestra subdisciplina y que nos separan más de lo que acostumbramos a pensar o reconocer, impidiendo con ello un mayor diálogo entre las diferentes posiciones coexistentes. De esta forma, proponemos evitar caer en los excesos de una u otra posición atrincherada. Tal y como lo expresa sabiamente Latour (2004: 12), el problema persiste: "Si concedemos demasiada importancia a los hechos, el ser humano en su totalidad bascula en la objetividad, se convierte en algo contable y calculable, en un balance energético, en una especie más. Si, por contra, concedemos una relevancia excesiva a los valores, toda la naturaleza bascula en el mito incierto, en la poesía, el romanticismo, y todo deviene alma y espíritu".

7. Conclusiones: apuntes para una investigación global

Tras recopilar el conjunto de las cuestiones analizadas en este documento, querríamos concluir diciendo que las divisiones entre disciplinas y entre los diferentes enfoques antropológicos que estudian las relaciones entre el ser humano y el medioambiente establecen una tendencia de fuerte arraigo que se perpetúa pese a los reiterados intentos de superarla. Así pues, desde nuestro propio punto de vista, en lugar de investigar dichas relaciones en el marco de un enfoque monodisciplinar reduccionista o una suerte de transdisciplinariedad supradisciplinar que pretenda borrar toda frontera conceptual o metodológica (Balsiger 2004) –lo cual constituiría más bien una quimera, pues terminaría por ser parcial como todas las tentativas transdisciplinares anteriores al aceptar un único punto de vista– resultaría más útil reconocer con plena consciencia las divisiones existentes como herramientas metodológicas y servirse parcialmente de ellas para resolver problemáticas específicas. Esto permitiría posteriormente buscar desde la *mirada distante* esa perspectiva total que la combinación de los enfoques multidisciplinar, interdisciplinar y transdisciplinar o si se quiere multiantropológicos, interantropológicos y transantropológicos, haría posible (Figura 2). Por tanto, la transdisciplinariedad ecoantropológica propuesta en este documento consistiría en nuestra opinión en la difícil tarea de hallar una visión que se ocupase de combinar diferentes enfoques tanto parcelarios como útiles para responder preguntas concretas y parciales (por cuando partes integrantes de una pregunta mayor), complementarias e interconectadas entre

sí, interesándose al tiempo por el conjunto de todos estos mediante una transgresión de fronteras tolerante y considerada con *las otras* disciplinas o enfoques, es decir, con la alteridad.

Figura 2



Como se ha podido ver, no es el propósito del presente texto establecer, y muchos menos articular, los elementos que se consideren necesarios para una investigación modelo en Antropología ecológica, para, por decirlo así, una investigación total, la síntesis entre disciplina científicas y, dentro de la Antropología, entre las diversas corrientes desde las que se aborda esta problemática de las relaciones foco de esta investigación. Tampoco pretendemos la fusión entre las diferentes polaridades que, propuestas como herramientas hermenéuticas, se han reificado y han transido la disciplina, y que muy prevalentemente son las que dan sentido a la conformación de las referidas corrientes. Asumimos que tal planteamiento lleva implícitas abdicaciones diversas, debidas tanto a la magnitud del empeño, que a todas luces nos desborda, como a la propia naturaleza del asunto, que permanecerá irresoluble *sine die*, pues supone precisamente una fusión de los opuestos que solo en planteamientos teleológicos, idealistas extremos podrá resolverse en un tiempo fuera del tiempo quizás. La complejidad de la realidad, y la complejización de los mecanismos para abordarla, hacen de suyo difícil el empeño. Detrás de todo ello aparece además la cuestión de la diversidad del pensamiento y la acción humana, las varias formas de ver e interpretar el mundo que, lejos de verse como un impedimento para llegar a la verdad, es precisamente una herramienta para alcanzar un conocimiento más certero. En todo planteamiento hay un *quantum* de verdad, todo enfoque adolece de la melancolía de no ser a su vez su contrario, por

lo que seguimos manejándonos en las idas y venidas entre acción y estructura, racionalidad e irracionalidad, materialismo e idealismo, individualismo y colectivismo, cuantitativismo y cualitativismo…, como maneras de aproximarnos a la realidad.

BLBIOGRAFÍA

Acosta, R. (2007) *Dehesas de la sobremodernidad. La Cadencia y el vértigo.* Badajoz: Diputación Provincial.

- (2002) *Los entramados de la diversidad. Antropología social de la dehesa.* Badajoz: Diputación Provincial.

Alexander, J.C. (1992) Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial. Barcelona: Gedisa.

Atrans S. (2002) "Folkecology, cultural epidemiology and the spirit of Commons", Current Anthropology, 43 (3): 421-450.

Balsiger P., (2004) "Supradisciplinarity research: history, objectives and rationale", Futures, 36 (4): 407-421.

Bateson, G. (1972) "Effects of conscious purpose on human adaptation". En Bateson, G. Steps to an Ecology of Mind. New York: Ballatine Books.

Bellaoui A. (1996) "Tourisme et développement local dans le Haut-Atlas marocain: questions et réponses, Revue de Géographie Alpine, 84 (4) : 15-23.

Berkes F., colding J. y folke C. (2000) "Rediscovery of traditional ecological knowledge as adaptive management", Ecological Applications 10 (5): 1251-62.

Berkes F., Colding J. y Folke C. 2003 Navigating social-ecological systems: building resilience for complexity and change. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourbouze A. (2003) Agro-pastoralisme au Maghreb, Cours de DAA spécialité SES mention Développement Agricole de l'INAPG.

Bourdieu, P. (1991) El sentido práctico. Madrid: Taurus.

Brossius J. P. (1999) "Green Dots, Pink Hearts: Displacing Politics from the Malaysian Rain Forest", American Anthropologist 101 (1): 36-57.

Carneiro R. L. (1986) "Slash-and-Burn Agriculture: A close look at its implication for settlement paterns". En Anthony F. y Wallace C. Selected papers of the fifth international congress of anthropologidal and etnhnological sciences: Men and Cultures. Philadelphia: University of Pennsylvani.

Colchester M. (1981) "Ecological Modeling and Indigenous Systems of Resource Use: Some Examples from the Amazon of South Venezuela", *Anthropologica*, 55: 51-72.

Colding J. y Folke C. (1997) Conservation Ecology: The relations among threatened species, their protection and taboos. Stokholm: The Resilience Alliance.

Descola Ph. (1986) La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar. Paris: MSH.

- (1992) "El determinismo raquítico", Etnoecológica, 1 (1): 75-85.

- (2005) Par-delà nature et culture. Paris, Paris: Gallimard.

Descola, Ph y Palsson G. (1996) Nature and society: anthropological perspectives. London: Routledge,

Dominguez P. (2010) Approche multidisciplinaire d'un système traditionnel de gestion des ressources naturelles communautaires: L'agdal pastoral du Yagour (Haut Atlas marocain). Thèse de Doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales / Universitat Autònoma de Barcelona, Paris/Bellaterra.

Dove M. R. y Carpenter C. 2008 - Environmental Anthropology. A historical reader. Ed. Blackwell, Singapore, 480 p.

Fowler C. (1979) "Etnoecologia". En Hardesty D. Antropología Ecológica. Barcelona: Bellaterra.

Frake C. (1962) "Cultural Ecology and Ethnography", American Anthropologist, 64 : 53-59.

Godoy R., Kirby K. y Wilkie D. (2001) "Tenure security, private time preference, and use of natural resources among lowland Bolivian Amerindians", Ecological Economics, 38: 105–118.

Guha R. y Gadgil M. 1993 "Los habitats en la historia de la humanidad", Ayer, 11: 49-110.

Harris, M. (1987) El materialismo cultural. Madrid: Alianza.

Guzmán, G. Sevilla, E. Y González De Molina, M. (2000). Introducción a la agroecología. Madrid: Mundiprensa.

Ingold T. (1993) "Globes and Spheres: The topology of environmentalism". En Milton, K. Environmentalism: The view from Anthropology. London: Routledge.

Ingold, T. y Palsson G. (eds) 2013 Biosocial Becomings. Cambridge: Cambridge University Press.

Godelier, M. (1984) L'idéel et le materiel. Paris: Fayard.

Latour, B. (2004) Politics of nature, Cambridge: Harvard University Press.

Mahdi, M. y Dominguez, P. (2009) "Regard anthropologique sur transhumance et modernité au Maroc", AGER, 8: 45-73.

Li, T. (2000) "Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and the Tribal Slot", Comparative Studies in Society and History 42 (1): 149-179.

Morán, E. (2008) Human Adaptability: An Introduction to Ecological Anthropology. Boulder: Westview Press.

Netting, R. (1990) “Links and boundaries: Reconsidering the Alpine Village as Ecosystem” En Morán, E. The ecosystem approach in Anthropology. Ann Arbour: University of Michigan Press.

Rappaport, R. (1968) Pigs for the ancestors: ritual in the ecology of a New Guinea People. New Haven: Yale University Press.

Rappaport R. 1999, Ritual and Religion in the Making of Humanity. Cambridge: Cambridge University Press.

Reyes-García, V. Vadez, V., Tanner, S., McDade, T., Huanca, T. y Leonard, W. (2006) “Evaluating indices of traditional ecological knowledge: A methodological contribution”, Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine, 2 : 21.

Reyes-García, V., Aceituno-Mata, L., Calvet-Mir, L., Garnatje, T., Gómez-Baggethun, E., Lastra, J. J., Ontillera, R., Parada, M., Rigat, M., Vallès, J., Vila, S. y Pardo-de-Santayana, M. (2014) “Resilience of Traditional Knowledge Systems: The case of Agricultural Knowledge in Home Gardens of the Iberian Peninsula”, Global Environmental Change, 24: 223-231.

Sahlins, M. (1988) Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica. Barcelona: Gedisa.

Semple, E., (1911) Influence of the Geographical Environment. New York: Holt.

Steward J. H. 1955 [1973] The theory of culture change. The methodology of multilinear evolution. Urbana: University of Illinois Press.

Toledo, V. (1992) “What is Ethnoecology”, Etnoecológica, 1 (1): 5-21.

Vayda, A. y Rappaport, R. (1968) “Ecology, Cultural and Noncultural”. En Clifton J. Introduction to Cultural Anthropology. Boston: Houghton Mifflin.

Vayda, A. (1979) Environment and cultural behavior: ecological studies in cultural anthropology. Austin: University of Texas Press..

Vickers, W. (1989) Los Siona-Secoya y su adaptación al ambiente amazónico. Quito: Abya Yala.

Viveiros de Castro, E. (2009) Métaphysiques cannibales. Paris: PUF.

White, L. (1959) The evolution of Culture. New York: MacGraw-Hill.

Zamora, E. (2014) “El desarrollo territorial desde la perspectiva de la teoría de los sistemas complejos y la no-linealidad. A la búsqueda de un nuevo paradigma”. En Diego, R. S., Quintana, C. y Couturier, P. Cambios y procesos emergentes en el desarrollo rural. México: UAM.

PARAÍSO, REALIDAD Y CONSERVACIONISMO: DIÁLOGOS ENTRE LA ANTROPOLOGÍA AMBIENTAL Y LA ETNOBOTÁNICA EN LA ISLA DE MALLORCA

Maria Cifre
mariacifre3@gmail.com
School of Anthropology & Conservation, University of Kent

Esperança Carrió
e.carrio296@gmail.com
Laboratori de Botànica, Facultat de Farmàcia, Universitat de Barcelona

"La vall que es troba ho és tota, un jardí…; però, com que no es fet per jardiners, té una frescor d'inesperat i un endreçat de pagesia, que el cor hi reposa, mirant-ho"

(Rosiñol, 1922: 187)

1. Introducción: un trabajo interdisciplinar

Algunos autores coinciden en que el interés científico por las islas comenzó con el estudio de la evolución de Darwin en las Islas Galápagos (Darwin, 1876/2008; MacArthur y Wilson, 1983; Rullán, 2002; Constantino, 2008). Desde entonces, las islas en general han sido objeto de una investigación en profundidad por otras razones, también por los antropólogos y etnobotánicos mediterráneos (Arnold-Apostolides, 1991; Amico and Sorce, 1997; Ballero et al., 2001; Della et al., 2006; Maxia et al., 2007; Leonti et al., 2009; Carbonell, 2010). En este artículo trataremos sobre plantas, personas y paisajes de la isla de Mallorca. El trabajo ha sido pensado desde la óptica de la antropología ambiental, que se ocupa de la relación entre las personas y su entorno, pero también incluye algunas pinceladas específicamente etnobotánicas. La antropología ambiental se ha desarrollado como disciplina académica entorno a diversos debates, de los que destacamos la superación de la dicotomía naturaleza-cultura en el estudio de las relaciones humano-ambientales (e.j. Geertz, 1963; Descola y Pálsson, 1996, Ingold, 1993). El término etnobotánica fue propuesto por Harshberger en 1896 y desde su definición ha tenido, por un lado, un gran desarrollo y una gran diversificación y, por otro, un conjunto de definiciones que, unas más amplias y otras más restrictivas, siempre han girado entorno de la utilización y el conocimiento popular de las plantas, tanto en las sociedades antiguamente llamadas primitivas, en las que la interdependencia personas-plantas era más fuerte, como en nuestra sociedad actual.

Una forma de expresión actual de la conjunción de la etnobotánica con la antropología ambiental in extenso, o sea, de las relaciones plantas-personas-paisajes, se recoge en la ley española que se ocupa del Patrimonio Natural y de la Biodiversidad (Ley 42/2007). El artículo 70 de la Sección IV sobre "El uso sostenible del patrimonio natural y la biodiversidad" afirma que "De acuerdo con las normas, resoluciones y principios del acuerdo sobre la diversidad biológica y de la organización mundial de la propiedad intelectual, las administraciones públicas promoverán la realización de inventarios de los conocimientos tradicionales pertinentes para la conservación y el uso sostenible de la biodiversidad y la geodiversidad, con especial énfasis en la etnobotánica" (González et al., 2010). Esta ley todavía carece de transposición en Mallorca y la mayor exposición de las cuestiones de diversidad biológica en la isla se reflejan en un proyecto de ley sobre la Conservación de la Biodiversidad (Projecte de Llei de Conservació de la Biodiversitat de les Illes Balears, 2002). Este último documento cita el objetivo de conseguir una gestión equilibrada de los recursos naturales en los que la integración de la variable ambiental a los diferentes sectores y la participación social son elementos clave.

Nosotras planteamos la hipótesis de que, teóricamente, se puede afirmar que el uso potencial de todas las plantas es el mismo en una región determinada (las plantas son las que son y sus posibilidades de uso serían potencialmente similares). Por tanto, lo que distingue el uso de la planta en cualquier lugar, incluso a pequeña escala, es la diferencia de la historia particular, las características sociales y las condiciones de vida de la zona (aparte de los aspectos florísticos, entre los cuales la presencia de plantas y la disponibilidad es la más evidente), es decir, el paisaje en sus diferentes expresiones (natural, artificial y social). Así pues, entendemos que las diferentes formas de comprender las relaciones humano-ambientales tienen incidencia sobre el uso y el conocimiento de las plantas.

En el caso que nos ocupa, las diferenciadas percepciones de las relaciones humano-entorno tienen claros referentes históricos. Por lo que se refiere a la parte natural, distinguidos botánicos de todo el mundo han visitado Mallorca por lo menos desde 1711 (Ibáñez et al., 2006; Payeras, 2006) y su flora y vegetación se han descrito en muchas publicaciones (Rosselló y Sáez, 2000, y las referencias que contiene); catálogos recientes refieren la lista completa de las especies de plantas conocidas hasta ahora de la isla (Pla et al., 1992; Bolòs et al., 2005). Aunque las notas etnobotánicas en los trabajos florísticos mencionados son escasas, dos de las floras clásicas mallorquinas disponen de información bibliográfica (y, en

algunos casos, datos de conocimiento popular) sobre las plantas útiles de Mallorca (Barceló, 1879-1881; Bonafè, 1977-1980). También hay una selección de 152 taxones de plantas medicinales Baleares de un farmacéutico catalán establecido en Mallorca (Palau, 1954, 6ª ed., 2005) y un dossier informativo de 150 plantas útiles de un jardín botánico local (Jardín Botánico de Sóller, 2001). Sin embargo, una visión general de los conocimientos etnobotánicos de Mallorca no se había tratado hasta en Carrió (2013), uno de los trabajos clave de esta publicación.

De todos los referentes históricos de carácter etnográfico, nos interesa particularmente el del archiduque Luís Salvador de Austria, conocido en la isla como s'Arxiduc (el Archiduque, de ahora en adelante lo referiremos así) el cual constituye un reflejo no sólo de la diversidad de perspectivas, sino de su coexistencia incluso a nivel individual, en su misma persona. El Archiduque, afincado en Mallorca desde 1867 y ligado a la isla hasta su muerte el 1915, no sólo impactó sobre la población local de Tramuntana con la compra de extensas tierras y *possessions*[1], sino que además escribió el primero y más extenso trabajo etnológico sobre las Baleares (Archiduque, 1891/2000). La repercusión de este detallado estudio no se limitó al ámbito regional, puesto que su lectura propició la visita a la isla de filósofos, historiadores, botánicos, músicos, poetas, escritores y pintores a lo largo de los siglos XIX y XX (Dossier, 2010). Así pues, para reforzar nuestra consideración del Archiduque como antecedente histórico de las relaciones humano-ambientales en el presente, nos servimos de literatura regional y de sus propios datos etnográficos contenidos en su obra. Paralelamente, describía el entorno natural adoptando los ideales románticos de amor a la naturaleza, la añoranza de los tiempos pasados y la idealización de los mundos exóticos (Canyellas, 1997:118). Por otro lado, el Archiduque entendía la naturaleza como un bien que debía conservarse, por lo que prohibió realizar cualquier tipo de explotación forestal en los bosques de sus propiedades (1997: 87). Finalmente, fue él también quien potenció el desarrollo de prácticas de subsistencia con la contratación de numerosa población local para el cultivo de oliva y la posterior fabricación de aceite (García-Faria et al., 2012:576). En una misma persona, pues, se puede ejemplificar la variedad de formas en las que se entienden y expresan las relaciones humano-ambientales; éstas no son mutuamente exclusivas, sino que coexisten en una misma realidad.

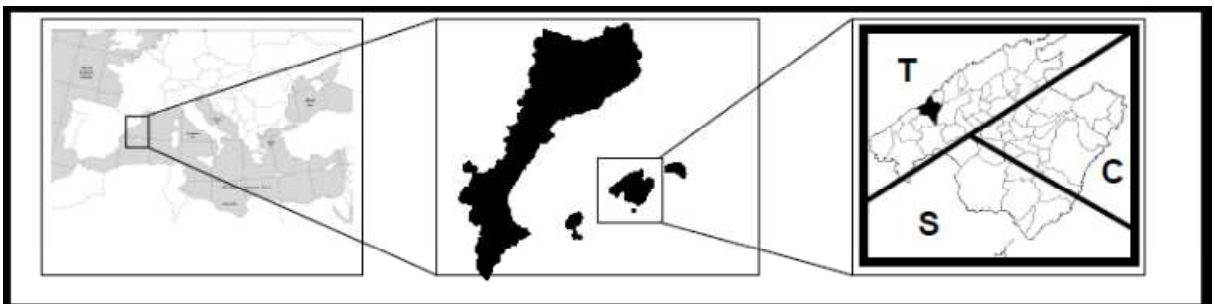
[1] El término *possessions* en Mallorca hace referencia a una propiedad rústica con casa y terrenos. La *possessió* tenía como función principal la unidad de producción, alrededor de la cual se desarrollaba todo el sistema de explotación agraria (Vilanova et al., 2001). En Menorca lo llaman *lloc*, en Cataluña, *mas* o *masia*, en el País Vasco, *caserío*, y en Andalucía, *cortijo.*

Este estudio es resultado de los puntos de encuentro entre dos trabajos de investigación enmarcados en las disciplinas académicas de la antropología ambiental y la etnobotánica. El primero, un estudio de caso realizado en el municipio de Valldemossa sobre la diversidad de percepciones de las relaciones humano-ambientales (Cifre, 2013). El segundo, un estudio etnobotánico sobre el conocimiento tradicional sobre las plantas en toda Mallorca (Carrió, 2013). Así pues, metodológicamente, estamos usando la propuesta teórica para las relaciones ambiente-persona en la descripción práctica de las relaciones plantas-personas: vamos desde el nivel ecosistémico (el lugar) al nivel elemental (las plantas). Resumiendo, proponemos un diálogo interdisciplinar entre antropología ambiental y etnobotánica para un mayor conocimiento de los caracteres sociales de la relación existente entre plantas, paisajes y personas.

2. Territorio de estudio

Nuestro estudio se enmarca en Mallorca, la mayor de las islas del archipiélago balear, situado al este de la península ibérica (figura 1). Tiene una extensión de 3.600 km2 y el clima predominante es típicamente mediterráneo (Riba et al., 1979). Rullán (2002) divide la isla en tres grandes regiones naturales (geobotánicas) útiles para contextualizar nuestro caso de estudio (ver también la figura 1): (T) la sierra de Tramuntana, al NW, de relieve escarpado, de ambiente húmedo-subhúmedo y bosques con predominio de encina (*Quercus ilex* L.) orientados al norte; (C) el centro y N/NE de la isla, con un relieve variado y menos abrupto que el anterior, con un tiempo seco y una cobertura de encinas y monte bajo; y (S) las llanuras del sur, con un clima semiárido, cubiertas por monte bajo, matorral y pinar (*Pinus halepensis* Mill.).

Figura 1.



La figura 1 refleja la situación de la isla de estudio en el Mar Mediterráneo y en el área lingüística catalana, y las tres regiones naturales propuestas por Rullán (2002). En la imagen de la isla aparece destacado el municipio de Valldemossa.

Según la clasificación de Llorens et al. (2007), basada en Bolòs (1996), en la isla se encuentran los siguientes paisajes vegetales: (1) comunidades forestales y fruticosas, (2) vegetación perenne y herbácea no ruderal, (3) comunidades de acantilados y rocas escarpadas, (4) marismas, (5) vegetación de playas y litoral rocoso, (6) comunidades en torrentes y lugares húmedos (vegetación hidrófila y acuática), (7) comunidades marinas y (8) vegetación herbácea y ruderal fruticosa, que incluye, por ejemplo, jardines, campos, huertos, bordes de caminos y, en general, las proximidades de la habitación humana, donde la interacción plantas-personas ha sido más estudiada.

A lo largo de la historia diferentes culturas han dejado su huella en la isla de Mallorca: los navegantes antiguos (los primeros pobladores registrados, alrededor de 7000 AC), talayóticos, cartagineses, romanos, bizantinos, musulmanes, catalanes y castellanos, todos ellos han contribuido en la cultura y civilización en Mallorca (Alzina et al., 1996; Xamena, 2005). De hecho, el paisaje cultural mallorquín es resultado de las diversas formas de aprovechamiento de la tierra característica de cada una de las culturas que se han ido sucediendo en el archipiélago balear. Ejemplo de ello son los elementos antropogénicos del paisaje, aún visibles hoy en día, que introdujeron tanto musulmanes – por ejemplo, las *marjades* o terrazas de piedra seca (Dameto, 1841) - como los cristiano-catalanes – por ejemplo, las plantaciones de uva y oliva (Jover y Soto, 2002).

Si bien la lengua de los mallorquines es la catalana, y las representaciones culturales que se conservan tienen esta base, con el paso del tiempo el multiculturalismo ha ido ganando velocidad. La entrada de nuevas personas debido al turismo ha dado mucho dinamismo a la sociedad mallorquina, aunque también ha supuesto una serie de consecuencias negativas que son de actualidad: la especulación del suelo, el impacto sobre el medio ambiente, los desequilibrios sociales, presiones externas a su propia cultura y lengua, el agotamiento de los recursos escasos y así sucesivamente; cuestiones que afectan al bienestar de Mallorca, tanto en el presente como en el futuro (Govern de les Illes Balears, 2009; INE, 2010; IBESTAT, 2010).

En cuanto al contexto socioeconómico, alrededor de 870.000 habitantes viven en Mallorca, de los cuales 470.000 son nativos del archipiélago y 380.000 nacieron fuera, ya sea en otras regiones de España (185 000) o en el extranjero (190.000), entre los que destaca la población alemana, con 28.000 inmigrantes registrados (datos de IBESTAT, 2010). Desde los años

sesenta, Mallorca tiene el turismo como su principal economía, habiendo dejado de lado los sectores primarios de la agricultura y la ganadería, éstos ahora un mero testimonio de lo que habían sido las principales actividades a lo largo de su historia. El sector primario ha pasado por varias etapas pero hoy en día produce principalmente cultivos de forraje, cereales, verduras, tubérculos y frutos secos (especialmente almendras), y están en crecimiento el cultivo de aceitunas y uvas (datos del Govern de les Illes Balears, 2009). En la actualidad, el porcentaje de personas que participan activamente en este sector (datos de IBESTAT, 2010 y INE, 2010) es 1,24 %. Una parte relevante de los campesinos mallorquines son jubilados que siguen cultivando alguna extensión de tierra no muy lejos del lugar donde viven; estas personas constituyen la fuente más importante de informantes para los estudios etnobotánicos en general, y especialmente de una importancia marcada en el trabajo de Carrió (2013).

3. Metodología

Para el desarrollo de este artículo nos hemos basado en los resultados de dos trabajos de investigación con diferentes objetivos y desigual magnitud, tratados desde disciplinas metodológicamente semejantes. Por un lado, la tesina de máster llevada a cabo en el municipio de Valldemossa (sierra de Tramuntana) para la School of Anthropology and Conservation de la University of Kent (Canterbury) (Cifre, 2013). Por otro lado, la tesis doctoral dedicada a lavetnobotánica de toda la isla y desarrollada desde el grupo de investigación EtnobotCat del Laboratorio de Botánica de la Facultad de Farmacia de la Universitat de Barcelona (Barcelona) (Carrió, 2013).

La investigación desarrollada en Tramuntana se basó en un período de trabajo de campo de dos meses en la localidad de Valldemossa. Las principales fuentes de información fueron las narrativas de los informantes y las fuentes secundarias (ej. Blázquez, 1998; Gayoso, 2012; Salvà, 1998; Trias, 2008) (figura 2). Las técnicas de investigación que se desarrollaron fueron la observación participante, 41 entrevistas semi-estructuradas a 49 informantes, dos historias de vida y la búsqueda de archivo. Los datos etnográficos y la literatura relevante fueron analizados cualitativamente.

En el estudio etnobotánico, se realizaron más de 190 entrevistas etnobotánicas semiestructuradas a 235 informantes de los 53 municipios de Baleares. La información sobre plantas útiles que se extrajo de cada entrevista se organizó en la base de datos que actualmente usa el grupo de investigación EtnobotCat. Además, se recolectó material vegetal

para elaborar un herbario (figura 2), el cual se depositó en el herbario BCN del centro de documentación de biodiversidad vegetal de la Universitat de Barcelona. También se recolectaron materiales secados, elaborados (como licores y envinagrados) y se realizaron fotografías en los casos que la recolección del espécimen vegetal no fuera posible (por ejemplo, en caso de especies protegidas). La identificación y clasificación de los vegetales se hizo con la ayuda de los informantes, de algunas claves de determinación de flora balear y catalana (Gil i Llorens, 1999; Bolòs et al., 2005; Gómez, 2001), y de expertos en reconocimiento de plantas según su hábitat y género nomenclatural.

Figura 2



Dos momentos del trabajo de campo, a la izquierda con uno de los informantes en Valldemossa (Francisco), y a la derecha, una mesa de entrevista con las plantas y preparados, la grabadora y el bloc de notas para el estudio etnobotánico. Autores de las fotos: T. Sabater y E. Carrió, respectivamente.

En ambos estudios, la selección de informantes se hizo a partir de muestreo no-probabilístico. Más específicamente, se combinaron muestreo en bola de nieve (snowball sampling, Goodman, 1961) –a partir de las recomendaciones de los informantes ya entrevistados-, con muestreo deliberado (purposive sampling, Tongco, 2007) cuando fue posible identificar personas con maestría en dominios culturales relevantes para cada investigación. En el estudio antropológico de Valldemossa, se siguió el criterio de incluir las figuras que representaran cada una de las facetas de la realidad local de interés para los objetivos de estudio (como por ejemplo recolectoras de aceitunas en el pasado, propietarios de fincas y de territorio, técnicos de conservación, agricultores, personas extranjeras afincadas en la localidad, etc.). En el estudio etnobotánico, los informantes tenían que haber residido más de veinte años en cualquier pueblo de Mallorca, y se buscaron personas que dieran uso a las plantas, o que tuvieran conocimiento de ellas por medio de fuentes populares (familiares, mayoritariamente) o por su propia experiencia, en su mayoría gente de campo. Los datos sobre el uso de las plantas se clasificaron en grandes categorías de uso: medicinales, alimentarias y otros (artesanales, cosméticos, saber popular, literatura oral, etc.). El resultado final se basa en un catálogo etnoflorístico que contiene 517 taxones útiles en las distintas categorías y en unas 600 citaciones etnográficas no referidas directamente a las plantas, sino al su contexto de uso.

4. El lenguaje del paisaje: el reconocimiento de los patrones discursivos

Las personas cambian sus necesidades según el entorno que habitan y modifican el paisaje de diferentes maneras, y también al contrario, el paisaje cambia a las personas, son modeladas por la naturaleza del lugar. Ésta es una relación dinámica, íntima y constante. Cómo percibimos el entorno y cómo describimos los paisajes culturales es inseparable de la forma en que pensamos sobre nosotros mismos. Recordando el territorio, describiéndolo e interpretándolo, recreamos un espacio vivido y nuestra relación con él.

Las narrativas descriptivas sobre los lugares son una poderosa herramienta para entender la riqueza y la complejidad de las relaciones humano-ambientales. En las narraciones, las diferentes selecciones de elementos – animales, plantas, parajes, construcciones – y sus significaciones, expresan la conjunción de memorias, experiencias y valores sociales, a la vez que reflejan las estructuras sociales y relaciones de poder que influyen en la legitimación de prácticas y usos del medio (Quintero et al., 2008:68).

En base a las narrativas analizadas en Tramuntana (Cifre, 2013), de sus puntos de encuentro y contraste, y de la consideración de los diversos referentes históricos locales y sus semejanzas con las narrativas de los informantes, se identificaron tres patrones discursivos acerca de la relación entre las personas y el entorno. Sin embargo, la relación entre patrones narrativos es compleja. Los discursos no son asimilables en exclusiva a determinados grupos de actores sociales ni a individuos, sino que se entremezclan, reforzándose o entrando en conflicto, influenciados por las circunstancias específicas de cada situación, de cada persona y de sus particulares intereses. Aún así, distinguir los patrones discursivos facilita el entendimiento de las relaciones humano-ambientales, de su dinamismo y sus dimensiones sociopolíticas y simbólicas. Así pues, se identificaron tres principales patrones narrativos: el discurso romántico, el conservacionista y el interactivo. Estos tres discursos han sido deducidos en el ámbito de Valldemosa, pero nuestro reto es suponer que también son válidos para toda la isla y, sobre todo, para la concepción paisajística desde los conocimientos botánicos de sus habitantes.

4.1 Discurso romántico

> *"Vine a este lugar y me sentí rodeado de su magia. Se puede sentir. […] El aire es bueno. El clima es bueno, la belleza es envolvente. Aquí estás muy cerca de la naturaleza, de la naturalidad. […] Ir a la montaña es emoción, es intuición […] La naturaleza es abundante, es salvaje, abandonada, gris."*(Anónimo, varón, residente extranjero)

El referente histórico del discurso romántico en Tramuntana es identificable en los 'viajeros románticos' (Ramis, 2012:403) europeos, castellanos y catalanes que visitaron Valldemossa durante el siglo XIX. Algunos de los más ilustres ejemplos son, además del ya citado Archiduque: Georges Sand y Frédéric Chopin, Laurens, Dembowski, Cortada, Dupont, Vuillie, Fulgorio, Jovellanos, Azorín, Unamuno, Rubén Darío, Brazil, Jorje Luís Borges y Margaret O'Brien. Todos ellos contribuyeron a construir el mito de la Valldemossa-paisaje (Trias et al., 1996), contemplando el paisaje desde una perspectiva poética y considerándolo el arquetipo de un exaltado naturalismo (Trias et al., 1996: 110-114). Las similitudes entre los textos que dejaron de su paso por la isla y las narrativas de algunos de los informantes en Cifre (2013) son evidentes. En éstas, el paisaje es descrito como "hermoso y exótico", "bizarro y romántico", "de naturaleza salvaje". Así pues, se trata de narrativas que tienden a idealizar el entorno natural como aquello alejado de lo humano, aquello que remite a la naturaleza considerada prístina. Además, en estas descripciones sobre el paisaje de Tramuntana se resaltan sus características visualmente perceptibles, sus aspectos estéticos y escenográficos: "el contraste del verde de los árboles con el azul del cielo", "la variedad de formas, volúmenes y colores".

El punto de vista de los informantes en Carrió (2013), mayormente campesinos, también usa el discurso romántico para explicar la vida de los tiempos pasados en las possessions. La idealización de la vida plácida, no corrompida, de la ruralidad intacta, es una constante en las entrevistas sobre usos de plantas. Suele aparecer al principio del encuentro evocando las fuentes del aprendizaje del conocimiento, las fuentes de la transmisión (normalmente verticales, de abuelos a padres y a nietos). De hecho, algunos recuerdan aquellos tiempos antiguos como más puros, incluso ayudan al entrevistador a entender algunos condicionantes actuales de la vida social de Mallorca basados en la estructura rural de aquel entonces. Este discurso es muy recurrente en lo que se refiere a plantas alimentarias: se evocan los gustos y sabores de especies ahora ya poco conocidas, como el uso de las flores del cardo Cynara cardunculus L. (card de formatjar, en catalán) para cuajar la leche y preparar queso, o la

ilusión de recibir un trozo de la yema del palmito (Chamaerops humilis L.) del padre o abuelo cuando volvía de recoger palmas para la elaboración de cestas, cuerdas o escobas.

4.2 Discurso conservacionista

> *"Un bosque es definido por la combinación de diversidad de árboles, lianas y sotobosque. Por otro lado, una extensión de tierra con encinas, donde los humanos impiden la existencia de sotobosque, no es un bosque, sino una plantación de árboles"* (Trabajador de instituciones de conservación regional).

En estas narrativas, el paisaje es descrito según la variedad de sus elementos bióticos y abióticos con un gran uso de nomenclatura de especies vegetales y animales, así como de las razones ecológicas por las cuales se combinan todas ellas en diferentes áreas de Tramuntana y, en general, en Mallorca. El discurso conservacionista, según nuestro entender, es el que sustenta las políticas conservacionistas de protección del territorio. En el caso de Mallorca, uno de los ejemplos más evidentes es la declaración del Parque Natural de Serra de Tramuntana en 2007. Desde esta fecha, el territorio quedó sujeto a la ley PORN (Pla d'Ordenació de Recursos Naturals), la cual lo organizaba en base a diversos niveles de restricciones de uso del territorio. Según ésta, "el criterio a considerar para la evaluación de las unidades/hábitats son: diversidad, singularidad, naturaleza relicta, importancia para la conservación del suelo, valor de sucesión y interés paisajístico" (PORN 2007:141).

Así pues, la singularidad de los elementos es esencial en la evaluación de un lugar como potencialmente conservable. En los bosques de Tramuntana y en la sierra en general es donde habitan la mayoría de los endemismos más emblemáticos de Mallorca, incluso algunos de los endemismos útiles (figura 3).

Figura 3



Dos de los endemismos útiles en la isla de Mallorca (*Hypericum balearicum* L. y *Santolina chamaecyparissus* L. subsp. *magonica* O. Bolòs, Molinier et P. Monts). Autora de las fotos: E. Carrió

El índice de etnofitoendemicidad en la isla (IFEE, Mesa, 1996) según Carrió (2013) es de 3,29%, o sea, aproximadamente tres de cada cien plantas útiles que citan los informantes son endémicas; este cálculo es una manera de evaluar la singularidad de los usos de las plantas en

el área de estudio y el nivel de aislamiento de la población (cuantos más endemismos se usan, más conocedores son los habitantes de su entorno más inmediato).

4. 3 Discurso interactivo

> "Los bosques es donde los carboneros vivían para producir el carbón que luego vendían, y donde yo recolectaba madera de encina para hacer fuego en casa. Los secans es donde no puedes encontrar agua para regar los vegetales. En los sementers es donde tienes marjades con olivos que las recollidores colectaban cada invierno." (Francisco, residente acutóctono).

El paisaje es descrito principalmente a través de sus elementos antropogénicos (como por ejemplomarjades o bancales, molinos, y sínies o acequias) y la relación que la población local establece con ellos. El paisaje, a su vez, es descrito en base a la estrecha conjunción de dimensiones ecológicas, económicas y socioculturales. En las narrativas analizadas, las relaciones humano-ambientales son implícitamente descritas como interactiva, llegando incluso en algunos casos a personificar el entorno y sus elementos, como por ejemplo la capacidad de habla: "La tierra es agradecida. La tierra, si tú la abandonas, en un año está comida. Pero si tú la cuidas, la tierra habla (…). Si sabes cómo interpretarla, ella [la tierra] habla de memoria" (anónimo).

El referente histórico más claro para el discurso interactivo son las prácticas de subsistencia características de la forma de vida mallorquina antes del desarrollo del sector terciario. En Tramuntana, la autosuficiencia se caracterizaba por la combinación de diversas prácticas de subsistencia: agricultura, pesca, explotación forestal (en la que se incluyen extracción de leña, producción de carbón, ganadería, etc.) e intercambio de productos cultivados y silvestres locales en el mercado intrainsular. Hoy, parte de la población local ha experimentado directamente la forma de vida autosuficiente, o bien lo han hecho sus ascendientes directos. Las constantes referencias al pasado en las narrativas de éstos informantes demuestran que la importancia de las prácticas de subsistencia en el imaginario local es innegable.

Una de las prácticas más significativas que hemos analizado en Carrió (2013), que ponen de manifiesto la autosuficiencia y la interactividad de las personas con las plantas, es el uso medicinal de ciertos vegetales. La medicina tradicional es, aún hoy, la primera práctica de autoatención sanitaria, sobre todo en trastornos poco importantes y recurrentes (digestivos, respiratorios leves, quemaduras, etc.). En total, los informantes de Mallorca han citado 255 taxones útiles en medicina, de los cuales 137 son silvestres. Las tres especies más citadas, las

que presentan un índice de importancia cultural (IC) mayor (Tardío y Pardo de Santayana, 2008), son *Olea europaea* L. var. *europaea*, *Santolina chamaecyparissus* L. subsp. *magonica* O.Bolós, Molinier et P. Monts. i *Citrus limon* L. Es muy significativo que una de las plantas con el IC más elevado sea endémica. La significación cultural de un taxón, y más si es un endemismo, es un concepto que puede servir para evaluar el estado actual de conservación de la especie y de hacer propuestas de gestión sostenible teniendo en cuenta las utilizaciones y los conocimientos tradicionales.

Los recolectores de plantas medicinales tradicionales conocen el hábitat, la fenología e incluso la ecología del ejemplar silvestre y del cultivado. Reconocen que "los montes eran nuestro botiquín de antes" y que "no podemos estar nunca enfermos: casi todas las plantas que encontramos aquí [en la isla] son buenas para la salud". Al explicar el paisaje, los informantes dibujan sus experiencias de uso y lo hacen desde los elementos, yendo más allá de la pura descripción de una planta o de una actividad. En el caso medicinal, aparecen por ejemplo categorías medicinales ya poco conocidas por la sociedad mallorquina, muy ligadas a la agricultura y la ganadería. Es el caso de un preparado repelente que sirve para *esmorcar* las ovejas (*esmorcar* quiere decir untar de un caldo de aceite hervido con otros ingredientes las espaldas de las ovejas porque las moscas no las piquen ni depositen las larvas entre la lana). Este preparado tiene como base el aceite, y varía poco en ingredientes según el informante: todos citan la ruda (*Ruta chalepensis* L.) y el fruto picante del *Capsicum annuum* L., algunos incluyen el bulbo de la *ceba marina* (*Urginea maritima* (L.) Baker) y, excepcionalmente, también la *olivarda* (*Inula viscosa* (L.) Ait.) o resina y corteza de pino (*Pinus halepensis* Mill.). Esta aplicación aparece en el contexto de la entrevista con la simple observación de un pinar o de un campo de olivos.

5. Un diálogo complejo: uso y conocimiento de las plantas y articulación de los patrones discursivos

En el contexto de Tramuntana, diversas percepciones de las relaciones humano-ambientales coexisten y se influencian mutuamente (Cifre, 2013). Debido a la diferente capacidad que tienen los actores sociales de articular sus narrativas y actitudes, al igual que de legitimar determinadas prácticas desarrolladas en el entorno, el entendimiento de los encuentros y conflictos entre discursos facilita el estudio de las relaciones humano-ambientales y, paralelamente, su impacto sobre los usos y conocimientos de las plantas.

Entendemos que la capacidad de articulación del discurso romántico está estrechamente relacionada con el desarrollo del turismo, en su énfasis de enfatizar las características estéticas del entorno. Consecuentemente, la incidencia del discurso romántico sobre la población local debe entenderse en base a los cambios trascendentales ocurridos desde la segunda mitad del siglo pasado, los cuales afectaron a las dimensiones socioculturales, económicas, territoriales y ecológicas de la vida en Mallorca (Canyellas y Tortella, 1992). La población local pasó de una forma de vida autosuficiente a una dependencia del turismo como principal motor de la economía. Así pues, por la necesidad de atraer a extranjeros a la isla, asumimos que las preferencias de los visitantes -muchos de ellos, futuros residentes- devinieron de gran importancia para la población local. La industria turística crecientemente demanda patrimonio como producto atractivo de consumo (Santamarina y Bodí, 2012; Valcuende et al., 2011). Paralelamente, en las dinámicas de inclusión y exclusión de posibles recursos patrimonializables, algunos elementos culturales son seleccionados y construidos simbólicamente a través de idealizaciones, reinvenciones e interpretaciones de esos recursos (Santamarina et al., 2008:209). Al igual que lo ocurrido en contextos con grandes similitudes socioeconómicas -como es el caso de Cabo de Gata-Níjar (Cortés, 2012) o Pirineos (Mármol y Frigolé, 2009)-, la naturaleza deviene mercancía para el turismo, impactando en los discursos de la población local sobre su relación con el entorno. A modo de ejemplo, según la mayoría de informantes, la motivación de conservar los elementos antropogénicos más emblemáticos del paisaje cultural de Tramuntana se explicaban por el impacto estético que éstos tenían en el entorno, y su consecuente rol en la atracción de turistas (Cifre, 2013: 52-55). Las *marjades*, indispensables para el aprovechamiento del entorno a través de prácticas de subsistencia en un pasado reciente, sobre todo para el cultivo de olivos, parecen haberse convertido en objetos para la contemplación de un paisaje mercantilizado.

Sin embargo, la capacidad de articulación del discurso romántico no sólo incide sobre los diversos elementos del paisaje, sino también en el uso y conocimiento de las plantas. Los habitantes de los pueblos, y especialmente en Valldemossa, se preocupan de decorar las calles, patios y entradas con plantas ornamentales y exhiben las que ellos conocen, las que han estado allí “de siempre”. La incorporación de plantas en el espacio urbano en la década de los sesenta, al igual que el empedramiento de las calles, fue una estrategia iniciada por el Ayuntamiento local para incitar a los turistas a pasearse por todo el pueblo (figura 4). Destacan, en la categoría de plantas ornamentales, el cossiol de fulles (Aspidistra elatior Blume), el clavell de l’aire (Tillandsia sp.) y la murta o mirto (Myrtus communis L.). Este

ejemplo se enlaza con el grupo de plantas incluidas en los núcleos urbanos según Parada et al. (2006). En Parada et al. (2006) se agrupan en tres las tipologías de plantas presentes en el paisaje: las de ámbito comarcal (tipos de vegetación y organización territorial), las de ámbito municipal (ornamentales urbanas y plantas de los mercados), y las de ámbito personal o doméstico (en huertos, por ejemplo). Estas tres categorías podrían asemejarse cada una a un patrón discursivo diferente: la territorial a la conservacionista, la urbana a la romántica (como en el caso expuesto) y la doméstica a la interactiva (más cercana al uso). Sin embargo, esta asignación tan estricta no tiene límites claros.

Figura 4



Fotografía de una de las calles de Valldemossa típicamente decorada con plantas ornamentales. Autora de la foto: Maria Cifre.

Por eso, nos planteamos la capacidad de articulación de los discursos conservacionista e interactivo mediante la desigual capacidad de legitimar prácticas sobre el territorio en los procesos de protección del territorio. Como ha sido argumentado en diversos proyectos de investigación en el contexto de la Península Ibérica, tanto los espacios protegidos como patrimonializados tienen una esencia política (p.e. Quintero et al., 2008 y Santamarina, 2009); su surgimiento implica nuevas jurisdicciones y regulaciones (Vaccaro y Beltran, 2007; 2008) que condicionan la definición, acceso y uso del territorio y sus recursos por parte de la población local (Beltran et al., 2008). Las áreas protegidas dan pie al surgimiento de nuevas cosmovisiones del entorno natural, en las que el discurso conservacionista materialmente y discursivamente redefine estos espacios (West et al., 2006). En el caso de Tramuntana, fueron las diversas instituciones de conservación regionales y sus técnicos los que establecieron los parámetros legales que regulan las restricciones de uso del Parque Natural (PORN, 2007). De este modo, nuevos modelos de gestión territorial se establecían en detrimento de alguna de las prácticas tradicionales de gestión de los bosques por parte de la población local. Por ejemplo, tras la declaración del Parque Natural en 2007, la quema o eliminación del sotobosque fueron

prohibidas, con la incidencia en el aspecto ecológico y paisajístico que ello conlleva. Los incendios forestales en Mallorca son, como en muchos territorios mediterráneos con veranos muy cálidos y inviernos suaves, una de las causas más importantes de pérdida de territorio y de conflicto social.

Pese a la imposición de nuevos parámetros legales que tratan de regular el uso del entorno, la población local no es un actor pasivo (Escobar, 2000), sino que legitima o rechaza activamente como el territorio es definido y gestionado. Los informantes con predominante discurso interactivo, especialmente aquellos que por su avanzada edad habían vivido en primera persona el estilo de vida autosuficiente -en la cual las diversas formas de explotación forestal eran primordiales-, justificaban su legitimidad de prácticas y conocimiento de la vegetación local gracias a la experiencia directa en campos y bosques acumulada durante siglos por sus antepasados y transmitida de generación en generación hasta ellos. Era predominante el carboneo, encargado mayormente de la quema de encinas (*Quercus ilex* L.), y había hombres que tenían el oficio de taladores de pinos. En cuanto a las plantas de sotobosque, destaca el *cárritx* (*Ampelodesmos mauritanica* (Poiret) T. Durand et Schinz), que no sólo servía y sirve de pasto para el ganado, sino que sus hojas y tallos también eran usados para la elaboración de cuerdas y carrizos. La pérdida de estas actividades tradicionales comporta el abandono de esta planta que, a veces sin saberlo, actúa de mecha para la propagación de incendios y de sus graves consecuencias.

6. Recapitulación y perspectivas

El diálogo interdisciplinar propuesto en este artículo nos ha resultado muy estimulante. El ejercicio de aprender a escuchar las voces de los habitantes de Mallorca, con sus lenguajes y sus perspectivas, ha sido un reto tanto a nivel académico como personal. Así, en el estudio sobre la percepción de las relaciones de las personas con su entorno en Valldemossa se ha teorizado sobre los discursos de los diferentes actores que participan en la definición del paisaje local, y se han clasificado en tres: el romántico, el interactivo y el conservacionista. Éstos tienen asociadas determinadas formas de conceptualizar el paisaje, de organizar y de valorar el territorio en base a intereses y sistemas de valores diferenciados. De esta manera, el discurso romántico enfatiza la contemplación de un paisaje idealizado; el interactivo focaliza en los elementos de la construcción antropogénica del entorno, incluidos sus usos y

conocimientos prácticos; y el conservacionista entiende el territorio en base a la salvaguarda de la diversidad (también la biodiversidad).

En el presente trabajo aplicamos los tres discursos en torno a la relación entre paisaje y gente provenientes del caso de Valldemossa al conocimiento tradicional sobre las plantas en Mallorca en general (a las categorías de plantas y de uso), especialmente en la zona de la sierra de Tramuntana. Consideramos aquellos aspectos de la historia de la isla que ilustran sobre la construcción de cada uno de los discursos y su capacidad de articulación en el contexto. Así, pretendemos entender un poco más la dinámica de los conocimientos tradicionales, sobre todo los ligados a las plantas. El resultado de la identificación de discursos y de su articulación, así como su aplicación al estudio etnobotánico en Mallorca, es muy sugestiva: los tres discursos se solapan, se superponen y pueden coincidir en una misma persona. Por estas razones, no resulta fácil categorizar los saberes populares de las plantas ligados a la prospección etnobotánica a partir de los discursos propuestos.

En un pasado aún reciente, la población local vivía de aquello que la tierra, los bosques y el mar proporcionaban. Actualmente, la economía local depende en gran medida de los recursos que los turistas aportan al venir a contemplar la tierra, los bosques y el mar. Así, las perspectivas de los extranjeros visitantes y residentes se entremezclan y confluyen con las del resto de actores sociales de la población local. La lectura estética del entorno, la cual hemos asimilado con el discurso romántico, ha incidido significativamente en la realidad local. Las *marjades* parecen haberse redefinido y revaluado para convertirse en elementos de la imagen fotográfica del paisaje. Las calles se cubren de plantas ornamentales y piedra siguiendo la lógica idealizadora de lo bello y lo supuestamente auténtico, aquello que la figura del extranjero parece buscar en Mallorca. Así pues, el dinamismo y la variedad de las relaciones humano-ambiente inciden en el uso de ciertas plantas, como hemos ejemplificado en el caso de Valldemossa.

Por otro lado, las prácticas de subsistencia desarrolladas en Mallorca en un pasado reciente son hoy en día residuales, y algunas de ellas son penalizadas por las leyes de conservación regionales que tratan de regular el uso humano del territorio. Sin embargo, parte de la población local aun define y organiza el territorio en base a éstas, lo que hemos asimilado con el discurso interactivo. La diferente capacidad de articulación de los discursos conservacionista – el que sustenta, por ejemplo, la definición del Parque Natural de Serra de

Tramuntana- e interactivo, incide sobre la realidad etnobotánica de la isla. El primero, apoyado por la legislación en materia de gestión territorial, defiende la existencia de plantas de sotobosque (como es el caso del *càrritx*) como parte definitoria del bosque. En cambio, en el discurso interaccionista se defiende el uso de estas plantas con fines ganaderos, o bien su total eliminación para prevenir la aparición y propagación de incendios. Vemos pues que los discursos se encuentran, o contrastan e incluso entran en conflicto. La configuración del paisaje y como es diversamente entendido, y su influencia en el uso de plantas, expresan la complejidad y dinamismo de las relaciones humano-ambientales.

Asimismo, tal vez el empleo de los tres patrones narrativos interconectados o solapados (la combinación de los tres en un mismo informante) ayude a comprender mejor no sólo los discursos de los entrevistados sobre el paisaje, sino también a entender la herencia referida a los conocimientos tradicionales sobre plantas útiles en el seno de la comunidad mallorquina. Ésta sería una buena perspectiva para continuar el estudio, ya que el diálogo interdisciplinar establecido entre etnobotánica y antropología ambiental ha demostrado haber reforzado las dos ciencias y haber abierto la posibilidad de completar y dar más sentido a los respectivos resultados.

BILIOGRAFÍA

Alzina, J.; Limongi, A. y Vidal, A. (1996) *Mallorca: història i cultura.* Palma: Editorial Moll.

Amico, F.P. y Sorce, E.G. (1997) "Medicinal plants and phytotherapy in Mussomeli area (Caltanissetta, Sicily, Italy)", *Fitoterapia*, 68 (2): 143-159.

Arnold-Apostolides, N. (1991) *Ethnobotanique et ethnopharmacologie de la flore de Chypre et de l'est méditerranéen* (6 vol.). Bailleul: Centre Régional de Phytosociologie.

Archiduque Luís Salvador de Austria (1891/2000) *Las Baleares: descritas por la palabra y el dibujo*. Palma: J. J. de Olañeta, 2a ed.

Ballero, M.; Poli, F.; Sacchetti, G. y Loi, M.C. (2001) "Plants used in folk medicine of Monteleone (Northern Sardinia)", *Fitoterapia*, 72 (7): 788-801.

Barceló, F. (1879-1881) *Flora de las Islas Baleares*. Palma: Pedro J. Gelabert editor.

Beltran, O.; Pascual, J. y Vaccaro, I. (coord.) (2008) *Patrimonialización de la naturaleza, el marco social de las políticas ambientales*. Donosti: Ankulegi Antropologia Elkartea.

Blázquez, M. (1998) "Los usos recreativos y turísticos de los espacios naturales protegidos: el alcance del ocio en el medio natural de Mallorca", *Investigaciones geográficas*, 19: 105-128.

Bolòs, O. de (1996) *La vegetació de les Balears. Comunitats de plantes* Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.

Bolòs, O. de; Vigo, J.; Masalles, R.M. y Ninot, J.M. (2005) *Flora manual dels Països Catalans*. Barcelona: Ed. Pòrtic, 3rd ed.

Bonafè, F. (1977-1980) *Flora de Mallorca* (volumes I, II, III, IV). Palma: Editorial Moll.

Canyellas, N. (1997) *El paisatge de l'Arxiduc*. Palma: Institut d'Estudis Balearics.

Canyellas, N. y Tortella, J. (1992) *La gestió tradicional de l'aigua a Valldemossa: Son Ferrandell, Son Oleza, Vistamar*. Palma: Ajuntament y Emaya Ed.

Carbonell, E. (2010). "«Exactly what I had been looking for. The Anthropology of the Mediterranean 1950-1970»", (*Con)textos - Revista d'Antropologia i Investigació social,* 4: 5 22.

Carrió, E. (2013) *Contribució a l'etnobotànica de Mallorca. La biodiversitat vegetal i la seva gestió en una illa mediterrània*. Tesi doctoral: Universitat de Barcelona.

Cifre, M. (2013) *Beautiful olives on the ground. Local perceptions of environemtal-human relationsin Valldemossa, Serra de Tramuntana, Mallorca*. Tesis de máster: University of Kent.

Constantino, C. (2008) "150 anys d'estudis naturalístics a la vall de Sóller", *III Jornades d'Estudis Locals de Sóller*, 15-31.

Cortés, J. (2012) *Naturalezas en Conflicto*. Alzira: Germania Editorial.

Dameto, J. (1841) *Historia general del Reino de Mallorca escrita por los cronistas Juan Dameto, Vicente Mut y Geronimo Alemany*. Palma: Imp. Nacional de L. Guasp y Pascual.

Darwin, C. (1876). "Autobiografia. Charles Darwin. Traducción de Jaume Terradas (2008)", *Monografies Mètode*, 3, Valencia.

Della, A.; Paraskeva-Hadjichambi, D. y Hadjichambis, A.C. (2006) "An ethnobotanical survey of wild edible plants of Paphos and Larnaca countryside of Cyprus", *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 2: 34.

Descola, P. y Pálsson, G. (ed.) (1996) *Nature and society: anthropological perspectives*. New York- Oxford: Routledge.

Dossier (2010) *Serra de Tramuntana, Patrimonio Mundial Unesco 2010. Paisaje cultural. Documentación candidatura 2010-2012*. Palma: Consell de Mallorca. http://www.serradetramuntana.net/ca/ (última consulta: 12 junio 2013).

Escobar, A. (2000) "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar. ¿Globalización o postdesarrollo?" En Lander, E. (coord.). *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO.

García-Faria, C.; Menor, F. y Sevilla, J. M. (2012) “La Posesión, Causa Importante del Paisaje en la Serra de Tramunata”. En Tous, A. M. y Jover, G. (coord.) *Les possessions mallorquines: passat i present*. Palma: Direcció General d'Universitats, Recerca i Transferència del Coneixement.

Gayoso, P. (2012) “Nous usos a les possessions mallorquines”. En Tous, A. M. y Jover, G (coord.) *Les possessions mallorquines: passat i present*. Palma: Direcció General d'Universitats, Recerca i Transferència del Coneixement.

Geertz, C. (1963) *Agricultural involution: the process of ecological change in Indonesia*. University of California Press.

Gil, L. y Llorens, L. (1999) *Claus de determinació de la flora balear*. Mallorca: El Gall editor. Jardí Botànic de Sóller.

Gómez, A. (ed.) (2001) *Flora phycologica iberica. 1. Fucales*. Murcia: Universidad de Murcia.

González, J.A.; García-Barriuso, M. y Amich, F. (2010) “Ethnobotanical study of medicinal plants traditionally used in the Arribes del Duero, western Spain”, *Journal of Ethnopharmacology*, 131(2): 343-355.

Goodman, L.A. (1961) “Snowball sampling”, *The Annals of Mathematical Statistics*, 32(1): 148-170.

Govern de les Illes Balears (2009) *Estadístiques bàsiques de l’agricultura, la ramaderia i la pesca a les Illes Balears*. Palma: Conselleria de Presidència. Àrea d’Agricultura i Pesca.

Harshberger, J.W. (1896) “Purposes of ethnobotany”, *Botanical Gazette*, 21(3), 146-154.

Ibáñez, N.; Montserrat, J.M.; Soriano, I. y Camarasa, J.M. (2006) “Plant material exchanged between James Petiver (ca. 1663-1718) and Joan Salvador i Riera (1683-1725). I. The Balearic plants conserved in the BC-Salvador and BM-Sloane herbaria”, *Notes and records of the Royal Society*, 60: 241-248.

IBESTAT (2010) *Les Illes Balears en cifres*. Palma: Institut d’Estadística de les Illes Balears.

INE (2010) Madrid: Instituto Nacional de Estadística.

Jardí Botànic de Sóller (2001) *Plantes de les Balears: 150 espècies útils per a l’home*. Sóller (Mallorca): Jardí Botànic de Sóller.

Ingold, T. (1993). “Globes and spheres: the topology of environmentalism”. En Milkton, K. (ed.). *Environmentalism: The view from anthropology*. London-New York: Routledge.

Jover, G. y Soto, R. (2002) “Colonización feudal y organización del territorio. Mallorca, 1230-1350”, *Revista de Historia Económica*, 20(3): 439-478.

Leonti, M.; Casu, L.; Sanna, F. y Bonsignore, L. (2009) “A comparison of medicinal plant use in Sardinia and Sicily-De Materia Medica revisited?”, *Journal of Ethnopharmacology*, 121 (2): 255-267.

Llorens, L.; Gil, L. y Tébar, F.J. (2007) *La vegetació de l’illa de Mallorca*. Palma: Associació Jardí Botànic de Palma.

MacArthur, R.H. y Wilson, E.O. (1983) *Teoria de la biogeografia insular. Traducción de Aina Bonner*. Monografies científiques 2. Palma de Mallorca: Editorial Moll.

Mármol, C. y Frigolé, J. (2009) “La localización de discursos globales: patrimonio cultural, naturaleza y autenticidad en los Pirineos catalanes”, *Quaderns de l'Institut Català d’Antropologia*, 14: 1-18.

Maxia, A.; Lancioni, M.C.; Balia, A.N.; Alborghetti, R.; Pieroni, A. y Loi, M.C. (2007) “Medical ethnobotany of the Tabarkins, a Northern Italian (Ligurian) minority in south-western Sardinia”, *Genetic Resources and Crop Evolution*, 55(6): 911-924.

Mesa, S. (1996) “Algunos elementos para el análisis numérico de los datos en Etnobotánica”, *Monografías del Jardín Botánico de Córdoba*, 3: 69-73.

Palau, P.C. (2005) *Les plantes medicinals baleàriques*. Palma: Editorial Moll.

Parada, M.; Bonet, M.A. y Vallès, J. (2006) “Usos populars de les plantes i gestió del paisatge: alguns resultats d’una recerca etnobotànica a l’Alt Empordà”. Actes del congrés *El paisatge, element vertebrador de la identitat altempordanesa*, 2: 745-759.

Payeras, A. (2006) “Història de la Botànica a les Illes Balears: plantes vasculars”, *Bolletí de la Societat d’Història Natural de Balears*, 49: 155-172.

Pla, V.; Sastre, B. y Llorens, L. (1992) *Aproximació al catàleg de la flora vascular de les Illes Balears*. Palma: Universitat de les Illes Balears. Jardí Botànic de Sóller.

PORN (2007) “Pla d'Ordenació dels Recursos Naturals de la Serra de Tramuntana (PORN)”, aprobado por el Decreto 19/2007 de 16 de marzo; BOIB núm. 54 EXT de 11/04/2007

Quintero, V.; Valcuente, J. y Cortés, J. (2008) “Contemplar o vivir. Símbolos y legitimaciones en un espacio protegido”. En Beltran, O.; Pascual, J. y Vaccaro, I. (coord.) *Patrimonialización de la naturaleza. El marco social de las políticas ambientales*. Donosti: Ankulegi Antropologia Elkartea.

Ramis, A. (2012) El Llegat Cultural de les Possessions: Etnografia, Lliteratura i Art. En Tous, A.M. y Jover, G. (coord.) *Les possessions mallorquines: passat i present*. Palma: Direcció General d’Universitats, Recerca i Transferència del Coneixement.

Riba, O.; Bolòs, O. De; Panareda, J.M.; Nuet, J. y Gosàlbez, J. (1979) *Geografia física dels Països Catalans: Principat de Catalunya, País Valencià, Illes Balears*. Barcelona: Ketres.

Rosselló, J.A. y Sáez, L. (2000) “Index Balearicum: An annotated check-list of the vascular plants described from the Balearic Islands”, *Collectanea Botanica*, 25 (1): 3-203.

Rullan, O. (2002) “La construcció territorial de Mallorca”. Palma: Editorial Moll (col·lecció Tomir).

Salvà, P. A. (1998) La Serra de Tramuntana: la transició de l'etapa preturística a l'actualitat. En Rodríguez, A. (coord.) *Serra de Tramuntana: aportacions per a un debat*. Palma: Sa Nostra.

Rosiñol, S. (1922) *L’illa de la calma*. Barcelona: Llibreria espanyola, editor Antoni López.

Santamarina, B. (2009) “De parques y naturalezas. Enunciados, cimientos y dispositivos”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares LXIV*, 1: 297-324.

Santamarina, B. y Bodí, J. (2012) “Lugares rurales versus espacios naturalizados. Conocimientos y reconocimientos en las lógicas patrimoniales de las áreas protegidas”, *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, 8(1): 111-138.

Santamarina, B., Hernández, G. M. y Moncusí, A. (2008) “Patrimonio Etnológico e Identidad en España: Un estudio comparativo a través de la legislación”, *Revista de Antropologia Experimental*, 15(8): 207-223.

Tardío, J. y Pardo de Santayana, M. (2008) “Cultural importance indices: a comparative analysis based on the useful wild plants of Southern Cantabria”, *Economic Botany*, 62 (1): 24-39.

Tongco, M.D. (2007) “Purposive sampling as a tool for informant selection”, *Ethnobotany research and applications*, 5: 147-158.

Trias, S., Muntaner, J. y Lladó, J. (1996) *Valldemossa. historia, mitos y tradiciones*. Palma: José J. de Olañeta ed.

Trias, S. (2008) *L’antropologia cultural a les Balears*. Palma: Edicions Documenta Balear.

Vaccaro, I. y Beltran, O. (ed.) (2007) *Ecología política de los Pirineos. Estado, historia y paisaje.* Barcelona: Garsineu Edicions.

Valcuende, J.M., Quintero, V. y Cortés, J. (2011) “Naturalezas discursivas en espacios protegidos”, *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 6 (1): 28-56.

Vilanova, B.; Cerdà, M. y Martorell, A. (2001) *Vida i costums a la possessió mallorquina*. Pollença: El Gall.

West, P.; Igoe, J. y Brockington, D. (2006) “Parks and peoples: the social impact of protected areas”, *Annual Review of Anthropology*, 35: 251-277.

Xamena, P. (2005) *Història de Mallorca*. Palma: Editorial Moll.

CONOCIMIENTOS Y REPRESENTACIONES LOCALES DE LAS AVES EN LA GUNAYALA DE HOY

Mònica Martínez Mauri
martinezmauri@ub.edu
Investigadora postdoctoral del subprograma Juan de la Cierva. Universidad de Barcelona

George Angehr
angehrg@si.edu
Smithsonian Tropical Research Institute

Euclides Campos
euclides17campos@gmail.com

Igua Jiménez
iguat28@yahoo.com

1. Introducción: la conceptualización de las relaciones humanos/no humanos

Esta comunicación aborda a partir de un caso muy concreto, el de las aves en la Gunayala (Panamá) de hoy[1], una de las grandes cuestiones que han guiado el desarrollo de la antropología en los últimos cincuenta años: la conceptualización de las relaciones entre humanos y animales en distintas sociedades.

Hace más de medio siglo, uno de los debates por excelencia en la antropología académica estuvo relacionado con la asociación de humanos con animales en el totemismo y las prohibiciones alimentarias o tabúes. Lévi- Strauss en *El pensamiento salvaje* (1962) mostraba que había una conexión empírica entre las normas que permitían el matrimonio y las prohibiciones alimentarias. Una conexión que según él no era casual, sino metafórica. Un poco antes, Mary Douglas (1957) también se había fijado en los animales catalogados como anómalos entre los Lele, para pensar las prohibiciones alimentarias con relación a la sistematización ordenada de las ideas (sistema de clasificación). En 1964 otro prominente antropólogo, Edmund Leach, postuló la teoría del tabú -basada en la idea que este inhibe el reconocimiento de las partes del *continuum* que separa cosas- para explicar el sentido de las

[1] Esta investigación ha sido posible gracias al proyecto: "La avifauna del sector occidental de Kuna Yala: inventario, etnotaxonomía y turismo responsable" (CCP09-15) financiado por SENACYT y la contratación del Subprograma Juan de la Cierva (2011) del Ministerio de Economía y Competitividad, España.

prohibiciones alimentarias. Durante esta época, de gran importancia para el desarrollo teórico de la antropología social con base etnográfica, muchos antropólogos se concentraron en estudiar la relación entre las prohibiciones vinculadas con los animales y los sistemas de clasificación, o en entender la conexión entre las reglas relacionadas con la ingestión de animales y las reglas matrimoniales y sexuales. Pocos fueron los que como Tambiah (1969) cuestionaron la correlación que establecía Douglas entre las anomalías clasificatorias y las normas alimentarias, o las deducciones en base al sistema de categorización de los animales. A partir de una minuciosa etnografía en tierras tailandesas, Tambiah mostraba que los nexos entre: 1) sexualidad y reglas matrimoniales, 2) categorías espaciales del hogar y 3) diferenciación entre animales domésticos y salvajes, no eran determinantes en su caso de estudio. Gracias a su experiencia empírica, señalaba los límites del estructuralismo para caracterizar la relación entre el mundo de los animales y el de los humanos, o el papel que jugaban las regulaciones alimentarias en el ordenamiento de las relaciones sociales (Tambiah 1969: 452).

Hoy sabemos que el principal problema del estructuralismo de corte lévi-straussiano fue la aceptación de la universalidad de la dicotomía naturaleza/cultura. Se asumió, sin cuestionamiento alguno, que los humanos en todo el mundo habían pasado de una relación de afinidad a una relación de separación respecto a los animales gracias al desarrollo de su intelecto. Es por esta razón que Lévi-Strauss consideraba que las prohibiciones alimentarias eran una manera de fortalecer la frontera entre humanos y no humanos o, en otras palabras, una manera de no atribuir una naturaleza animal a nuestra humanidad. En esa época la antropología sostenía que las prohibiciones eran aspectos simbólicos que servían para que los humanos distinguieran a los animales que inspiraban modelos de diferenciación naturales, modelos que a su vez eran utilizados para explicar las diferencias entre los mismos humanos. Si bien el estructuralismo se equivocó partiendo de la dicotomía naturaleza/cultura para estudiar todas las sociedades humanas, acertó al estudiar las prohibiciones alimentarias poniendo énfasis en el intelectualismo y la contemplación y no en el valor calórico de la ingestión de ciertos animales. Ahora tenemos la certeza de que las especies consideradas emblemáticas o especiales por cada sociedad lo son porque son buenas para pensar, no para comer. En antropología social la contemplación se ha impuesto al utilitarismo. Este giro hacia lo simbólico es más importante de lo que a veces pensamos, pues sin él no podríamos entender las teorías postestructualistas, fenomenológicas o perspectivistas vigentes en la

actualidad. Gracias a los primeros trabajos estructuralistas centrados en la relación entre animales y humanos, hoy podemos responder de forma más acertada a la cuestión de por qué los humanos tenemos una actitud ritualizada hacia ciertos animales, o por qué las relaciones sociales entre humanos están influenciadas por normas que condicionan la ingestión de no humanos. Después de estudiar etnográficamente por qué ciertos animales son elegidos para objetivar sentimientos e ideas humanas, las cuestiones clave se han ido transformando y redefiniendo.

En los últimos años, la antropología social −tanto la dedicada al estudio de las culturas indígenas como la preocupada por los problemas que acarrea la modernidad en las sociedades industrializadas−, se ha interesado por estudiar lo que separa y hace diferentes a los seres humanos de los no humanos (animales, plantas, minerales, entre otros). Se trata de averiguar qué lugar ocupa el ser humano en el mundo y si esta posición es compartida por otros seres. Gracias a la antropología, y otras disciplinas afines, hoy sabemos que lo que separa a humanos de no humanos no es universal, es una construcción cultural muy variable (Ventura i Oller 2011:127). La variabilidad en el sistema de clasificación de humanos y no humanos es paralela a la gran diversidad cultural respecto a la construcción de la naturaleza. Lejos de ser compartida por todas las sociedades del planeta, la naturaleza, construida en oposición a la idea de cultura, es un producto histórico muy particular. Tal y como se ha esforzado en demostrar Philippe Descola, −quien tuvo que luchar contra el estructuralismo francés anclado en el binario "naturaleza *versus* cultura", reinventando la noción de animismo para dar sentido a modos de relación alternativos−, la gente no solo es diferente en su manera de construir la cultura, sino también en sus naturalezas, la manera de concebir las relaciones entre humanos y no humanos (Descola 2005).

En una línea parecida, Eduardo Viveiros de Castro (1992), ha propuesto el término perspectivismo para un modo de relación que no entra en la perspectiva de naturaleza versus cultura. Para algunas sociedades indígenas del Amazonas con los que ha estudiado, la naturaleza humana es lo que une a todos los seres (animales y plantas incluidos). Las divisiones que existen entre ellos corresponden con su cuerpo. Un cuerpo que es percibido como un medio de comunicación gracias a su capacidad de transformación y metamorfosis. Estas realidades han llevado a Viveiros de Castro a hablar de la existencia de multinaturalezas en la Amazonía, pues no se trata de una naturaleza humana y una diversidad de culturas, como en Occidente, sino de una cultura humana y una diversidad de naturalezas.

Tal como apunta Bruno Latour, tras la obra de Descola y Viveiros de Castro, "*now the nature has shifted from being a resource to become a highly contested topic"* (Latour 2009:2), en poco tiempo se ha consolidado una nueva manera de ver y entender las relaciones entre humanos y no humanos. Este cambio de perspectiva se conoce como el giro ontológico. Una nueva mirada hacia el mundo de las relaciones sociales que nos permite ver cómo, en algunas culturas, la intencionalidad y la consciencia reflexiva no son atributos exclusivamente humanos, sino que pueden también ser compartidos por otros seres del planeta. Un ejemplo del cambio de aproximación que ha provocado este giro ontológico lo encontramos al estudiar el mito en las sociedades amerindias. Si hace ya unas décadas el estructuralismo francés consideraba que según los indígenas americanos un mito era "una historia del tiempo en que los hombres y los animales todavía no eran distintos" (Lévi-Strauss y Éribon 1998: 193) y era una narración que evidenciaba el pasaje de la naturaleza a la cultura, actualmente el perspectivismo de Viveiros de Castro considera que el mito es un lugar geométrico en el que la diferencia entre los puntos de vista se anula y se acentúa al mismo tiempo. En el mito los seres aparecen y se muestran a los otros tal y como se ven a sí mismos. Este cambio de enfoque respecto al mito es posible porque según el perspectivismo el pasaje no es un proceso de diferenciación de lo humano a partir de lo animal. La condición común a los hombres y a los animales no es la animalidad, sino la humanidad (Viveiros de Castro 2009: 50). En definitiva, lo que sucede en muchas sociedades amazónicas es que los animales continúan siendo humanos, pero de una manera que no es evidente para nosotros.

2. Etnografías indígenas y giro ontológico

Este giro ontológico también ha condicionado algunos de los trabajos de la antropología social española. Aunque su influencia es todavía poco perceptible en las etnografías realizadas en el Estado español, el estudio de las sociedades indígenas de América Latina ha contemplado las relaciones entre humanos y no humanos desde esta sugerente perspectiva (ver p.e. Ventura 2009; Ventura y Martínez 2009; Calavia 2006; Flores 2006 y 2008). Países como Ecuador, Perú, Bolivia, Guatemala, Venezuela, Panamá, Brasil, México y Colombia se han convertido en escenarios privilegiados de etnografías dedicadas a entender el lugar que ocupan los animales, las plantas y, como no, los humanos en el mundo social.

En el espacio que nos brinda este XIII Congreso de Antropología, me gustaría visibilizar algunas etnografías realizadas en América Latina por investigadores españoles para entender la pertenencia de sus trabajos para el avance de la antropología ambiental en nuestro país.
Un trabajo especialmente pertinente para este propósito es la monografía de Montserrat Ventura (2009) sobre la historia y el presente de la sociedad tsachila, una sociedad indígena del Ecuador que no se ha dejado dominar por las empresas coloniales, y que vive en una encrucijada de caminos en muchos sentidos. En este trabajo Ventura aporta elementos para repensar la tensión individuo-sociedad en las sociedades amerindias, pues los tsachila, sin están cerrados al individualismo, parecen corresponder al modelo propuesto por Seeger et al. para entender el lugar que ocupan las personas y los individuos en las sociedades amazónicas. Según estos investigadores no podemos aproximarnos a las realidades indígenas partiendo de la noción de individuo, pues esta resulta de un proceso histórico particular, el de Occidente. Por lo contrario, debemos pensar las sociedades indígenas a partir de la noción de persona en conexión con la idea de cuerpo discontinuo.

Especialmente interesante para reflexionar sobre las relaciones entre humanos y no humanos es la tercera parte de su monografía. En estas páginas Ventura analiza las relaciones que los chamanes mantienen con la sociedad y el mundo de los espíritus. Relaciones que hoy, con la desaparición del bosque, se alejan de la cotidianedad material tsachila, pero que dan fe de la complejidad del chamanismo –entendido aquí como un modo específico de relaciones sociales−. Ventura contextualiza el fenómeno describiendo con gran detalle el origen de los chamanes sirviéndose de la arqueología; reflexionando sobre el proceso de aprendizaje y las formas de transmisión del conocimiento chamánico; enumerando las dificultades y los obstáculos que deben superar al ejercer su trabajo; y presentando sus aliados en el mundo de los no humanos. Y todo ello con la finalidad de mostrar que en el mundo en el que viven estos chamanes los intercambios adquieren una doble dirección. Ellos se convierten en traductores de una sociedad en la que la comunicación y la capacidad de negociación son elementos constitutivos que superan las fronteras marcadas por Occidente entre naturaleza y cultura.

En otras monografías realizadas por investigadores españoles en la América indígena podemos comprobar cómo las diferencias en la construcción del concepto naturaleza en distintas sociedades suscitan tensiones y malentendidos. Este es por ejemplo el caso que

muestra Oscar Calavia (2006a y 2006b), antropólogo español que ejerce en la Universidad Federal de Santa Catarina (Brasil) y que ha trabajado sobre el multiculturalismo y la postmodernidad indígena en Brasil. A partir de un análisis crítico del proceso de construcción de la idea del indígena ecologista partiendo del creciente etno-ecologismo que promulgan los líderes indígenas y las organizaciones internacionales de desarrollo, Calavia pone de manifiesto el diálogo de sordos que existe entre las diferentes ontologías que conecta la cooperación al desarrollo. Otro caso parecido es el analizado por Juan Antonio Flores (2006, 2008), quien reflexionado sobre las diferencias entre las representaciones indígenas y Occidentales de la naturaleza, cuestiona las prioridades en materia de ecología y conservación del medioambiente que vehiculan los proyectos de desarrollo sostenible impulsados por diversas agencias de cooperación internacional. A través de ejemplos bolivianos y mexicanos, en su análisis destaca algunas cuestiones éticas que suscitan las acciones gestadas desde una óptica Occidental pretendidamente universalista. Estas etnografías americanas al reflexionar sobre las relaciones que se establecen entre los humanos con su medio ambiente ponen en evidencia la no universalidad de la dicotomía naturaleza/cultura. Sus conclusiones nos sirven para entender las diferencias entre las estructuras sociales amerindias de las Occidentales, pero también para plantearnos un nuevo reto: pensar el mundo teniendo en cuenta que la naturaleza no es natural.

En este sentido, creo acertado citar la intervención de Philippe Descola en una de las plenarias del Congreso de la *European Association of Social Anthropologists* (EASA) de París (2012)[2]. En su ponencia Descola abogaba por entender el pluralismo −no reconociendo que todas las culturas son iguales y deberían entrar en un diálogo cosmopolita como hace la UNESCO−, sino aceptando que las premisas desde las que nosotros los humanos construimos nuestros juicios, concebimos nuestros modos de agregación, establecemos entidades y dotamos de cualidades a nuestro entorno, difieren en función del lugar donde hemos sido socializados y no son fácilmente traducibles de una sociedad a otra. Por ello debemos pensar el mundo desde una antropología pluralista que no trate a las sociedades no modernas desde un punto de vista ideológico −ya sea considerándolas inferiores o como cosmologías alternativas a imitar− sino como meras consecuencias de las opciones ontológicas existentes. Opciones que son estabilizadas por la práctica, y que determinan la distribución de seres y cosas en categorías;

[2] Ponencia disponible en: http://webcast.in2p3.fr/videos-philippe_descola_plenary_a

el tipo de agencia; las relaciones que se pueden mantener; las interacciones con otros colectivos y la concepción de la vida.

Desde esta perspectiva es posible entender el pluralismo ontológico que se traduce en un pluralismo epistemológico, metafísico, temporal, etc. y que desde un punto de vista analítico convierte en obsoletas nociones como historia, religión o naturaleza. Estos conceptos occidentales, si bien sirven para explicar una determinada ontología, nos impiden analizar el mundo desde una perspectiva plural. Deben simplemente ser consideradas como expresiones nativas de los modos de composición del mundo.

3. El lugar de las aves en la Gunayala de hoy

Las aves, como bien ponen de manifiesto estudios realizados en diferentes contextos etnográficos e históricos (Reichel Dolmatoff 1996; Lévi-Strauss 1962; Descola 1986; Davy, 1992; Le Roux y Sellato 2006; Van Hout 1999; Cebolla Badie, 2000; de la Garza, 1995; Moya, 1958; Gilonne, 1997), son buenas para pensar. Su papel, muchas veces de mediación, permite reflexionar sobre la división del cosmos y el lugar que ocupan los humanos en este.
En Panamá, hasta la formulación del proyecto "La avifauna del sector occidental de Kuna Yala: inventaria, etnotaxonomía y turismo", los trabajos etnográficos sobre las aves eran casi inexistentes. Una importante excepción era un artículo de Derek Smith (2010), dedicado a analizar la relación entre las comunidades indígenas aledañas a los ríos Calovebora, Pedregoso, Palmar y Quebrada Larga y las poblaciones de aves. Su trabajo, sin profundizar en aspectos ontológicos, mostró la importancia de la captura de aves para estas comunidades *buglé*.

Cuando empezamos a trabajar en el proyecto, constamos que en Gunayala, exceptuando algunos trabajos pioneros (Griscom 1932; Marcus y Roldan 1984; Blake y Hall 1984; Paredes y Sucre 1990; Angehr, Engleman y Engleman 2006 y Montañez y Angehr 2007), tampoco existían fuentes documentales completas sobre las aves de la región. Es por esta razón que en la primera fase de nuestro proyecto, el ornitólogo George R. Angehr y los guías Euclides Campos e Igua Jiménez realizaron numerosas giras y observaciones de campo[3]. Tras un año

[3] George Angehr, Gwen Keller, Igua Jiménez y Euclides Campos realizaron giras ornitológicas en 2010 en Nusagandi, Diur Di, Pingandi, Mandinga y zonas aledañas a la carretera Llano-Gardi. Estas giras se realizaron durante los periodos: del 20 al 26 de enero en el proyecto de Diur Di; el 30 de enero en Nusagandi; del 31 de enero al 3 de febrero en Gardi; del 19 al 26 de mayo en Nusagandi; entre el 1y el 6 de junio en Pingandí; del 18 al 23 de junio en Mandinga. Las aves fueron identificadas utilizado los siguientes materiales: *ipod* con bocinas

de investigaciones contabilizaron 378 especies de aves en el sector de Gardi. Algunas de ellas, como la Guacamaya Verde (*Ara ambiguous)* o el Batará Moteado (*Xenornis setifrons)* se encuentran en peligro de extinción. Otras, como el Gavilán Plomizo (*Leucopternis plumbea*), el Águila Crestada (*Morphnus guianensis*) o el Pavón Grande (*Crax rubra*) se encuentran amenazadas por la desaparición de su hábitat. Algunas otras, como la Tangara de Monte de Tacarcuna (*Chlorospingus tacarcunaeson*), son endémicas del área (Angehr y Dean 2010).

El modo en que los gunas clasifican a los no humanos que conviven con ellos ha sido un campo tradicionalmente poco explorado por la etnografía panameña. Después de más de dos años de trabajos en el sector occidental de Gunayala hemos aportado datos relevantes, tanto para las ciencias naturales como sociales, documentando el sistema de etnoclasificación de las aves por parte de la población Guna en relación con su ontología, ritualidad y el manejo de los recursos naturales[4]. En las líneas que siguen expondremos muy brevemente algunos resultados de nuestras investigaciones en el área.

3.1. Etnotaxonomía

En general los gunas suelen prestar mucha atención a las aves. Los que todavía hoy se dedican a la agricultura y a la caza conocen sus hábitos, cantos y lugares de anidamiento. De las 378 especies de aves identificadas por los ornitólogos, los habitantes del sector de Gardi reconocen un total de 250. Aunque no poseen nombres específicos para cada una de ellas, estas especies corresponden a 156 denominaciones. La gente clasifica principalmente las especies grandes, diurnas y sociales.

con los cantos de aves, binoculares, libro guía y *check-list*. En ningún momento se utilizaron redes para capturar especímenes.

[4] En el marco del proyecto, los métodos empleados por los investigadores han sido los tradicionalmente utilizados por la etnografía y la ornitología. Hemos compilado historias míticas de las aves y recogido los nombres de estas en *dulegaya* (lengua guna), trabajando con informantes clave. Es decir, con expertos botánicos y rituales, intérpretes de la tradición guna y autoridades locales. Durante los meses de enero y febrero de 2010 realizamos una serie de entrevistas en profundidad a: Leonidas Valdés (*Saila, la autoridad tradicional política y espiritual***,** de Gardi y ex cacique general, q.e.p.d.), Padre Ibelele Davies (intérprete de la tradición guna, sacerdote católico, q.e.p.d.), *argar* (intérprete) Inaiduli de Myria Ubigandup, *argar* (intérprete) Alberto Vázquez (de Ailidup), *argar* (intérprete) Rafael Harris de Myria Ubigandup, botánico Rubén Tejada de Myria Ubigandup, Kandur Dummat (de Myria Ubigandup), Tito López (*saila* de Gardi Sugdup), Claudio López (q.e.p.d), Avelino Pérez, Delfino Davies y Vicente González (comuneros de Gardi Sugdup). Estas entrevistas fueron realizadas en cuatro giras efectuadas entre enero y febrero 2010. En dos giras posteriores (de julio a agosto y de septiembre a octubre de 2010) La autora se dedicó a revisar las transcripciones y traducciones con los entrevistados y a corregir las listas provisionales que recogían los nombres de las aves en *dulegaya (lengua guna)*. Durante este proceso se contó con la inestimable ayuda de Evelio López.

Con relación a los criterios de etnoclasificación, los habitantes de Gardi clasifican las aves con base en múltiples criterios que se pueden dividir en tres grandes grupos:

a) Características morfológicas: color, forma o aspectos característicos del cuerpo, tamaño del organismo o de alguna parte de su cuerpo.

b) Observaciones etológicas de las distintas especies: aspectos del comportamiento de determinadas aves percibidos por los humanos.

c) Criterios ecológicos: los más utilizados se refieren al tipo de hábitat o sustrato en el que vive el ave (costa, islas, montañas, río).

En el universo guna no existe la categoría genérica "aves". Tal y como nos recalcaba el *argar* (intérprete) Inaiduli de Myria Ubigandub en una de nuestras conversaciones, esta categoría se divide en tres:

1. Sigwi: animales voladores relativamente pequeños, ágiles y rápidos. En general no son comestibles. A este grupo pertenecen aves como: *burin* (Tangara Azuleja, *Thraupis episcopus*), *alina* (Tangara Escarlata, *Piranga olivacea*) y *nirbaibaie* (Mosquero Social, *Conopias albovittata*).

2. Uludga: animales de grandes dimensiones, que vuelan a gran altura y se alimentan de animales muertos o gusanos. Generalmente este tipo de aves no son consumidas como alimento por los humanos. A modo de ejemplo como integrantes de este grupo podemos citar: *mursib* (Gallinazo Rey, *Sarcoramphus papa*), *suluba* (Halcón-montés Dorsigris, *Micrastur mirandollei*) y *uedgo* (Halcón Reidor, *Herpetotheres cachinnans*).

3. Nuu: animales con poco vuelo, de dimensiones medianas, apreciados por su carne, como por ejemplo pavas, patos o palomas. Ejemplos de este grupo son: *nuu gibdur* (Paloma Escamosa, *Patagioenas speciosa*), *gwama* (Pava Crestada, *Penelope purpurascens*) y *sigli* (Pavón Grande, *Crax rubra*)

3.2. Ontología

¿Qué significa ser humano para los gunas? ¿Qué lugar ocupa el ser humano en el cosmos? ¿Qué relación mantienen los no humanos con los seres humanos? Estas son algunas de las preguntas que han guiado nuestra aproximación ontológica a la sociedad guna. Una aproximación que se ha preocupado por entender las múltiples formas de relación de los seres humanos con sus ambientes.

En la Gunayala de hoy, al igual que hace decenas de años, las relaciones entre los no humanos -así como las relaciones entre los humanos y los no humanos-, son equiparables a las relaciones que mantienen los humanos entre sí. Es por ello que, en este caso, podemos hablar de la presencia de un sistema animista, que distribuye a humanos y no humanos en tantas especies "sociales" como formas-comportamientos existen (Descola 2005:346-356). Las especies dotadas de una interioridad análoga a la de los humanos viven en el seno de colectivos que poseen una estructura y propiedades idénticas: se trata de sociedades completas, con jefes, con chamanes, con rituales, entre otros. De entre los modos de relación posibles que cita Descola (2005) –tales como intercambio, depredación, don, producción, protección, transmisión− los gunas mantienen relaciones potencialmente reversibles (intercambio, depredación, don) con estos colectivos no humanos. En este caso, dar, tomar, intercambiar, suponen el movimiento de un valor entre dos términos del mismo estatuto ontológico.

En el *Bab Igar* ("El camino del padre": una compilación de historias míticas que guía al pueblo guna en su andar cotidiano), las aves ocupan un papel muy destacado. Wagibler, uno de los poderosos ocho *neles* (chamanes) que estudiaron la obra de Baba (el padre), se dedicó a entender el mundo de las aves viajando a *Billibage* (la octava capa que forma el mundo). Allá pudo ver cómo vivían y se organizaban estos seres. Los gunas, siguiendo las enseñanzas de Iberogun -una de las figuras más importantes del *Bab Igar*-, y recordando lo que les explicó el *nele* Wagibler a su regreso de *Billibage*, sostienen que cuando morimos el cuerpo se pierde pero nuestro espíritu perdura. Cuando alguien muere, el espíritu del difunto es acompañado por los *masardulegan* (unos espíritus guías) a la morada de Baba. Al igual que los humanos, las aves también tienen la capacidad de revivir en otro lugar. Si cuando muere su cuerpo es preservado, enterrado y no se tira al mar, puede continuar su existencia espiritual en la morada de su Baba.

Los gunas suelen compartir el espacio doméstico con algunas especies de aves. Unas de las más comunes son los *gwili* (Perico Barbinaranja, *Brotogeris jugularis*). Las cuidan muy bien: les brindan alimento diariamente y cuando mueren, les dan sepultura. Humanos y no humanos comparten la vida del presente y también estarán juntos en la vida que vendrá tras la muerte y el entierro. Esto es posible porque todos están dotados de una interioridad espiritual compartida.

Pero aves y humanos no sólo comparten el espacio, también intercambian símbolos, se comunican. Tal y como sostenía Leonidas Valdés Kantule (q.e.p.d.), cacique general guna durante la década de los años 1980 y 1990:

> *"el gigga [Piaya cayana], cuando alguien pasa por el monte, avisa que alguien viene. Gigga puede prevenir a un cazador de que viene el saíno o un ñeque. La gente dice que cuando gigga canta, viene un nia [diablo]. Hay árboles que tienen espíritu al igual que el suelo que pisamos. A veces estos espíritus salen para conversar con nosotros, gigga se encarga de avisarnos si salen" (entrevista a Leonidas Valdés (q.e.p.d), Igodub, Gunayala, realizada el 3 de febrero de 2008, traducción de la autora).*

Los humanos y las aves no sólo se comunican durante los estados de consciencia, también lo hacen en sueños. En algunas ocasiones, como pasó a uno de nuestros amigos e informantes de Gardi Sugdup, Claudio López (q.e.p.d), una noche un *dulu* (*Psarocolius wagleri*) le mostró un nuevo diseño para una cesta que estaba terminando. Ello constituye un ejemplo de que la comunicación entre humanos y no humanos trasciende los espacios de la vida consciente y puede favorecer la adquisición de nuevas habilidades.

3.3. Ritualidad

Las aves están muy presentes en la vida ritual guna. Según el testimonio de Igualiginya, también conocido como Gandur Dummad de Myria Ubigandub, son indispensables para la realización de la ceremonia de pubertad de las jóvenes gunas la *inna* (chicha fuerte). Las 16 personas, hombres y mujeres, que participan en la ceremonia del *gammu*[5], previa a la elaboración de la chicha, deben comer determinadas aves. Según Igualiginya, "Bab Dummad envió al pavón, *sigli* [*Crax rubra*], para ser alimento en esta ceremonia. Bab Dummad envió también a *sigli* hembra, y luego envió a la iguana para combinar el alimento. Existen aves que no se pueden comer, no son para *gammu*, pues se trata de aves que llegaron con alguna dificultad, con una enfermedad". Durante esta fase de preparación de la ceremonia solo se pueden comer 12 tipos de aves. Una vez superada la fase inicial, el ave que adquiere un gran simbolismo durante la celebración de la chicha fuerte es la paloma. Según Igualikinya:

> *"Ella alimenta al gammu y el gammu alimenta a las palomas, los gammu no pueden existir sin las palomas. Estas aves están relacionadas con las niñas, son las que las guían en su proceso de paso a la adolescencia"*.

La ceremonia de la *inna mudigid* (chicha fuerte de un día) finaliza con el sacrificio de una gallina o gallo y la danza de culminación (*guiled*). Según la tradición:

[5] La ceremonia del gammu se refiere al momento previo al canto de la chicha donde los especialistas rituales se preparan.

> "*Nuestros padres dicen que allá arriba están los nibar, las hembras de los espíritus guardianes, ellos son los que despertarán a las niñas en la madrugada y dejarán que se alimenten de esta gallina allá arriba. Sin gallina o gallo tampoco se puede realizar esta ceremonia, sin su presencia puedes crear un problema para el gandur o para la niña. La gallina ofrece su espíritu (burba) a las niñas en esta ceremonia. El gallo le canta ocho veces, en la madrugada todas las gallinas cantan ocho veces. Su canto aporta mucho conocimiento a las niñas, por eso después de sacrificarla se le da a comer a las niñas, este es el sentido de su participación en esta ceremonia" (entrevista a Igualiginya, Myria Ubigandup, realizada el 25 de enero de 2010).*

El pelícano es otra de las aves que intervienen en la ceremonia de la chicha fuerte. Los muchachos que danzan durante la fiesta y en el momento del baile final (*guiled),* utilizan collares confeccionados con huesos de pelicano para "producir emoción y despertar" a los participantes en la ceremonia.

3.4. Uso de los recursos naturales

Muchas de las aves que habitan los bosques y costas de Gunayala están sujetas a restricciones alimentarias o pueden ser ingeridas para sanar o adquirir alguna habilidad. Tal es por ejemplo el caso de la *gigga (Cuco Ardilla, Piaya cayana),* quien además de anunciar la presencia de seres malvados, tiene un uso medicinal. Como nos decía Leonidas Valdés, sirve "para aumentar el conocimiento, para estudiar y ser inteligente, pero puede ser malo si se utiliza indebidamente". Muchas otras aves permiten adquirir habilidades a los humanos. Algunos ejemplos son: *nele dodoggwa* (Garza Verde, *Butorides virescens*) y *wabu* (Águila Pescadora, *Pandion haliaetus*), cuya ingestión permite a los hombres mejorar sus dones de pesca, o *mula* (Gallinazo Cabecirojo, *Cathartes aura*) que favorece la caza.

Las restricciones -denominadas *ised-*, además de otros factores como la ritualidad, no solamente estructuran la relación de los humanos con los animales, sino que también condicionan su uso. En algunos casos favorecen su conservación, mientras que en otros provocan un uso más intensivo. Por esta razón, deberían ser factores a tener en cuenta al planificar programas de conservación en zonas indígenas.

4. Conclusiones

Reconstruyendo las etnotaxonomías gunas en relación a la avifauna, recopilando los nombres de las aves en *dulegaya* y prestando atención a su presencia en la vida ritual y mitológica, hemos acumulado una serie de informaciones que nos permiten reflexionar sobre la relación

entre humanos y no humanos en las sociedades amerindias. Al documentar el significado que tienen los pájaros en los cantos, su uso como alimento, mascota o medicina, o al observar los distintos roles de las aves en la vida en el monte −como compañeros protectores de los humanos o mensajeros de alegrías e infortunios−, hemos constatado que entre los gunas las fronteras entre naturaleza y cultura se perfilan bajo las premisas del animismo (Descola 2005). A modo general constatamos que las aves en el mundo de los gunas suelen presentarse como protectores de los humanos, tienen un papel protagónico tanto en los mitos de creación del mundo como en el *Bab Igar*, y están vinculadas a un buen número de tabúes sobre su consumo, que deben ser observados para vivir en equilibrio con los no humanos: un rasgo típicamente animista.

En la Gunayala de hoy, la comunicación y el intercambio no sólo se realiza entre humanos; trascienden las fronteras impuestas por el dualismo cartesiano y afectan por igual a humanos y no humanos. Las aves informan a los humanos de peligros y les transmiten habilidades; los humanos las alimentan y, si mueren, les dan sepultura para que puedan llegar a la morada de su creador. La humanidad guna no está restringida a las relaciones intraespecie; los gunas mantienen relaciones típicamente humanas con seres que, según la ontología que rige el mundo occidental, no lo son.

Aunque parezca un tanto sorprendente, en este mundo globalizado en el que vivimos, el animismo continúa condicionando las relaciones entre humanos y no humanos en sociedades como la guna. Pensamos y actuamos sobre los no humanos desde la posición que ocupamos en el cosmos. Sin embargo no debemos olvidar que esta posición también está condicionada por factores políticos y económicos. A modo de conclusión, creo pertinente evocar una anécdota personal que aconteció en la comunidad de Gardi Sugdub para reflexionar sobre la reconceptualización de las ontologías en función del contexto político y económico.

Todo pasó una mañana de enero del año 2008, cuando llegaron a la comunidad tres turistas españoles arrestados por los vigilantes del Congreso General Guna. Los turistas fueron sorprendidos arponeando peces en los arrecifes de coral. Tras explicarles que los extranjeros no podían pescar en las aguas de la comarca, los gunas les confiscaron el equipo de pesca y los trasladaron a la comunidad de Gardi Sugdub, donde por casualidad se encontraba el *saila dummad* (cacique general) Gilberto Arias. Una vez allí, les leyeron el artículo 43 de la Ley Fundamental de la Comarca de Gunayala según el cual “Los recursos naturales y la

biodiversidad existentes en la Comarca Gunayala se declaran patrimonio del Pueblo Guna. Su aprovechamiento, protección y conservación se realizarán como lo disponen las prácticas tradicionales establecidos en el Estatuto de la Comarca". Las autoridades de la comarca argumentaban ante los turistas que los extranjeros no podían pescar, ni cazar, ni recolectar plantas o frutas en la comarca porque eran patrimonio del pueblo guna. Esta patrimonialización de los no humanos me hizo pensar en Tambiah. Recordé el artículo citado en la primera parte de esta comunicación (Tambiah 1969:457), sobretodo el pasaje en el que afirmaba que las culturas y los sistemas sociales no son sólo para ser pensados, sino para ser vividos. El gran desafío para la antropología de hoy es pensar las relaciones entre humanos y no humanos desde la antropología pluralista pero también teniendo en cuenta que para el sistema económico dominante −el capitalismo−, estos seres son conceptualizados como recursos naturales que pueden ser protegidos, comercializados o patentados.

Agradecimientos

Nuestros agradecimientos van dirigidos a los comuneros de Gardi Sugdub, el Congreso General Guna, la Secretaría de Turismo del Congreso General Guna, el Instituto de Investigaciones y Desarrollo Integral de Gunayala (IIDIGY), Sociedad Audubon, Leonidas Valdés (q.e.p.d.), Padre Ibelele Davies (q.e.p.d.), Claudio López (q.e.p.d.), Alberto Vázquez (Ailidub), argar Inaiduli, Rafael Harris, Rubén Tejada, Gandur Dummad (Myria Ubigandub), Chani Morris (Coibita), Tito López, Evelio López, Avelino Pérez, Delfino Davies, Vicente González y Leovigildo Rivera (Gardi Sugdub). También quiero dar las gracias a la Secretaria Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación (SENACYT) de Panamá, al Programa de Pequeñas Donaciones del PNUD (Panamá), a Beatriz Santamarina, Raquel Modino, Agustín Coca por la coordinación de este simposio y a Oriol Beltran por haberme facilitado una excelente bibliografía sobre antropología y ecología en España.

BIBLIOGRAFÍA

Angehr, G.R., Dodge Engleman, y Lorna Engleman (2006) *Where to Find Birds in Panama: A Site Guide for Birders.* Panamá: Panama Audubon Society.

Angehr, G. y R. Dean (2010) *The Birds of Panama: A Field Guide*. New York: Ed. Cornell University Press.

Blake, J. G. y B. Hall (1984) *Preliminary survey of the birds of San Blas (Comarca de Kuna Yala).* Proyecto PEMASKY, Panamá: manuscrito.

Calavia, O., (2006a) “El índio ecológico. Diálogos a través del espejo”. *Revista de Occidente* 27: 42-56.

- (2006b) “La postmodernidad indígena y sus disonancias. Los límites del multiculturalismo en el Brasil”. *Les Cahiers Alhim*. 13: 21-35.

Cebolla Badie, M. (2000) “El conocimiento Mbya-guarani de las aves. Nomenclatura y clasificación”. *Suplemento antropológico Universidad Católica Revista del Centro de Estudios Antropológicos,* XXXV (2): 9-188.

Davy, M.-M. (1992) *L’oiseau et sa symbolique*. París: Albin Michel.

De la Garza, M. (1995) *Aves sagradas de los mayas*. México: Facultad de Filosofía y Letras. Centro de estudios mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

Descola, Ph. (1986) *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l’écologie des Achuar*. París : Ed. de la Maison des Sciences de l’Homme.

- (2005) *Par-delà nature et culture*. París: Ed. Gallimard.

Douglas, M. (1957) “Animals in Lele Religious Symbolism”. *Africa* 27: 46-57.

Flores, J.A., (2006) “Perspectivas antropológicas sobre las interacciones cultura-medio ambiente. Una reflexión sobre cuestiones éticas”. En Amérigo, M. & Cortés, B. (comp). *Entre la persona y el entorno. Intersticios para la investigación medioambiental*. La Laguna: Editorial Resma.

- (2008) “Operaciones espirituales y cultos de sanación en la ciudad de Veracruz (México) procesos de medicalización de lo espiritual y mímesis hegemónica”. En Fernández Juárez, G. (dir). *La diversidad frente al espejo. Salud, interculturalidad y contexto migratorio*. Quito: Abya Yala.

Gilonne, M. (1997) *La civilisation aztèque et l’aigle royal. Ethnologie et ornithologie*. París: Ed. L’Harmattan.

Griscom, L. (1932) “The ornitology of the Caribbean Coast of Extreme Eastern Panama”. *Bulletin of the Museum of Comparative Zoology*, LXXII (9): 303-372.

Latour, B. (2009) “Perspectivism: ‘type’ or ‘bomb’?” *Anthropology today,* 25 (2): 1-2.

Le Roux, P. y B. Sellato (2006) *Les messagers divins. Aspects esthétiques et symboliques des oiseaux en Asie du Sud-Est. Connaissances et savoirs*. París: Seven Orients, IRASEC.

Leach, E. (1964) “Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse”. En E.J. Lennenberg (ed) *New Directions in the Study of Language*. Cambridge: Cambridge Ed.

Levi-Strauss, C. y Éribon, D. (1988) *De près et de loin.* París: Odile Jacob.

Lévi-Strauss, Claude (1962) *La pensée sauvage*. París: Librairie Plon.

Marcus, J. M. y J. Roldan (1984*) Informe sobre la fauna de la reserva Kuna Yala*, Panamá: Proyecto de Estudio y Manejo de las Areas Silvestres de Kuna Yala, manuscrito.

Martínez Mauri, M. y M. Ventura i Oller (2009) “Ambivalencias Esenciales, Cuerpos Polivalentes y Humanidades Plurales en la América Indígena”, *Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia*, 25: 125-140.

Montañez, D. y G.R. Angehr (2007) “Important Bird Areas of the Neotropics: Panama”. *Neotropical Birding*, 2: 12-19.

Moya, I. (1958) *Aves mágicas. Mitos, supersticiones y leyendas en el folklore argentino y americano*. Ministerio de Educación de la provincia de Buenos Aires, La Plata.

Paredes, R. y L. Sucre (1990) *Fauna de Kuna Yala. Programa de investigación monitoreo y cooperación científica.* Panamá: Proyecto de Estudio para el Manejo de las Areas Silvestres de Kuna Yala (PEMASKY), manuscrito.

Reichel-Dolmatoff, G. (1996) *The Forest Within: The World-View of the Tukano Amazonian Indians.* Totnes, England: Themis Books.

Seeger, A.; Damatta, R. y Viveiros de Castro, E. (1979) “A construçao da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. *Boletim do Museu Nacional*. n. 32, p. 2-19.

Smith, D.A. (2010) “The Harvest of Rain–Forest Birds by Indigenous Communities in Panama”. *The Geographical Review*, 100(2): 187-203.

Tambiah, S.J. (1969) “Animals are good to think and prohibit”, *Ethnology*, 8(4): 423-459.

Van Hout, I. (1999) *Indonesian weaving between heaven and Earth. Religious implications of bird motifs on textiles*. Amsterdam: Royal Tropical Institute, KIT press.

Ventura i Oller, M. (2009) *Identité, Cosmologie et chamanisme des Tscahila de l´Equateur*. París: L´Harmattan.

Ventura i Oller, M. (2011) “Formes de comunicació ameríndies, entre la natura i la cultura”. *Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia.* 27: 123-139.

Viveiros de Castro, E. (1992) *From the enemy’s point of view: Humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago: University of Chicago Press.

- (2009) *Metafísicas caníbales*. Madrid/Buenos Aires: Katz Editores.

EL CUIDADO COMUNITARIO COMO MODELO AMBIENTAL. EL CASO DE SAN JACINTO

Mireia Camparena Reig
campi79@gmail.com
Universidad de Barcelona

1. Introducción

Esta comunicación tiene por objetivo presentar algunas de las reflexiones que emergieron durante el proceso de investigación en una comunidad ubicada en la zona de amortiguamiento de un área natural protegida. Concretamente en la cuenca baja del río Marañón de la Amazonía peruana. El trabajo de campo se inició en 2008 con el estudio de los ámbitos agrícola y forestal. A partir de 2010 el foco de investigación volteó hacia la actividad pesquera que realizaban algunos vecinos y vecinas de la comunidad, dentro del área natural protegida, la Reserva Nacional Pacaya Samiria. Con el proceso de acercamiento a la agencia[1] agrícola, forestal y pesquera que realizaba la población local, se mostró una forma particular de relacionarse con el medio ambiente. Se revelaban una ideología y acciones estructurantes de la vida social como son: cuidar, dar y compartir.

El cuidado forma parte de un conjunto de ideas, valores y prácticas que incluyen el acceso, uso y reparto de los bienes comunes entre la colectividad, a saber, la comunidad que cuida de ellos y a quien le pertenecen. La comunidad como institución cuida lo que considera suyo y todos sus miembros tienen la obligación de hacerlo, se trata de compartir lo comunal, de la misma manera que cada familia reparte entre sus miembros. También surge la importancia que tiene en esta sociedad atender a la necesidad de las otras personas que forman parte del grupo, sobretodo del grupo más cercano, la familia extensa, el parentesco. El objeto del cuidado es lo que se considera comunal. San Jacinto como comunidad cuida de su bosque y de su laguna (laguna Jacinto, RNPS). Cada familia cuida de sus huertos, y con lo que obtiene de ello, además de alimentarse y adquirir dinero con su venta, también "regala" una parte a sus familiares o vecinos y vecinas estableciendo así un circuito de reciprocidad interna permanente. Dar y recibir para compartir lo común, para crear lo común. Esta es su forma tanto de hacer comunidad como de crear y mantener los vínculos de parentesco.

[1] Entendemos agencia como la capacidad, el poder, para originar y desarrollar los actos. Los agentes son los sujetos de la acción. (Rapport, Overing, 2002:1)

Si bien hablamos de reciprocidad interna, podemos mirar este flujo de bienes como obligaciones entre parientes de sangre o políticos, incluyendo madre y padre, suegros, compadre o comadre e ahijados. Como explica Ewart (2013:36), no estamos hablando de una reciprocidad generalizada ni de una equivalencia en el valor de los bienes intercambiados, sino que compartir y redistribuir pueden estar caracterizados por la obligación e incluso por cierta asimetría, como se muestra en el caso de los indígenas Panará de Brasil que describe esta autora.

Tratando de entender el concepto de cuidado se propone un análisis de continuidad cultural. Las cosmologías indígenas amazónicas y la kukama-kukamiria entre ellas, no desarrollan una separación radical entre lo humano y la naturaleza, como se hace en el occidente contemporáneo. Como observó Descola (2013) entre el pueblo Achuar: "La separación (...) entre el mundo de la naturaleza y el mundo de las personas no tiene mucho significado para pueblos que confieren sobre las plantas y sobre los animales, todos los atributos de la vida social, los consideran sujetos[2] más que objetos, y no sabrían pues expulsarlos en una esfera autónoma regida por los únicos procedimientos de las ciencias y de las técnicas" (Descola, 2013:4). Esta consideración de sujeto respecto al Otro no humano, es una de las ideas que se toman en cuenta para explicar el sistema del cuidado, el vínculo entre la boa de la laguna y las personas por ejemplo, como veremos más adelante. Esta idea que propone Descola nos evoca al concepto de animismo. Como comenta Viveiros de Castro, Descola renueva la noción de animismo: "el animismo no es una proyección figurada del humano sobre el animal, sino una equivalencia real entre las relaciones que humanos y animales mantienen consigo mismos. Si la condición común a los humanos y los animales es la humanidad, no la animalidad, es porque la "humanidad" es el nombre genérico del sujeto"[3] (Viveiros de Castro, 1996:127).

A pesar de los cambios en las vivencias y expresiones de esta cosmología, lo que viene a mostrar la continuidad en la práctica del cuidado, es la permanencia de ciertas formas indígenas de relacionarse, por ejemplo, con una laguna o el bosque comunal. Es decir, si rastreamos en la dimensión simbólica, en los mitos y también en las prácticas cotidianas, hallaremos formas de pensar e interactuar con una laguna, marcada por la proximidad y subjetividad del cuidado. La existencia de la boa madre de la laguna, así lo demuestra.

[2] Como comenta Viveiros de Castro en relación al concepto de animismo que ha renovado Descola, "el animismo no es una proyección figurada del humano sobre el animal, sino una equivalencia real entre las relaciones que humanos y animales mantienen consigo mismos. Si la condición común a los humanos y los animales es la humanidad, no la animalidad, es porque la 'humanidad' es el nombre genérico del sujeto" (Viveiros de Castro, 1996:127) Traducción propia.

[3] Traducción propia.

En síntesis, el cuidado puede ser entendido como una práctica social central y vinculante de lo humano con lo no humano, en el marco de una organización comunitaria que se asienta sobre la obligación de dar, compartir y atender lo común, su territorio. Y que construye unas normas específicas para regular esta relación entre las personas y las plantas, las lagunas, los ríos o el bosque. Una sociedad donde se reconoce la existencia de actores sociales no humanos como la boa, la gran serpiente que es la madre de la laguna y los peces, o el *shapingo*[4], el amo de los animales del bosque a quien hay que hacer donaciones para que te permita cazar animales y no te castigue haciéndote perder por el bosque. Una sociedad que no se erige a sí misma en oposición y superioridad con estos agentes (no humanos en apariencia), sino en una relación regulada por la proximidad, la negociación (a veces conflictiva), por el vínculo social en definitiva.

Así entendido, el cuidado se corresponde a una práctica de relación con el territorio y entre los seres que lo habitan. Desde una perspectiva indígena, este tejido de relaciones es el que conforman el territorio (Surrallés y García Hierro, 2004:12). Es por ello que podemos decir que el cuidado se corresponde a una agencia indígena, un modelo de gestión del propio territorio. Las cosmologías indígenas amazónicas no tienen un carácter antropocéntrico sino sociocéntrico o cosmocéntrico[5], que explica como el punto de vista de la humanidad sobre el mundo no es el de una especie dominante, sino el que concibe un "*ecosistema trascendental que sería consciente de la totalidad de las interacciones que se desarrollan en su seno*" (Descola, 2004:29).

El cuidado también nos permite reflexionar sobre cómo concebimos y desarrollamos la relación con el Otro. Con qué se identifica y como establece cada sociedad sus fronteras relacionales. En cuanto a la práctica del cuidado, en este artículo presentaremos varios ejemplos. Primero el caso de la boa como agente social que cuida de la lagunas y los peces, y luego con la relación entre San Jacinto y su bosque comunal. Los datos etnográficos recogidos dibujan un escenario social y cultural donde el cuidado regula las relaciones entre humanos y no humanos, caracterizado por una distinguida riqueza cosmológica.

[4] El *shapingo* recibe varios nombres en la región amazónica, por ejemplo: *shapshico* o *chullachaqui*, serían los más habituales.
[5] Descola, 2004; y Viveiros de Castro, 2004. El animsmo proyecta las categorías sociales sobre la naturaleza. El perspectivismo, ve a la naturaleza como a un hecho social en sí mismo. Aunque no es el tema de este artículo y el debate merece un espacio a parte, Turner (2009) critica las posturas teóricas del anismismo y perspectivismo, por considerarlas ambas, antropocéntricas.

2. La boa que cuida la laguna y los peces

El cuidado lo practican los agentes sociales, uno de ellos es la boa[6]. Es la madre de la laguna, la cuidadora de estas fuentes de agua y de sus peces. La boa ocupa un espacio central en la cosmología kukama[7], y el estudio de la pesca hace necesario situar este ser no humano como un agente social más, influyente en la relación que establece la comunidad con las lagunas en sus dimensiones social y simbólica. La boa, como madre, es un ser emblemático, un modelo de cuidado.

La concepción de la boa como sujeto puede ser mejor comprendida desde la teoría del perspectivismo (Viveiros de Castro, 1996, 2004). Como agente, la boa ocupa un punto de vista de referencia, es decir se concibe a si misma como sujeto, "estando en posición de sujeto, llega a entenderse bajo la especie de la humanidad. (...) Todos los seres viven el mundo de la misma manera, lo que cambia es el mundo que ellos ven. Los animales imponen las mismas categorías y valores que los humanos de lo real. Siendo gente en su propia casa, los no humanos ven las cosas como las ve "la gente". Pero las cosas que ellos ven son otras. (...) Los no humanos ven de la misma manera que nosotros, cosas distintas de lo que vemos porque sus cuerpos son diferentes de los nuestros" (Viveiros de Castro, 1996:127-128). Es así como podemos comprender que lo que para la boa son sus criaturas, para las personas son peces. Donde ella ve su hogar, los pescadores ven una laguna. Es decir, según el perspectivismo, lo que tienen todos los seres dotados de punto de vista, que es lo que crea el sujeto, es la humanidad como condición. Para el autor, esta cultura humana compartida es el universal en la concepción indígena amerindia. Y la naturaleza es lo particular, lo que marca la diferencia. Es por ello que como oportunamente plantea este autor, lo que las teorías amerindias proponen es la existencia de una única cultura (sujetos) y una diversidad de naturalezas (cuerpos). Todos los seres son sujetos con cuerpos distintos; la subjetividad es lo que nos une y los cuerpos distintos lo que nos separa y nos identifica. "Decir entonces, que los animales y los espíritus son gente, es decir que son personas y atribuirles intencionalidad consciente y de "agencia" que definen la posición del sujeto." (Vivieros, 1996:126).

Según la tradición Kukama Kukamiria la sirena también tiene una dimensión de protectora de los recursos acuáticos (Rivas, 2011:58-61), dado que en la época de creciente, amarra entre

[6] La boa es la serpiente acuática gigante que habita en las lagunas y los ríos amazónicos. No podemos relacionarla a una especie en particular, pero guarda notables similitudes con la anaconda (*Eunectes murinus*), por su gran tamaño y hábitat acuático

[7] La comunidad de San Jacinto está inscrita y reconocida como comunidad nativa *kukama-Kukamiria*.

sus cabellos a los peces y se sumerge bajo el agua, saliendo en época de vaciante a soltar su cabello y peinarse, liberando así los peces, que es cuando más se encuentran por las orillas de las lagunas ("tahuampas"[8]). Incluso se dice también, que cuando una sirena migra de una laguna a un río, en su trayecto la siguen los peces, y es así como se cuenta que es la sirena la que crea las migraciones de peces. Fenómeno de gran importancia entre la población local puesto que estos bancos de pesca (conocidos por el nombre de "mijano"), proporcionan pescas abundantes en la época de vaciante de las aguas de los ríos y lagunas, propia del ecosistema de várzea amazónico. Podría parecer que existe cierta confusión entre el comportamiento y rol de la sirena y el de la boa, puesto que a ambos seres del agua se les atribuye el poder de cuidar los peces en la creciente y liberarlos en la vaciante. La boa es la madre de la laguna, y la sirena es la madre de los peces. Ambos seres representan un modelo de cuidado. La boa, la gran serpiente, serpiente negra, sería el ser más poderoso de todos los que viven bajo el agua. Aquí hablaremos de boa, puesto que es la palabra que se suele usar en la zona de estudio, pero tiene múltiples nombres: boa negra, yacumama, la gran serpiente o purau. Es "emblema de fertilidad y continuidad de la vida acuática, porque su cuerpo fertiliza, (re)genera, (re)produce y alimenta la vida acuática y el bosque. (...) De ella procede la vida y la muerte de los que dependen del agua" (Rivas, 2011:44-45). La centralidad que ocupa la boa en la vida acuática es de tal magnitud que el mismo curso del río, la creación y desecación de las lagunas se modifican a su voluntad a causa de sus migraciones.

> *"Mireia: Hay historias que cuentan que la laguna tiene como una boa negra, y que si ésta se va se seca la cocha[9], ¿conoces?, cuéntame...*
> *Iria: Si he escuchado, así ha ocurrido en Pampacaño, más abajo de Palizada. Allí había una cocha [laguna] en frente [al otro lado del Marañón en la RNPS] y decían que allí había una boa negra, una boa grande, tremendo grueso, decían que ahí hay la boa y tenían miedo de pescar. Le cuidaban, y cuando un día ya le han dejado de cuidar, como quizás la boa... La gente le cuidaba y querían mirar... O sea, los peces se habían cerrado así con mallones, trampas, habían cerrado al caño por donde salía el agua. Y una noche ellos [la gente que cuidaba] han vuelto viendo que no querían salir los peces, y han regresado. A las doce de la noche han escuchado como un tiro, una boa que parece que ha reventado al agua, ha sonado bien fuerte. En ese rato ha estado saliendo la boa, destrozando todas esas trampas ha salido, ahí hasta que han salido los peces también, no han agarrado nada de peces y se ha secado la cocha también". (Iria Mozombite, San Jacinto, 2011[10])*

[8] Tahuampa: áreas contiguas a ríos o lagunas y que están expuestas a inundaciones periódicas, y a la acumulación de lodo, arena y sedimentos.
[9] Cocha significa laguna en quechua.
[10] Referencia de la cita: P41:47 / 18.2011

En la historia de la comunidad de San Jacinto, y como es habitual que suceda en las zonas ribereñas de la llanura inundable amazónica, se produjo la secada de su laguna Estera, el cuerpo de agua ubicado al lado del pueblo. De ahí sobrevino un desbarranque de tierra de la ribera del río, justo donde estaba ubicada la comunidad, lo que propició un traslado forzoso de toda su población en 1978[11]. Fue un momento crucial porque además de la búsqueda de un nuevo terreno idóneo para establecerse y su preparación (desbrozar el bosque, etc.), suponía trasladar en el menor tiempo posible a unas 400 personas aproximadamente. Las diferencias de opiniones sobre el lugar adecuado donde establecer los hogares, supuso la división de la comunidad en dos. Una parte de la gente no quiso ir a vivir a una zona de altura alejada del río Marañón, y crearon una nueva comunidad, 23 de Junio, en una zona más cercana al río. Y así lo explican Ana María sanjacintina de nacimiento y Alfonso nacido en el Bajo Ucayali y vecino de San Jacinto desde hace más de 30 años:

> *"Mireia: ¿Esa laguna se fue con el barranco?*
> *Ana María: Totalmente ha salido el barranco, ¡inmensas boazas como salían! Fieras[12], así es que eran sus orejas.*
> *Alfonso: Fieras*
> *M: ¿Boas?*
> *AM: Fieras, tremendas fieras eran. ¡Inmensas!*
> *A: si, fieras.*
> *M: ... porque eso que dicen que las cochas [lagunas] tienen su madre...*
> *AM: si, ya se iba ya, terminándose.*
> *A: si, o sea que cuando ya ha salido [la fiera], ha empezado ya a... el barranco ha empezado minando la tierra. La fiera cuando no sale [de la laguna], ahí se mantiene ya [la laguna].*
> *M: ... la fiera es como que le cuida...*
> *A: si, ahí le cuida, le mantiene.*
> *AM: le cuida al agua, a los peces.*
> *A:...permanece ahí. Y cuando [la fiera] quiere cambiar a otro lugar, sale y ahí comienza a minar la tierra, comienza cayendo, cayendo, cayendo y por último ya sale la cocha". (Alfonso y Ana María, San Jacinto, 2011[13])*

> *"Mireia: He escuchado en la comunidad algún relato antiguo que dice que la cocha tiene su boa negra. ¿Conoce alguno?*
> *Clotilde: Ah, sí, decían que está cruzada en la cocha. A un señor de San Regis le ha disparado, como una bola de agua que se ha venido, le ha corrido a las doce de la noche, así dicen. Tenía su madre la cocha, pero ahora no escuchamos, pero ahora tal vez no hay. Nosotros no hemos escuchado, sabemos de otros que sí que la han visto.*

[11] Entre los vecinos y vecinas de la comunidad se hace referencia principalmente a dos años, 1978 y 1979. No se han encontrado documentos escritos que acoten una fecha más precisa.
[12] Se dice 'fieras' a los animales más temibles, en el agua destacan las boas grandes y en la tierra, además de las serpientes venenosas, se hallan el jaguar (Herpailurus yaguarondi), el tigrillo (leopardus pardalis), el otorongo (panthera onca) o el puma (puma concolor).
[13] Referencia de la cita: P 43:23 /20.2011

(...) A nosotros que varamos ahí, fácil se pasa por la canoa, pero nunca [la] hemos visto". (Clotilde Tamani, San Jacinto, 2011[14])

Alfonso y Ana María sitúan el origen del barranco en la emigración de la boa de la laguna Estera. Consideran a la boa como madre que cuida, mantiene el agua y los peces de las lagunas. En el momento que la boa decide irse, deja de cuidar. Con su migración y abandono de la fuente de agua, la laguna se seca. Así se explican las secadas de lagunas y también los cambios en los cursos de los ríos, y el papel que juegan en la historia de la población local. Las boas, no solo controlan la pesca, sino que también tuvieron su papel en la migración y la división de la comunidad en dos. Desde la perspectiva de estos vecinos, la boa de la laguna Estera también fue un agente en la historia de San Jacinto. El mismo vecino, don Alfonso Barbarán[15] conversó ese día sobre las épocas de sequía que había vivido y como habían afectado a las lagunas situadas en la actual RNPS. Las boas se habían ido de los lagos y después de las sequías provocadas por sus migraciones, al cabo de un tiempo, las lagunas volvieron a recuperarse puesto que las serpientes habían regresado a ellas. Así, la disminución de las sequías se dio a raíz que las boas entraron de nuevo y empezaron a mantener el agua para que se secara.

El cuidado que hace la boa nos hace reflexionar sobre como la tarea del cuidado no es exclusivamente humana. Es más, el cuidado que ejerce de una laguna (salvo excepciones) se complementa con el cuidado que hacen las personas. En la laguna Jacinto se dice que hay una boa pero que casi no se ve ni se oye, tan solo de forma muy ocasional. Dicen que la boa ya se ha acostumbrado a la gente. Es decir la boa respeta el cuidado y la pesca que hacen los pescadores, actualmente básicamente son integrantes del grupo de manejo Tigres Negros. Su silencio y actitud mansa es el indicador del respeto y la aprobación de la labor del grupo por parte de la boa. Varios vecinos cuentan que la boa se manifestó un día durante una pesca de gran cantidad de peces, mandando una fuerte tormenta. La fuerte lluvia repentina fue la evidencia del enojo de la madre de la laguna con los pescadores por una pesca excesiva. La agencia de este ser se expresó a través de la lluvia, que paralizó la pesca durante horas. También es sabido que hay boas violentas, que no dejan entrar a nadie a pescar a su laguna y se comportan de forma agresiva con la gente que ingresa en sus aguas. Son conocidas con el nombre de 'lagunas bravas'.

[14] Referencia de la cita: P 39:35 / 16.2011
[15] Referencia de la cita: P 43:34 / 20.2011

"Hay boas, que son fieras y no dejan que nadie pesque en las cochas que cuidan" (Alfonso y Ana María, San Jacinto, 2011[16]).

Según Rivas (2011:45), la boa o serpiente madre del agua, es la que provoca los procesos de creciente y vaciante de aguas en las lagunas y ríos, y también tiene el poder sobre los peces, y por tanto puede esconderlos dentro de su cuerpo o sacarlos. Es por ello que podríamos plantearnos que el comportamiento de la boa es autónomo, en el momento de decidir salir de una cocha. Hay ocasiones en que la boa actúa contra la gente que pesca, porque siente que le están robando los peces. Es decir, la moralidad tiene un papel importante en la actuación de la boa en relación a las personas que usan la laguna que ella cuida. De ahí podemos deducir que la boa permite que la gente pesque atendiendo a sus necesidades personales y familiares de alimento, pero que rechaza una pesca excesiva, que no atiende a una necesidad de abastecimiento sino de enriquecimiento. La boa, con su rol de madre, entiende cuando una pesca es excesiva y supone una agresión a cuidado, y por tanto puede castigar mandando una tormenta que asuste a los pescadores que se desvían de un comportamiento moralmente acceptable. Indirectamente, la boa actúa como conservadora ambiental de la laguna y como vigilante del comportamiento humano en este espacio acuático[17].

3. "Es nuestro bosque porque nosotros lo cuidamos"[18]

Por un momento dejaremos el mundo acuático y subiremos al bosque comunal de San Jacinto para conocer la práctica del cuidado que ahí realiza la comunidad. Titulamos el apartado con una frase pronunciada por una vecina que explica su lógica del cuidado. Ella nos da la clave para pensar que la posesión del bosque se sostiene sobre la prática del cuidado, es decir que la gestión territorial se ejerce a través de él. Observando lo que cuida la comunidad, vemos lo que le pertenece.

El bosque comunal está situado en la parte opuesta al río Marañón, en la zona alta de la comunidad, detrás de los terrenos de cultivo. Desde el centro de la comunidad al bosque, también llamado monte o monte alto, hay que caminar durante unas dos horas. La zona sufre una alteración mínima, a pesar del riesgo que supone estar colindado con una concesión de explotación forestal en activo que realiza la empresa "Forestal San Regis s.a.c.", y de la tala

[16] Referencia de la cita: P 43:1/ 20.2011)

[17] Sobre la idea de prácticas y rituales indígenas con eficacia ecológica, hablan más extensamente y con ejemplos etnográficos autores como Vayder, Roy Rappaport (2014) y Pandya.

[18] Frase pronunciada por una vecina de la comunidad de San Jacinto, donde explica la lógica de la posesión. La práctica del cuidado legitima la posesión. Cuidar los bienes comunes como el bosque es una forma de poseerlo.

que realizan los vecinos de Jacinto. Desde el río Marañón hasta la concesión forestal, hay unos 10 kilómetros de largo. Los dos primeros[19] ocupados por los huertos en activo y en reposo, y los ocho restantes por bosque primario (del Águila, 2010:10-11). Según inventarios forestales realizados en el bosque primario comunal por parte de ingenieros forestales (Araucaria XXI Nauta, 2007b), estos se encuentran en buen estado de conservación, lo que muestra que el cuidado del bosque que ha ejercido la comunidad, ha sido positivo para su mantenimiento.

El cuidado que realizan desde la comunidad se trata principalmente de hacer vigilancia directa del bosque y de la densidad de árboles en especial. Si bien antes de la existencia de la empresa forestal podía detectarse falta de maderas, eso solo ocurría de manera ocasional y por parte de gente de comunidades vecinas o del algún maderero. Don Rosalío, vecino de San Jacinto se quejó de que la empresa forestal talaba árboles del bosque cuando la gente de la comunidad no salía a hacer la vigilancia en patrulla. Esta situación es bien conocida y discutida en las asambleas comunales, puesto que mucha gente que va a cazar al bosque puede detectar fácilmente como ha disminuido la densidad de árboles, sobretodo en la zona cercana a una quebrada, que es por donde se puede sacar más fácilmente la madera. Se realizan rondas de control y protección por parte de varones adultos[20] después de organizarse en la asamblea comunal. Allí se explora la densidad del bosque en búsqueda de pruebas materiales como restos de madera talada. La forma de enfrentarse a ello puede ser intervenir con amonestación verbal a las personas que encuentran cortando árboles, o requisando el material. Conviene decir que estas actividades son esporádicas en el tiempo y que se realizan ante situaciones concretas que la requieran. De San Regis es de donde llega más gente al ser la comunidad contigua con más habitantes, unos 1.300 (Araucaria XXI Nauta, 2007a). Es importante señalar que se permite la tala de árboles a personas foráneas a cambio de una cantidad de dinero que se entrega a la Asamblea Comunal. Este hecho genera controversias dentro de la comunidad, tal y como se ha observado en algunas reuniones.

En una conversación con un vecino, Luis Alejandro[21], que se quejaba del robo de árboles en el bosque comunal y establecía la necesidad de cuidarlo y conservarlo, reconoció que la

[19] Las casas de los vecinos y vecinas, unas 40, están principalmente distribuidas en líneas paralelas al río, excepto la plaza y la parte que queda en altura, separada por un puente y escaleras.
[20] Mayores de 18 años. A los 18, los jóvenes (hombres y mujeres) entran a adquirir responsabilidades comunales, y a tener derecho a acceder a tierras comunales para hacer su huerto.
[21] Cita de referencia: P 56:39, P 56: 40 / 6.2010

misma comunidad permitía la tala de árboles de su monte a cambio de dinero. Aducía que esta práctica era fruto de las necesidades monetarias comunales como el pago de los viajes a las autoridades para asistir a reuniones, o el mantenimiento de infraestructuras. Él era consciente que se sobreponían necesidades, una de conservación y cuidado del bosque y la otra de obtención de ingresos con la venta de madera.

> *"Mireia: ¿por qué cree que se ha ido terminando el pescado, el animal del monte?*
> *Rosalío: prohíben ahora, no dejan sacar pues. Del monte se saca, pero ya no tanto. Le voy a decir francamente, que por este lugar de acá, hay muchos madereros que han entrado con la moto sierra por acá. El sonido de la moto sierra al animal le ahuyenta. Se retiran, se van lejos. Después de eso, ya muchos montarascos[22] hay que andan por todos los lugares. De otros lugares vienen acá. Por ejemplo por aquí, por varias veces, amigos que andan por acá monteando[23], llegan y encuentran tremenda carretera [camino] que dicen que cruza por acá... hacia San Regis. Inmensa carretera es, y por ahí la gente anda día y noche. Andan por la noche linterneando, matando majaz[24], carachupa[25] , todo lo que encuentran. Salen con eso y lo llevan a la ciudad y lo venden. Esa es ahora la ventaja, de acá. Uno halla [animales para cazar] pero poco, ya no se halla en cantidad. Lo que es antes, (...) nadie prohibía. No había montarascos. Había para todos, bastante. (...) Pero ahora de toditos los lugares se meten por aquí, por allá, y le desgracian al monte. Le hacen correr [esconderse] al animal. Por eso es que se escasean los animales ahora. Como también los peces". (Rosalío Chumbe, San Jacinto, 2011[26])*

En la última estancia en San Jacinto se pudo hacer una copia de los libros de actas de la Asamblea Comunal, del período comprendido entre el 16 de enero de 2011 y el 4 de noviembre de 2012. Si bien es un documento de notable interés etnográfico por lo que recoge todos los acuerdos que toma la comunidad, tiene como limitante el hecho de no retener los valiosos matices expresados en los debates que se desarrollan durante las habituales cuatro horas de duración de cada reunión de vecinos y vecinas.

En la asamblea del día 17 de febrero de 2011[27] uno de los temas tratados fue la venta de madera del bosque comunal, en aquella ocasión se registró la reunión con grabadora[28] y se pudo escuchar la discusión sobre la venta de árboles maderables procedentes del bosque a gente de la comunidad y a forasteros. Se habló de los precios de cada especie, de quien podía

[22] Dicho de la gente de monte, que va al bosque a cazar o a recolectar. Esa es su forma de vida y de obtención de ingresos.
[23] Cazando, recolectando.
[24] Nombre científico: Agouti paca
[25] Nombre científico: Dasypus novemcinctus
[26] Cita de referencia: P 48:11/ 26.2011
[27] Cita de referencia: 27.2011.b, 28.2011.b
[28] Hay que decir que la calidad de la grabación dista de ser óptima a causa del ruido de una fuerte lluvia sobre el tejado de aluminio que dificultaba la comprensión de las conversaciones en momentos clave de la reunión comunal.

vender o no. Uno a uno fueron interviniendo varios vecinos. Al parecer, algunos pedían a las autoridades que administraran la cuestión. Se reclamaba poner precio a cada especie, regular la cantidad a sacar por familia y la que podía comprar un forastero. Por lo visto, en esas fechas la gestión del bosque estaba fuera de un control comunal especialmente estricto. Había gente que hacía este negocio a espaldas de comunidad, ya sea sacando para la venta personal o bien cobrándole a forasteros que hubieran visto talar árboles. Algunos vecinos se quejaron de que hubiera gente no residente en Jacinto y que llegaran a cortar 10 o 15 árboles, y que los mismos sanjacintinos no pudieran sacar más de tres árboles para hacer sus casas. En aquella ocasión los diálogos no desembocaron en ningún acuerdo concreto, con lo que el tema siguió sin resolución. Eso sí, el debate estaba abierto y se trasladó más allá de la asamblea, nutriéndose de las conversaciones entre vecinos y vecinas, en los hogares, siguiendo su proceso habitual.

Ocho meses más tarde, en la reunión del día 30 de octubre de 2011 se trató la misma cuestión y después de un debate sobre si la madera del bosque comunal se debía vender o no, se acordó lo siguiente: "El morador puede sacar para [hacer] su casa [hasta tres árboles] y no paga nada, y para negocio es el precio de 25 nuevos soles[29] [por árbol]. Y las personas particulares de 100 a 150 nuevos soles por árbol"[30]. Así quedó regulada la tala de árboles del bosque comunal, garantizando el acceso gratuito y limitado a los vecinos y vecinas para abastecerse de la madera necesaria para construir su casa o canoa. Restringiéndose así, la tala para venta individual, con el agravante del pago de 25 soles por árbol a la comunidad[31]. Esta norma, podía devenir en un arma de doble filo, dado que no se especificaba un número máximo de árboles a cortar por parte tanto de foráneos o moradores. Con lo que la medida podía llegar a ser insuficiente, según las prácticas que se siguieran dando en el bosque comunal.

Estos debates expresaban las contradicciones internas frente al cuidado del bosque comunal, o en otras palabras, los desafíos que vivía la práctica del cuidado. Por un lado, se evitaba la tala de árboles en grandes cantidades destinadas al enriquecimiento de particulares, pero se

[29] 25 nuevos soles según el cambio del 31 de julio de 2013, equivale a unos 6,66 euros (Tipo de cambio del Banco de la Nación del día 31 de julio de 2013. Un euro equivale a 3,75 nuevos soles). Hay que contextualizar los precios en las transacciones monetarias locales. Los ingresos económicos son básicamente producto de la venta de la producción de arroz, maíz, plátano a nivel familiar (puede oscilar entre los tres mil y los siete mil soles anuales, dependiendo de la producción, el precio y el lugar de venta del producto).
[30] Cita de referencia: P 3:26 / 27.2011, 28.2011.
[31] Más allá del valor monetario que dan a cada árbol, 25 e incluso 150 soles pueden parecer poco desde una mirada urbana asalariada, pero en la comunidad los ingresos familiares son muy bajos como hemos dicho anteriormente.

observaba un cierto desorden en el control de la cuestión a nivel comunal. E incluso se detectaban diferentes modos de ver la cuestión por parte del vecindario. Los acuerdos no se cumplían y eso generaba discusiones internas, de ahí que varias personas que se aprovechaban de ese tipo de gestión más laxa, sacando madera para vender a escondidas de sus vecinos y vecinas. En otras palabras, había quien estaba por el cuidado de los árboles y quien estaba procurando hacer negocio. Ambas prácticas se dan en la misma comunidad y sobre el mismo territorio colectivo.

Estas situaciones demuestran las tensiones que se viven en el interior del modelo del cuidado, y las variaciones o adaptaciones que de forma permanente debe afrontar. Así, esta nueva normativa comunitaria representa la reorganización y reafirmación de derechos comunitarios, familiares y de foráneos ante un conflicto de gestión en el acceso y aprovechamiento de los árboles como bienes comunes. La asamblea comunal se erige una vez más como la institución reguladora del proceder hacia estos bienes, asegurando el acceso y uso de todas las familias sin poner en riesgo la pervivencia del bosque, su territorio. Es decir, la Asamblea organiza el cuidado territorial.

Podríamos decir que la asamblea comunal se sitúa como autoridad enfrentándose a una situación que le exige establecer un equilibrio entre el cuidado del bosque y sus árboles, manteniéndolos y protegiéndolos de los madereros externos (e internos) a la comunidad, y la mercantilización. Cada hogar puede talar los tres árboles a que tiene derecho para hacer su casa y canoa, pero si quiere obtener algunas ganancias vendiendo madera, tendrá que pagar a la Asamblea. Se regula el uso de lo común. Por otro lado se establece un control hacia el exterior que limite la entrada de personas foráneas al bosque para beneficio propio, aunque se reconoce que indirectamente esta práctica pueda beneficiar a las finanzas de la asamblea comunal. Se aseguran obtener una compensación comunitaria. Por tanto, se pone restricción *también al enriquecimiento personal a costa de un bien común.*

> *"Mireia: ¿Usted suele entrar al monte alto [bosque] a hacer alguna actividad?*
> *Luis Alejandro: De ahí es lo que sacamos los recursos. Las ponas [palmeras] para la casa, el irapay[32] para el techo, maderas aserradas para el piso, también sacamos algunos animales para el sustento de la familia, por eso es que lo cuidamos"*
> *(Luis Alejandro Taminchi, San Jacinto, 2008[33])*

> *"Mireia: En la zona del bosque, ustedes entran y hacen alguna actividad?*

[32] Nombre científico: Lepidocaryum tenue.
[33] Cita publicada en una obra anterior (Campanera, 2009:66).

Tadeo: Si, sacamos maderas para la casa, irapay, yarina[34], para hacer cumbas[35],
Delina:… tamshi[36]…
T: Y tamshi. Otra actividad como hacer la chacra no se hace porque queda muy lejos. Y salir a cazar al monte, ¿usted suele ir?
T: De vez en cuando. Al monte alto, andando de dos a cinco horas hacia el fondo. Allí va la gente a cazar y encuentran animales.
M: A parte de para cazar o jalar leña, ¿van al monte para otra actividad?
D: Lejos son. De aquí de las purmas[37] es de dónde sacan las maderas, pero decir otro lado, ya es muy lejos.
T: Eso es lo que cuida uno, de que esté en reserva para que no se acaben las plantas, las hojas, eso cuidamos, San Jacinto cuida.
(Tadeo Taminchi Ahuanari y Delina Chumbe Tamani, San Jacinto, 2008[38])

Además de la voluntad de cuidar el bosque para tener madera que permita construir las casas y las canoas, los pobladores también necesitan del monte como lugar de caza de animales, para sacar hojas de palmera[39] que tejen y erigen los tejados, tamshi para el amarre en la construcción[40] de la vivienda, y la extracción de hojas, resina, corteza o flores procedentes de árboles o plantas para uso medicinal. Para que la biota se desarrolle, el cuidado se vuelve necesario. Trascendiendo esta dimensión utilitarista del cuidado del bosque, como espacio que brinda bienes y servicios, el vínculo de la comunidad con su bosque tiene un componente social y territorial. Como bien expresa Tadeo, el monte es lo que se cuida como una reserva para que las plantas, los árboles, los animales y todos los seres que allí habitan y que conviven con la gente de la comunidad, se mantengan y reproduzcan, y sigan estando disponibles para su uso humano. Desde una mirada que contempla el valor del don, el bosque y la comunidad generan un vínculo mutuo de reciprocidad, que no deja de ser otra dimensión de un diálogo social.

[34] Nombre científico: Phytelephas macrocarpa.
[35] Las cumbas son la parte más alta del tejado de una casa elaborada con palmera. Es la parte que cubre la unión de las dos aguas.
[36] El nombre "tamshi" asigna un tipo de fibras vegetales. En este caso, se refiere al "alambre tamshi" (Heteropsis linearis), usado en la construcción, para el amarre de vigas. El segundo más usado es el "cesto tamshi" (Thoracocarpus bissectus). (Baluarte, Del Castillo, 2001:1)
[37] Purmas: huertos en reposo.
[38] Cita publicada en una obra anterior (Campanera, 2009:68).
[39] Entre las hojas de palmera más valoradas por su resistencia se encuentra primero el irapay (Lepidocaryum tenue), luego la yarina (Phytelephas macrocarpa), y el shebon (Attalea butyracea).
[40] La construcción de las casas, suelen utilizar las hojas de las palmeras que hemos citado para el tejado, los troncos de los árboles más resistentes como el tornillo (cedrelinga catenaeformis), huacapú (Minquartia guianensis), ana caspi (Apuleia leiocarpa), entre otros, como pilares. Y los troncos de palmera tanto para el suelo del hogar como para las paredes, destacan entre ellas el huasaí (Euterpe precatoria), la cashapona (Socratea exorrhiza) y la huacrapona (Iriartea deltoidea). Desde que se ha hecho más común el uso de moto sierras, hay gente que corta árboles en tablas que usa para fabricar el suelo y también las paredes de su casa. (Campanera, 2009:43)

4. Shapingo, el amo de los animales del bosque

En el bosque, además de animales y plantas también habita otro ser conocido con el nombre de Shapingo[41]. Es un ser antropomorfo muy reconocido en la sociedad loretana, el dueño de los animales. Puede permitir o entorpecer la caza a los que se adentran a sus dominios del bosque. Regalarle tabaco es una manera de pedirle permiso y colaboración para que te permita cazar animales de su territorio y ayude en tu propósito. También cuentan que se burla de la gente, haciéndoles perder en el monte, simulando voces y apariencias humanas de amigas, amigos o familiares. Tiene la capacidad de causar daño a las personas que le molestan, haciéndolas perder e incluso dañar psicológicamente ("alocar").

> *"Mireia: ¿Qué es el Shapingo?*
> *Delina: El diablo, el Chullachaqui que dicen. Se convierte en alguno de tu familia, por eso tengo miedo de ir. Te engaña. Por ejemplo, si se quiere convertir en mi marido, se convierte y él me llama igualito a él aparece. Y si tú no sabes que tu marido no está aquí no puedes creer que no sea él. Por eso a veces tengo miedo de ir al monte. Se roba a la gente a veces.*
> *M: ¿Cómo les roba?*
> *D: Les lleva al monte. (...)*
> *M: ¿Y por qué sale el Shapingo?*
> *T: Porque se quiere burlar de ti, pues. Según dicen, que te hace broma".*
> *(Tadeo y Delina, San Jacinto, 2009[42])*

El Shapingo también puede ser visto como un ser cuidador celoso de los animales del bosque. Como la boa es madre de los peces, el shapingo es dueño de los animales, y respeta al cazador que le pide permiso y le regala un cigarrillo. Del mismo modo, se enfada o juega con las personas, como le ocurrió a Tadeo. Así, en el territorio[43] de San Jacinto, además de la asamblea comunal como agente colectivo que representa a San Jacinto, encontramos dos agentes que también están implicados en el cuidado del medio ambiente: la boa de la laguna y el shapingo en el bosque. Cada uno dispone de capacidad de cuidar lo suyo, con lo que los tres comparten un mismo propósito, y territorio, a pesar que cada uno se ocupa de espacios o especies distintas y tiene sus normas.

La boa cuidadora de los peces puede mandar una tormenta y parar la pesca de los vecinos. El shapingo puede reírse de los cazadores haciendo que estos se pierdan por el bosque, o bien

[41] También conocido en la región loretana del Perú con los nombres de Yashingo, Shapshico o Chullachaqui.
[42] Campanera, 2009
[43] Podríamos hablar de la laguna Jacinto como territorio histórico de la comunidad, puesto que actualmente forma parte de la Reserva Nacional Pacaya Samiria, y por tanto el Estado es su propietario.

dificultando la caza de sus animales. A su vez, la Asamblea comunal como institución representativa de los vecinos y vecinas de San Jacinto, es la encargada de regular el cuidado del bosque comunal, tutelando los derechos de cada residente y familia al acceso y uso de los bienes comunes del bosque.

El estudio antropológico del medio ambiente nos permite mostrar tanto las prácticas locales, poniendo atención a la cosmología que las nutre, como a las relaciones entre agentes sociales que actúan en un mismo territorio, todo ello partiendo de la perspectiva de las poblaciones locales, en este caso indígenas kukama-kukamiria. Comprender la práctica del cuidado como un modelo de gestión del propio territorio en comunidades kukama-kukamiria de la zona del Bajo Marañón, nos ha llevado a plantear que el cuidado es un modelo ambiental en sí mismo.

BIBLIOGRAFÍA

Araucaria XXI Nauta (2007a) *Prediagnósticos comunales. Zona de Amortiguamiento Reserva Nacional Pacaya Samiria.* (documento interno, inédito)

- (2007b) *Diagnóstico comunales de medio ambiente. San Jacinto. Zona de Amortiguamiento Reserva Nacional Pacaya Samiria.* (documento interno, inédito)

Baluarte, J.; Del Castillo, D. (2001) "Tamshi: Otro producto no maderable de los bosques amazónicos con importancia económica", en *Folia Amazónica*, vol.12 (1-2)

Campanera Reig, M. (2009) *Tierras, monte y chacras. Usos y cosmovisiones en San Jacinto y Villa Canán.* Iquitos: Aecid.

Del Águila, J.; Ormarena Tigres Negros (2010) *Plan de manejo pesquero en la cocha Jacinto.* Iquitos: SERNANP-JRNPS, Programa de Cooperación Hispano-Peruano, Proyecto Araucaria XXI Nauta - Aecid, Ministerio del Ambiente.

Descola, P. (2004) "Las cosmologías indígenas de la Amazonía", en: Surrallés, A.; García Hierro, P. (eds.) *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA.

- (2013) "Apologie des sciences sociales", en: *La vie des idées*, 9/4/2013. [consultado:http://www.laviedesidees.fr/Apologie-des-sciences-sociales.html - 2/05/2013]

Ewart, E. (2013) "Demanding, Giving, Sharing, and Keeping: Panará Ideas of Economy", en: *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. vol. 18, nº 1. pp. 31–50.

Rapport, Nigel; Overing, Joanna (2002) *Social and cultural anthropology. The key concepts*. London: Routledge

Rivas Ruiz, R. (2011) *Le serpent, mère de l'eau. Chamanisme aquatique chez les Cocama-Cocamilla d'Amazonie péruvienne.* Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Discipline: Anthropologie sociale (tesis doctoral, inédita)

Surrallés, A.; García Hierro, P. (eds.) (2004) *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno.* Copenhague: IWGIA.

Viveiros de Castro, E. (1996) "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio", en: *Mana*: 2 (2):115-144

- (2004) "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena", en: Surrallés, A.; García Hierro, P. (eds.) *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA.

MEDIO AMBIENTE, ESPACIO COSTERO Y ECO-INICIATIVAS LOCALES EN EL BAS-ST-LAURENT (QUÉBEC) Y LA COSTA BRAVA (CATALUNYA)

Sabrina Doyon
Sabrina.Doyon@ant.ulaval.ca
Université Laval

Eliseu Carbonell
eliseuc@icrpc.cat
Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural

1. Introducción

Este artículo se centra en la construcción social de las zonas costeras en Quebec (Bas-St-Laurent) y Catalunya (Costa Brava) en el contexto de la transición socio-económica, el cambio ambiental y la transformación de las relaciones con la naturaleza. Se trata de examinar los procesos que intervienen en la patrimonialización de la naturaleza: la conservación del medio ambiente y la promoción de la naturaleza, por sus paisajes y "terroirs", a través de diversas iniciativas alternativas que abordan el medio ambiente en el centro de sus preocupaciones y que llamamos eco-iniciativas. Más concretamente, vamos a centrarnos en las iniciativas relacionadas con la pesca artesanal en Quebec y Catalunya. El estudio de las iniciativas ecológicas es interesante puesto que, posiblemente, revelan importantes mecanismos sociales en el corazón de la actual degradación de los ambientes costeros y de la crisis económica mundial, vinculados con la decadencia de las zonas rurales de la costa y los esfuerzos para contrarrestarla a nivel local.

La antropología del medio ambiente analiza las prácticas, los discursos y el conocimiento ambiental de los actores locales, así como las relaciones de poder entre ellos. Este campo de investigación examina las actividades características de las áreas de conservación, en particular en el contexto de los países en desarrollo (Bérard, Doyon, 2010; Brockington, Schofield, 2010; Doyon, Sabinot, 2014; Doyon, Guindon, Leblanc, 2010; Taylor, 2009; West, 2006; West et al., 2006), pero este campo de investigación está todavía poco documentado en contexto occidental (Beltrán, Vaccaro, 2008; Corson, 2010; Frangoudes, et al. 2008; Jentoft, Chuenpagdee, Pascual, 2010; McDonald, 2010; Pascual Fernández, 2004; Florido del Corral,

2005). Estos estudios han demostrado que la creación de áreas protegidas puede tener efectos beneficiosos para los ecosistemas, pero también hacen hincapié en que contribuyen al desarrollo del ecoturismo en particular (Doyon, Sabinot, 2011; Duffy, 2008; Fletcher, 2009; Hugues, 2005; West, 2008; West y Carrier, 2004; Stronza, 2001), un creciente proceso de mercantilización de la naturaleza, la exclusión y la marginación social, el fortalecimiento de las relaciones ya instaladas en el poder, la descarga o la asimilación conocimiento e incluso en ocasiones el aumento de la degradación ambiental (Carrier, 2010; Duffy y Moore, 2010; Neves, Brokington y West, 2006).Algunos autores han analizado cómo estos mecanismos de conservación emergen del sistema neoliberal global (Boulianne y Doyon, 2010; Castree, 2008; Fletcher, 2010; Igoe, Neves y Brockington, 2010; Kingfisher y Maskovsky, 2008; McCarthy y Prudham, 2004; Sullivan, 2012) y mantienen las desigualdades sociales, económicas y políticas (Busher et al, 2012; Brockington y Duffy, 2008). ¿Es este el caso de las áreas de estudio? ¿Contribuyen estos mecanismos de conservación a marginar a la población local?

En este contexto, el estudio etnográfico de las iniciativas económicas que movilizan la naturaleza como soporte u objeto puede revelar los mecanismos de la mercantilización y sus efectos sobre los paisajes, convertidos en objetos de consumo (Igoe, 2010; Van Auken, 2010). Nos encontramos ante un enfoque de investigación reciente que se interesa por la promoción de los "terroirs"[44] y los sistemas alimentarios locales. Se trata de explorar la relación que se forja entre los individuos y sus entornos, el arraigo en el uso del entorno, el lugar, la tierra y la producción de alimentos que esta proporciona (Barham 2003, 2007, 2010; Boulianne, Loro, Wilson y Murdoch, 2002; Sabinot, 2011; Turgeon 2010) todo ello sumado a la negociación por la integración en la globalización de los sistemas alimentarios (Blake et al, 2010; Goodman, 2004; Holt, 2005; Watson y Calwell, 2005). Estas nuevas producciones - orgánicas, locales, respetuosas del medio ambiente - dan un valor al lugar y constituyen un proceso consciente de la construcción de significado a este lugar (Blake et al., 2010; Hassanein, 2003; King et al, 2010; Martinez et al., 2010; Mintz y Dubois, 2002; Phillips, 2006; Watts et al., 2005). Estos aspectos de la patrimonialización de la naturaleza,

[44]Utilizamos aquí el concepto de "terroir" de acuerdo con Paxon (2010:444) como: "the taste of place," donde "place" se refiere a las condiciones materiales de lo local –los suelos, la topografía y el microclima- e incluso a los saberes populares que hay tras los productos agrícolas que constituyen el lugar o "place" como un locus de costumbres compartidas y pertenencia afectiva (Trubek, 2008), la interacción de la curiosidad e ingenuidad humana con los dones naturales del lugar (Barham, 2003:131). Es algo parecido a la teorización de Tim Ingold sobre el paisaje: "landscape as a congealed "taskscape," una concreción de tareas prácticas, "carried out by a skilled agent in an environment" (Ingold, 2000:195).

¿esencializan o institucionalizan las relaciones socio-ambientales como sucede en otros contextos no occidentales (Doyon, Guindon, Leblanc, 2008)? ¿Qué tipo de espacios producen?

La noción de espacio puesta de relieve en este artículo amalgama paisajes y lugares. El espacio se construye socialmente a través de un sistema de relaciones dialécticas, históricas y cambiantes que están vinculadas al espacio vivido (actividades de producción y el paisaje), al espacio diseñado (el paisaje específico, planeado, asignado por la administración) y al espacio percibido (lugares poblados, procesados localmente, lugar de resistencia y de negociación de las actividades ambientales que reflejan los valores, significados e ideologías locales) (Lefebvre, 1991; Premat, 2009; Para una discusión sobre el concepto de espacio en antropología, véase también: Bender, 1993; Carbonell, 2006; Gupta y Ferguson, 1997; Hastrup, 1998; Ingold, 1993; Lovell, 1998; Saltman, 2002; Tilley, 1994). La ecología política proporciona un marco de trabajo que examina las luchas de los actores para el acceso, el control y la explotación de los recursos naturales de estos espacios.

Este artículo tiene como objetivo documentar las iniciativas ecológicas locales emergentes en las zonas de la costa después de la crisis de las economías convencionales basadas en la extracción de la naturaleza. Esta revisión trata de entender si tales iniciativas ecológicas contribuyen a la reducción de las desigualdades socio-económicas o si se fortalecen los mecanismos de la neoliberalización de la naturaleza, en general, a favor de las poblaciones precarias y la degradación de la naturaleza. Para ello, se analiza el caso de la pesca artesanal en Quebec y Catalunya a través del ángulo de la comercialización y el patrimonio.

2. Proceso de comercialización de la anguila en Québec: transformaciones y patrimonialización.

El caso de la transformación del proceso de comercialización de la anguila en Québec es un eje interesante para explorar el rol y la importancia de las eco-iniciativas. Más particularmente, el caso de la pesca de la anguila ofrece la oportunidad de seguirlos vínculos que ligan las cuestiones ambientales, con las políticas y el mercado. Estos conectan la comercialización a la marginación de la pesca de la anguila. En respuesta a ello, están surgiendo nuevas iniciativas que conllevan como interés principal la promoción de la pesca de la anguila como actividad que forma parte de una tradición y un patrimonio natural y gastronómico. Vamos a explorar hasta qué punto estas iniciativas pueden tener éxito

empezando por una breve presentación del contexto de la pesca de la anguila, pasando a continuación a tratar los sucesivos períodos de gran bonanza y el declive en el mercado de la anguila, y, por último, las nuevas estrategias de marketing basadas en una tendencia a la "patrimonialización de la anguila".

2.1 La pesca de la anguila en el estuario del rio San Lorenzo

La pesca de la anguila en el río San Lorenzo y su estuario es una práctica que tiene varios siglos de antigüedad. Los primeros colonos franceses informaron a su llegada a principios de 1600 que los autóctonos locales ya la capturaban. Durante siglos, la anguila plateada y amarilla era un recurso común en el río y podían ser pescadas en toda la cuenca hasta los Grandes Lagos. Hasta la década de 1950, fue la segunda especie más pescada en Québec después de bacalao. El recurso fue abundante e incluso fue considerado como el más productivo del mundo (*New York Times* 1880 en Mac Greggor et al., 2013:19).

La técnica utilizada para capturar anguilas no ha cambiado mucho a lo largo de los siglos, y los pescadores locales aún hoy la llaman la "técnica ancestral". En las aguas salobres del estuario, los pescadores anclan una red fija, llamada "fascine", en una playa con un banco largo, perpendicular a la corriente. Los pescadores movilizan para su actividad un conocimiento muy detallado de la temperatura del agua y las corrientes, la intensidad y direcciones del viento, los cambios y transiciones climáticas, los movimientos de las mareas y las configuraciones de fondo del río.

La pesca de anguilas plateadas es singular en muchos aspectos. Uno de ellos es sin duda los vínculos que ligan la pesca con los derechos de la tierra y las actividades terrestres. Esta pesca depende directamente del acceso a la orilla del río y se ha realizado tradicionalmente por las personas cuyos bienes se adentra hacia el río. Estas propiedades en el Québec rural, y en particular a lo largo del río y su estuario, han sido parte de las tierras de la familia desde la forma de tenencia del régimen Francés y que se caracterizan por un alto número de bandas muy estrechas de corte de la tierra perpendiculares al río con el fin de maximizar el número de propietarios que tienen acceso a la vía fluvial (Fortin Lechasseur, 1993; Laberge, 1993). Por lo tanto, la mayoría de los pescadores de anguilas son y han sido agricultores. Los pescadores comerciales del estuario, que hoy en día pescan el capelán, el arenque y el esturión negro de primavera a otoño, también se dedicaban antes a la pesca de anguilas plateadas, pero ahora

todos menos uno han dejado definitivamente esta actividad. La práctica de la pesca complementa el horario y la organización física de las otras actividades laborales de los agricultores. La pesca de la anguila está profundamente arraigada en su modo de vida y, como lo indica un pescador, "Es la cosa más natural del mundo", "Uno no se hace preguntas acerca de si debe hacerlo o no". Como los hombresse mantienen ocupados todo el año por el trabajo agrícola, la pesca de la anguila constituye un escape de la granja y un cambio de rutinaque ellos califican como "emocionante e impredecible" y "lleno de esperanza." Por otra parte, todos ellos dicen que ya no lo hacen por el dinero, que el beneficio económico no es la forma en que uno debe pensar acerca de esta práctica, ya que, de ser así, no valdría la pena el esfuerzo.

Las poblaciones de anguila se encuentran en importante declive en todo el mundo, la UICN y Greenpeace la tienen en su lista roja. En Europa, está bajo el Apéndice II de la CITES desde 2007 y gestionado por la UE desde 2009. En los Estados Unidos, la anguila no tiene un estatus especial, pero el Servicio de Pesca y Vida Silvestre de Estados Unidos y el Servicio Nacional de Pesca trabajan para que sea integrada a la lista de especies en peligro de extinción (y la Comisión de Pesquerías Marinas del Atlántico Unidos publicó un nuevo plan de gestión en el año 2013). En Canadá, el Comité sobre la Condición de las Especies en Peligro de Extinción la ha catalogado como amenazada. En la cuenca del río San Lorenzo, el stock ha caído a niveles históricamente bajos de 1 % de sus niveles de prístinas, con una estimación de 155 000 adultos que migran fuera de la cuenca del río en el período 2010-2011 (Wirth y Bernatchez, 2003).

Factores tales como los contaminantes, la destrucción del hábitat y la obstrucción a la migración (presas y barreras en la migración ascendente y mortalidad por turbina en la migración final) son las causas de la decadencia y se remonta a la industrialización general de los Grandes Lagos, el noreste y Central de los Estados Unidos y de las provincias de Ontario y Québec, lo cual implico grandes alteraciones en los Grandes Lagos y costas y vías fluviales del San Lorenzo. Las grandes industrias, las bases militares, fábricas de papel, plantas de aluminio y la industria del automóvil, envían sus desechos en las aguas de la cuenca de drenaje.

2.2 La bonanza

La pesca de la anguila ha sido practicada por los residentes locales en la zona de mareas del rio desde que llegaron los primeros pobladores. Los peces eran capturados para el consumo local, la venta en los pueblos vecinos, y más tarde para la exportación (vivo y con hielo) a los Estados Unidos, cuando fue construido el ferrocarril en la región en la década de 1920. Los precios eran relativamente bajos y, hasta la década de 1950, el número de pescadores fue consistente con este hecho. Los informantes recuerdan que 1 de cada 4 propietarios de un terreno pegado al rio pescaba seriamente las anguilas, además de las labores agrícolas. Un pescador cuenta que había un dicho que "sólo los locos pescan anguilas." En la década de 1950, los precios comenzaron a subir, a partir de 0,09 centavos de dólar el kilo a 50 centavos a 1 dólar en 1960, y luego a 5 dólares en la década de 1960 gracias a la las exportaciones a Alemania y Holanda. Viendo esta bonanza, el gobierno de Quebec decidió dar permiso a cualquier persona que lo pedía con el lema “el sol sale para todos." El objetivo en mente era aumentar los ingresos de los habitantes de la región tanto como fuera posible y promover su modernización. Este proceso de modernización se llevó a cabo en un contexto de considerable mecanización de la agricultura y de las actividades forestales. Esto a su vez llevó a un menor número de puestos de trabajo que necesitan cubrir, y la pesca de la anguila tenía por objeto proporcionar nuevas fuentes de ingresos para compensar parcialmente los ingresos perdidos. En 1974, el gobierno de Quebec pagó a los pescadores de anguilas un viaje a Escandinavia para aprender nuevas técnicas de pesca de anguilas más eficientes. Asimismo financió la sustitución de los artes de pesca así como el servicio de un técnico para ayudarles a instalar las nuevas redes, creyendo que valía la pena invertir en la pesca de la anguila. En los buenos años del 70 y el 80, un pescador podía ganar hasta cien mil dólares en una temporada de pesca. El número de pescadores pasó de una docena en la década de 1950 a mil en la década de 1980 y todas las capturas eran para la exportación.

2.3 El declive

Los problemas ambientales de la cuenca del San Lorenzo tuvieron un serio impacto en la pesquería de la anguila. En 1970, la pesca de la anguila cerró durante tres años después de un alarmante grado de mercurio que se encontró en el pescado y, más tarde, en 1981, Europa prohibió todas las importaciones después de que Mirex, un órgano clorado utilizado como desengrasante, y bifenilos policlorados fueron encontrados en la carne de las anguilas (Robitaille et tremblauy, 1994:20; Laberge, 1993:433). Esto llevó a una disminución de los

precios y cerró una parte del mercado. Al mismo tiempo, el gobierno perdió el interés en este tipo de pesca, para dar prioridad en su lugar al salmón y el esturión negro, unas pescas más lucrativas.

A finales de 1980, el número de anguilas capturadas disminuyó drásticamente, pasando de más de mil toneladas a 13 toneladas en 2013. Desde entonces, uno por uno, los pescadores se han ido retirando de la actividad, al estimar que no valía más la pena el esfuerzo y las inversiones. El número de pescadores se redujo a 21 en 2013.La disminución de las capturas ha sido tan fuerte que los intermediarios consideran que no vale la pena exportar más y las venden ahora solamente en el mercado canadiense (barrios chinos principalmente). Los problemas con la comercialización de las anguilas están estrechamente vinculados a su organización tradicional. Los pescadores de anguilas siempre dependían de uno o dos compradores que venían, puerta a puerta, a su casa para comprar las anguilas directamente de ellos. Hoy en día, sólo queda un comprador de edad avanzada y que pone presión en las ventas con “viejas técnicas” de compras: él pretende que se olvidó de su dinero en su casa y que ya pagará más tarde, o que tiene problemas financieros y por lo tanto no puede darse el lujo de pagar más por sus capturas. Los pescadores dependen de este hombre y no han construido otras relaciones de mercado. La barrera del idioma es definitivamente un problema ya que los pescadores de anguilas y sus familias no hablan inglés, y no pueden ponerse en contacto con el "mercado canadiense" por si mismos. Ellos son conscientes de ello y de su precaria situación. Los pescadores se preguntan entonces cada año si todavía habrá alguien para comprar sus capturas y temen que podrían terminar por quedarse sin ningún comprador.

Varios factores contribuyeron a la disminución de la comercialización. Entre otros: la pérdida del principal mercado, Europa. Las capturas muy bajas que no permiten a la exportación, la ausencia histórica de una organización de pescadores orientada hacia el marketing y que ellos siempre trataron de forma individual con los compradores; el número limitado de compradores; abandono de los mercados locales y provinciales después de la guerra, el olvido de este pescado dentro de la población, de su sabor y de cómo cocinarlo.

2.4 La comercialización, la comida "tradicional" y patrimonialización

Con el fin de eludir los puntos de venta de comercialización tradicionales, así como para obtener precios más altos, los pescadores del San Lorenzo comenzaron el procesamiento y la

transformación de sus propias capturas a finales de la década de 1990. Venden sus productos en las tiendas locales de pescado, charcuterías y supermercados, y benefician de la llegada de visitantes y turistas curiosos en el verano. Mientras la anguila viva se vende a $ 8 por kilo, los productos transformados (ahumado, en paté) se venden entre $ 55 a $ 85 por kilo. El proceso de transformación no es un paso sencillo o algo que se pueda hacer en su patio trasero o en su propia cocina, sino que requiere inversiones considerables a distintos niveles. Los pescadores tienen que tomar clases de trasformación de alimentos, familiarizarse con los procedimientos de permisos y el consiguiente papeleo y alquilar un espacio en el que llevar a cabo la transformación de las anguilas.

Aunque la población local tiene acceso a estos productos transformados, los turistas de verano son el principal mercado y aprecian descubrir o redescubrir la cultura "tradicional" a través de nuevos productos adaptados a los gustos modernos. Junto con la transformación de la anguila, las estrategias de desarrollo del mercado se están desplegando y los mercados urbanos Quebec y Montreal son unos objetivos de los pescadores por las ventas durante todo el año. Asisten a ferias de alimentos y otras actividades organizadas alrededor de la promoción de alimentos en la provincia, con el fin de conseguir que su producto sea probado y conocido por el más grande número de gente posible. Esto representa una considerable cantidad de tiempo y dedicación personal que los pescadores tienen dificultad para conciliar con sus actividades agrícolas y sus vidas familiares. También tratan de conseguir colaboración con chefs de algunos restaurantes reconocidos para introducir su producto en el menú de temporada.

Sin embargo, la competencia es feroz en el mercado de nicho "*terroir*", puesto que gran variedad de productos diferentes han llenado los refrigeradores de tiendas de “delicadezas” de Quebec, incluyendo patés de caza silvestres y quesos locales (Boulianne, 2013; Galarneau et al., 2011). Aunque existe un interés real por lo local y la comida "tradicional", los pescadores de anguilas tienen dificultades para introducir su producto comercializado adecuadamente en los supermercados, donde los puntos de venta se encuentran bastante lejos de sus hogares (entre 150 y 400 km) y del que no pueden seguir fácilmente las ventas, mantenidos ocupados como están por el trabajo agrícola.

Al mismo tiempo que se están tomando estas medidas de marketing, se ha producido un renovado interés en esta práctica como un patrimonio cultural y natural durante los últimos cinco años: aparecen historias en los periódicos y programas de radio y televisión

especializados en las zonas y vida rurales que hablan cada vez más sobre la pesca de la anguila, y los programas de cocina dedican shows completos al arte de preparar y cocinar la anguila, explicando cómo este es un homenaje a nuestras raíces canadienses francesas. Además de este interés de los medios, diversas iniciativas para promover la pesca de la anguila están tomando cada vez más espacio a nivel regional. En 2012 y 2013se dedicó una exposición fotográfica a la pesca de la anguila y se presentó en varios museos regionales. Se celebra un festival local en honor a la pesca de la anguila en el distrito de Charlevoix, en la orilla norte del rio, donde esta práctica desapareció por completo hace décadas. Un museo pequeño, no subsidiado por el estado, a cargo de una pescadora anguila retirada, abre en el verano en Kamouraska y da una visión general de la actividad. Y, por último, se promueve ahora como patrimonio en los paisajes costeros de las diferentes rutas de ecoturismo en la región de Bas-Saint Lawrence el equipo de pesca de la anguila (Tourisme Bas-St-Laurent). Lo que es interesante es que estas iniciativas insisten en el carácter "tradicional" de esta pesquería, que parece complacer a los turistas, al mismo tiempo que oculta los retos contemporáneos que aún enfrentan los pescadores restantes.

La comercialización no solía ser un problema para los pescadores de anguilas antes de los 1990s. De los 1950 hasta los 1980, las anguilas se vendieron para la exportación y los ingresos eran interesantes para los pescadores. Se beneficiaron de un mercado de exportación, pero no controlaban nada dentro de este. Esta configuración traía en su núcleo la marginación de los pescadores, que se desencadena por las cuestiones ambientales, políticas, y los cambios de la comercialización. Los esfuerzos, riesgos y costos de las nuevas iniciativas de mercado que se basan en la anguila como un alimento patrimonial son posibles debido a que los últimos pescadores que participan actualmente en esta práctica son aquellos que no dependen de ella para su supervivencia y que puede confiar en sus fincas agrícolas como fuente de ingreso. Uno puede preguntarse cuánto tiempo esos campesinos, que hacen de pescadores durante la mitad del año, mantendrán esta práctica y seguirán innovando con ideas nuevas teniendo en cuenta la disminución del número de capturas y los retos que les plantean la transformación y comercialización de sus productos.

3. Pesca artesanal, venta tradicional y gastronomía local del pescado en Catalunya: patrimonialización y ambientalismo

Los pescadores no se ven ellos mismos como ecologistas ni tampoco los ecologistas los ven a ellos como tales (Van Ginkel, 2007). Pero a pesar de todo, los pescadores artesanales ven su

actividad, frente a la pesca industrial, en harmonía con la naturaleza (Eniasson, 2011). De hecho constatamos como algunas organizaciones ecologistas, por ejemplo WWF, apoyan la pesca artesanal y animan a sus representantes a unirse "por un cambio radical en la pesca en el Mediterráneo"[45] que pase por lograr una pesca sostenible y respetuosa con los ecosistemas locales según los estándares de los ecologistas. A través de algunas iniciativas de patrimonialización de la cultura marítima podemos observar también una voluntad de vincular pesca artesanal y ambientalismo por parte de los pescadores artesanales. A continuación mostraremos algunas de estas iniciativas llevadas a cabo en Catalunya por organizaciones culturales vinculadas a la recuperación del patrimonio marítimo y protagonizadas por pescadores artesanales.

Nos tenemos que situar en un contexto de severa crisis global de la pesca artesanal en el Mediterráneo. Dicha crisis se empieza a hacer evidente en Catalunya desde mediados de los años ochenta del siglo pasado, con un progresivo descenso de las capturas y la reducción paulatina pero inexorable de la flota pesquera. La crisis afectará a todas las modalidades de pesca pero será más acentuada en el sector artesanal, que en Catalunya empieza a diferenciarse del sector industrial justo en la década de los setenta (Breton Renard, 1987) en el contexto de una fuerte industrialización general del sector primario. Los pescadores artesanales se verán en clara desventaja frente a la pesca industrial debido a que compiten por los mismos recursos con una capacidad de extracción mucho menor por parte de los artesanales (Alegret, 1987). La crisis del sector pesquero es un fenómeno que afecta a todo el planeta que se manifiesta en diferentes grados pero que tiene causas comunes, básicamente la reducción de las capturas debido a la sobreexplotación de los recursos marinos y la contaminación de las aguas como consecuencia la urbanización masiva de las zonas costeras y los residuos industriales lanzados al mar (Andreatta, Parlier, 2010; Achenson, 2011; Andreatta, Nash, Martin, 2011). A todo ello se suma que la demanda de pescado no ha hecho más que aumentar, siendo el Estado Español el segundo mayor consumidor de pescado por habitante de la Unión Europea después de Francia (OCEAN12)[46].

El panorama actual de la pesca artesanal en Catalunya se puede trazar a partir del siguiente dato que nos ofrece el Instituto de Estadística de Catalunya (IDESCAT): en la última década

[45] http://www.wwf.es/noticias/sala_de_prensa/?17801/wwf-y-los-pescadores-artesanales-se-unen-por---un-cambio-radical-en-la-pesca-del-mediterrneo [Consulta: 14/03/2014]
[46] http://ocean2012.eu/press_releases/42-espa-a-agota-sus-reservas-pesqueras [Consulta: 14/03/2014]

en número de embarcaciones de artes menores en Catalunya se ha reducido un 44%, pasando de 796 embarcaciones en el año 2003 a 356 en 2012. Esta progresión descendente contrasta con el movimiento de recuperación de embarcaciones de pesca artesanal con voluntad patrimonial, que ha experimentado en un periodo un poco más largo un crecimiento notable, siendo prácticamente inexistente a principio de la década de 1990 en Catalunya hasta la fecha actual en que podemos contabilizar más de doscientas embarcaciones tradicionales y una docena de encuentros de embarcaciones de vela latina anuales. A parte de la conservación de embarcaciones tradicionales y la navegación a vela latina, en Catalunya la patrimonialización de la cultura marítima se observa en los últimos años a través de tres actividades vinculadas muy estrechamente a la pesca artesanal y que tienen en su discurso un fuerte componente ambientalista, como son las demostraciones o recreaciones de pesca artesanal, la venta tradicional de pescado y finalmente la gastronomía local. La situación global de la pesca artesanal ligada a la crisis ambiental de los ecosistemas marinos ha llevado a la antropología marítima, como afirmaba el veterano antropólogo holandés Henk Driessen (2004), a ocuparse principalmente de estudiar cómo las comunidades locales afrontan dicha situación y las alternativas de gestión y gobernanza puestas en marcha en distintos lugares del planeta. Como veremos a continuación, estas estrategias pasan también por un planteamiento patrimonial que incluye naturaleza y tradiciones pesqueras locales.

3.1 Demostraciones de pesca artesanal

Actualmente es cada vez más habitual encontrar, dentro de los programas de las fiestas locales de las poblaciones costeras catalanas, actividades relacionadas con el patrimonio marítimo. Una de las propuestas más comunes es la realización de una “Demostración de pesca artesanal”, que en la mayoría de ocasiones consiste en una demostración de pesca con jábega desde la orilla o arte de playa (*art de platja*, en catalán; *shore seine*, en inglés). En la Costa Brava se celebran demostraciones de arte de playa en poblaciones demográfica y turísticamente tan importantes como Blanes, Lloret, Palamós y Roses. El arte de playa es un sistema de pesca comercial que se encontraba muy extendido en el Mediterráneo hasta mediados del siglo pasado (Armeni & Adamidou, 1997) y que todavía actualmente se practica en países como Gana, Benín, Mozambique, India y Sri Lanka (Kraan, 2009; Tietze, et alt. 2011). En Europa se prohibió en 1994 dentro de un conjunto de medidas destinadas a conservar los recursos pesqueros del Mediterráneo y se vuelve a mencionar explícitamente la prohibición del arte de playa en un reglamento de 2006 por el daño que potencialmente causa

dicho arte en la Posidonia oceánica y otros organismos vivos del lecho marino[47]. A pesar de ello este sistema de pesca se presenta en las fiestas populares como una demostración de la pesca artesanal, sostenible y arraigada en la tradición, en tanto que expresa, en palabras del alcalde de Roses comentando esta actividad organizada por la Cofradía de pescadores durante la celebración de las fiestas de San Pedro, "nuestra identidad, nuestros orígenes, nuestras raíces"[48].

La organización de esta actividad corre a cargo de diferentes entidades según la población, desde una cofradía de pescadores, como es el caso que acabos de mencionar en Roses, hasta un museo en Palamós (Museu de la Pesca), una peña cultural en Lloret de Mar (Penya Xino Xano) o una asociación de vecinos de un barrio en Blanes (Associació de Veïns Els Pins). Pero en todos los casos es imprescindible la participación de pescadores en activo, que ceden su embarcación y sus aparejos, además de su implicación directa, y que de este modo ven como su actividad profesional es realzada desde una vertiente comunitaria, histórica, patrimonial y festiva. Es además una actividad en la que el público toma parte activa ya que son necesarios muchos brazos para tirar del arte desde la playa (ver foto 1).

Foto 1. Demostración de pesca con arte de playa en Palamós, 2010.



Foto: Museu de la Pesca. *Documare*

El desarrollo de la actividad sigue un patrón que se repite prácticamente igual en todas las ocasiones. A primera hora de la mañana, cuando la playa todavía está relativamente vacía de bañistas, se despliega el arte, dejando un extremo en la orilla. Una barca va lanzando la red al

[47] Reglamento CE núm. 1626/94, de 27 de junio de 1994 y núm. 1967/2006 de 21 de diciembre de 2006.
[48] "Bona participació en la tirada de l'art per celebrar de la festivitat de Sant Pere" EmpordàTelevisió, 1/07/2011. https://www.youtube.com/watch?v=SIBikp291sM [Consulta 18/03/2014]

mar describiendo una U y devolviendo el otro extremo del arte a la orilla. Los asistentes tiran acompasadamente de ambos extremos del arte quedando apresado el pescado en su interior. El pescado capturado es distribuido entre todos los participantes y es habitual escuchar hacer referencia al dicho: "En el arte todo el mundo tiene parte", puesto que tradicionalmente se distribuía el pescado entre todos los tiradores, siguiendo un sistema de redistribución[49] característico de la pesca artesanal en muchos lugares del mundo. El desarrollo de esta actividad tiene un marcado sentido lúdico y comunitario. No suele acompañarse de discursos, aunque alguna vez pueden tomar la palabra al finalizar el acto algún representante de las asociaciones organizadoras y del ayuntamiento. En todo caso, la actividad remite totalmente a la pesca artesanal como parte de la tradición local y su significación para la identidad en unas poblaciones saturadas de turismo de sol y playa.

3.2 Demostraciones de venta tradicional de pescado

Se trata de una iniciativa no tan frecuente en las poblaciones de la Costa Brava que la anterior pero igualmente importante como articuladora de un discurso reivindicativo de la pesca artesanal como una pesca social y ambientalmente sostenible. Tradicionalmente el pescado era subastado en las lonjas y las playas de Catalunya a la llegada de las embarcaciones cargadas de pescado mediante una subasta holandesa. Dicha subasta consistía en cantar a la baja el precio del pescado, que se presentaba sobre cestos colocados en medio del corro de potenciales compradores, hasta que un comprador hacía una señal y se adjudicaba el lote. Actualmente el sistema sigue siendo básicamente el mismo, con la diferencia que solamente compradores acreditados pueden acceder a las lonjas y que el proceso se encuentra controlado en todo momento a través aparatos electrónicos. Las subastas de pescado abiertas al público se fueron cerrando por razones de control sanitario y comercial. La última en clausurarse fue en el año 2009 en Badalona, tercera ciudad de Catalunya en número de habitantes, tras una denuncia del gremio de pescaderías. Este cierre provocó una cierta polémica a nivel local, ya que la subasta permitía la adquisición de pescado a bajo precio. Los pescadores expresaban ante el cierre sentirse víctimas de una persecución por parte de la administración unida a los intereses comerciales[50]. A raíz de este cierre, los pescadores de la vecina población de Montgat iniciaron gestiones para intentar proteger su subasta cantada, siendo esta la última

[49] Para una revisión crítica del sistema de partes en la pesca ver: Van Ginkel (2013)

[50] http://www.elpuntavui.cat/noticia/article/2-societat/14-salut/72145-salut-fa-tancar-la-llotja-del-peix-de-badalona-oberta-onze-anys-sense-permis.html?piwik_campaign=rss&piwik_kwd=portada&utm_source=rss&utm_medium=portada&utm_campaign=rss&cks_mnu_id=75-N&cks_darrers_mnu_id= [Consulta: 20/03/14]

que quedaba abierta al público en Catalunya. Con el apoyo de entidades locales y de estudiantes del máster de patrimonio de la Universidad de Barcelona, se desarrolló un proyecto de investigación en el marco del programa del Inventario del Patrimonio Etnológico de Catalunya[51] y la cobertura técnica del Museo de la Pesca de Palamós. La sensibilización sobre el valor patrimonial de la subasta cantada por su estrecho vínculo con la pesca artesanal llevó al Ayuntamiento de Montgat a declarar la subasta como bien patrimonial inmaterial de interés cultural y a ser incluida en el catálogo de patrimonio de la Diputación de Barcelona. Este reconocimiento patrimonial ratifica los valores culturales y ambientales de la pesca artesanal que se ponen de relieve durante las recreaciones de la subasta que se llevan a cabo actualmente en diferentes poblaciones costeras catalanas.

Durante la recreación de la subasta cantada, un portavoz de la organización de la subasta, que a menudo es un pescador en activo o jubilado (ver foto 2), va dando explicaciones al público sobre cómo funcionaba el sistema tradicional de subasta del pescado e incluso, en algunas ocasiones, se permite al público tomar parte ejerciendo de compradores. Y lo que es más importante, generalmente la persona que lleva a cabo la subasta, micrófono en mano, durante el desarrollo de la misma va contando las características nutricionales y las cualidades gastronómicas del pescado local, capturado a diario por los pescadores de la zona y de este modo se promueve y reivindica el conocimiento de la pesca artesanal local y sus problemáticas específicas. Esta es una constante que se repite en casi todas las recreaciones de subastas de pescado en Catalunya.

Foto 2: Demostración de subasta tradicional. Palamós, 2013



Foto: Museu de la Pesca. Documare

[51] *La subhasta cantada a Montgat: documentar la comercialització tradicional del peix.* Proyecto financiado por el "Centre de Promoció de la Cultura Popular i Tradicional Catalanes"del Departamento de Cultura de la Generalitat de Catalunya. (Duración: 2010-2011).

En muchas poblaciones de la Costa Brava, como L'Escala, Roses o Palamós, la visita subasta del pescado se ofrece como un producto turístico más, aunque los visitantes no pueden acceder al interior del recinto ni participar activamente en la subasta. Por ejemplo, el ayuntamiento de Roses organiza diariamente en verano una visita guiada a la subasta y el puerto pesquero. En Palamós, la visita a la subasta forma parte del itinerario patrimonial pesquero que incluye el museo y el "Espai del peix" (Alegret, 2012). Es menos habitual en la Costa Brava la recreación de la venta del pescado tradicional o subasta cantada. Pero en cambio encontramos estas recreaciones en muchas poblaciones de las costas de Barcelona (Sant Pol, Arenys, Mataró, Vilassar, Premià, Masnou) y Tarragona (Vilanova, Calafell, Torredembarra, Serrallo, Cambrils). En la Costa Brava, concretamente en Palamós, se celebró una recreación de la subasta cantada a la manera tradicional por primera vez en julio de 2013 en el marco de la celebración de las fiestas del Carmen (ver foto 2). La subasta es lógicamente una actividad muy estrechamente vinculada con la valoración de la gastronomía del pescado, tema del que hablaremos a continuación.

3.3 La gastronomía del pescado

Garrido y Alegret (2013) han estudiado el papel de la gastronomía en la patrimonialización de la cultura marítima y pesquera en la Costa Brava llegando a la conclusión de que la gastronomía es justamente una de las vías principales mediante las que se produce dicha patrimonialización. Prácticamente en todas y cada una de las poblaciones costeras catalanas se organiza algún tipo de actividad gastronómica relacionada con un producto del mar y sus diversas formas de preparación en la cocina. Estas actividades suelen remitirse a tradiciones culinarias locales, a pesar de que no siempre tengan un vínculo real con la tradición gastronómica local e incluso en ocasiones ni siquiera lo tienen con las especies pescadas y consumidas en la zona. Un ejemplo de ello sería la oferta del bacalao como producto típico local que, aunque vinculado a la cocina popular catalana, no tiene nada que ver con la pesca artesanal en la Costa Brava. Esto se explica por la facilidad con que se consume en los restaurantes un pescado sin espinas frente a otras especies menos populares entre los consumidores poco habituados al pescado.

A pesar de ello, la oferta gastronómica, puesta a disposición del público en los restaurantes de la zona asociados para la ocasión y generalmente durante la temporada baja, se presenta en

forma de jornadas monográficas (del calamar, del pescado de roca, de los erizos, de la gamba, del langostino, etc.), o bien articulando menús temáticos (la concina de la barca, del arte de playa, del arroz, del "suquet", de fideos marineros, etc), basa su oferta en una supuesta tradición pesquera local portadora de unos valores propios de la tradición pesquera artesanal. Así, por ejemplo, en el programa de las XI Jornadas Gastronómicas "La Cuina del Peix de l'Art", de Lloret de Mar, cuyo título hace referencia a la pesca mediante el arte de playa del que ya hemos hablado anteriormente, podemos leer que: "La historia de Lloret y su pasado marinero hacen que disfrutemos de un rico patrimonio gastronómico que se recuerda durante el mes de octubre cuando se celebran en Lloret de Mar las Jornadas Gastronómicas de la cocina del pescado del arte"[52]. Si analizamos la carta de menús que se ofrecen en los restaurantes de Lloret durante estas jornadas encontraremos recetas de tradición tan local, aunque no precisamente de la Costa Brava, como el "tataki de atún" o el "bloodymary de wasabi con almejas". Bromas aparte, la popularidad de este tipo de acciones de patrimonialización de la gastronomía en Catalunya, muy enfocadas a la promoción turística del sector de la restauración, está empezando a generar algunas críticas entre los investigadores del turismo por ser a menudo réplicas miméticas que se transportan de una población a otra, poco originales y poco relacionadas con las tradiciones locales. Garrido y Alegret (2013) critican particularmente el escaso valor patrimonial de ciertas campañas gastronómicas y jornadas que, más allá del uso de fotografías de pescadores y barcas en sus programas promocionales, poco tienen que ver con la pesca artesanal de la Costa Brava.

4. Reflexiones finales

Los casos expuestos hasta aquí nos dan una pequeña muestra de cómo las nuevas iniciativas que promueven a las relaciones ambientales y socio-ambientales a distintos niveles parecen estar ganando popularidad tanto en el Bas-St-Laurent como en la Costa Brava. Estas actividades ponen en valor las relaciones con la naturaleza, se arraigan en prácticas relacionadas con el "*terroir*" y las especificidades de los lugares, construidas a través de los años. La nueva valoración de estas actividades se basa en buena medida en un proceso de patrimonalización de la naturaleza y las actividades tradicionales a ella vinculadas y transmite los valores sociales y la identidad asociada a las prácticas y conocimientos traídos a colación por las eco-iniciativas.

[52] http://lloretdemar.org/ca/agenda/xi-jornades-gastronomiques-la-cuina-del-peix-de-lart [Consulta, 20/3/14]

Este fenómeno parece implicar un avance positivo y con un efecto estructurante a nivel social y económico para los habitantes de las comunidades costeras donde se llevan a cabo eco-iniciativas. Sin embargo, a la luz de los ejemplos de la pesca de la anguila en Quebec y la pesca artesanal catalana, uno puede preguntarse si estas eco-iniciativas también contribuirán a institucionalizar algunos tipos de prácticas en detrimento de otras. Si fijan unas actividades y formas de interactuar con el medio ambiente al tiempo que velan otras. Si estos procesos favorecen la integración y mantenimiento de las actividades locales o si representan más bien una nueva inserción de la lógica neoliberal en los vínculos socio-ambientales. Y finalmente, si aseguran y diversifican las economías locales o si más bien caricaturizan las actividades de los territorios en beneficio de los consumidores urbanos. Estas preguntas permanecen abiertas y deben de ser objeto de una investigación etnográfica más profunda para entender mejor las articulaciones de las eco-iniciativas con los contextos socio-económicos y ambientales en las que están inseridas.

BIBLIOGRAFÍA

Acheson, J. (2011) "Coming up empty: Management Failure of the New England Groundfishery". *Maritime Studies,* 10(6): 57-86.

Alegret, J.L. (2012) "Producción patrimonial marítima en contextos neo-museográficos. El ejemplo del proceso de creación patrimonial del "pescado de poco precio" en el *Espai del Peix* de Palamós". En: Alegret, J.L. & Carbonell, E. (eds.) *La patrimonialització de la cultura marítima.* Girona: Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural.

Alegret, J.L.; Nadal, B. (1987) *Les confraries de pescadors. La dimensió social de la pesca a Cataluna,* Barcelona: Direcció General de Pesca Marítima. 319 Págs.

Alegret, J.L. (1987) *Els armelladers de Palamós. Una aproximació a la flota artesanal des de l'antropologia marítima*. Girona: Diputació de Girona.

Andreatta, S.; Nash, B.; Martin, G. B. (2011) "Carteret Catch™: Raising Awareness of Local Seafood htrough Community and Business Partnerships. *Human Organization.* 70(3): 279-288.

Andreatta, S.; Parlier, A. (2012) "The Political Ecology of Small-Scale Commercial Fishermen in Carteret County, North Carolina". *Human Organization.* 69(2): 180-191.

Armeni, A.; Adamidou, A. (1997) "Contribution to the study of fishing gear 'trata' in the Mediterranean". En *Proceedings (Fifth Hellenic Symposium on Oceanography and Fisheries*, vol. 2.

Barham, E. (2003) "Translating Terroir: The Global Challenge of French AOC Labeling", *The Journal of Rural Studies*, 19 (1) : 127-38.

Barham, E. (2007) "The Lamb That Roared: Origin-Labeled Products as Place-Making Strategy in Charlevoix, Quebec" En Hinrichs, C. C. y Lyson, T. A. (dir.) *Remaking the North American Food System: Strategies for Sustainability, Lincoln : University of Nebraska Press.*

Beltran, O.; Vaccaro, I. (2008) "Els comunals al Pallars Sobirà. Els usos tradicionals de la muntanya en el marc dels espais naturals protegits", *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 33: 142-149.

Bender, B. (Ed.) (1993) *Landscape. Politics and Perspectives*. Oxford : Berg.

Bérard, M.-H.; S. Doyon (2010) « Le rôle des communautés locales dans la gouvernance des ressources naturelles au sein des réserves de biosphère dans les pays du Sud », 6 (3), http://www.francvert.org/pages/63dossierleroledescommunauteslocales1.asp

Blake, M. K.; Mellor, J.; Crane, L. (2010) "Buying Local Food: Shopping Practices, Places, and Consumption Networks in Defining Food as "Local", *Annals of the Association of American Geographers*, 100 (2) : 409-426.

Boulianne, M. (2013) "Artisans du pays et imaginaires fromagers. La qualification des fromages fins du Québec comme produits de terroir". *Anthropologie et sociétés*, 37: 213-232.

Boulianne, M.; Doyon, S. (2010) "Régions et néolibéralisme au Mexique : espaces colonisés, espaces expérimentés et espaces contestés". En M.F. Labrecque, M. Boulianne et S. Doyon (dir.), *Migration, environnement, violence et mouvements sociaux au Mexique. Dynamiques régionales en contexte d'économie globalisée.* Québec : Presses de l'Université Laval.

Boulianne, M. (2010) "Valorisation des terroirs et économie morale au 21e siècle : le cas des fromages fins du Québec", *Cuizine, The Journal of Canadian Food Cultures / Revue des cultures culinaires au Canada***,** 2 (2) [En Línea], http://www.erudit.org/revue/cuizine/2010/v2/n2/044350ar.html

Breton Renard, F. (1987) "Características de la flota a Catalunya: Crítica de las categorías de flota industrial y flota artesanal a la Luz de un ejemplo catalán".En *Jornadas sobre Economía y Sociología de las Comunidades Pesqueras*. 20, 21 y 22 de mayo de 1987. Universidad de Santiago de Compostela. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.

Brockington, D.; Schofield, K. (2010) "The Conservationist Mode of Production and Conservation NGOs in sub-Saharan Africa", *Antipode*, 42 (3) : 551-575.

Brockington, D.; Duffy, R. (2010) "Capitalism and Conservation:The Production and Reproduction of Biodiversity Conservation", *Antipode*, 42 (3) : 469–484.

Büscher, B., S. Sullivan, K.; Neves, J.; Igoeet D; Brockington, D. (2012) "Towards a Synthesized Critique of Neoliberal Biodiversity Conservation", *Capitalism Nature Socialism*, 23 (2): 4-30.

Carbonell, E. (2013) "El patrimonio inmaterial en las comunidades de pescadores: Reflexiones desde Catalunya", *Argos*, 1: 29-38.

Carbonell, E. (2006) *Josep Pla: el temps, la gent i el paisatge*. Barcelona : Edicions de 1984.

Carrier, J. G. (2010) "Protecting the Environment the Natural Way: Ethical Consumption and Commodity Fetishism", *Antipode*, 42 (3): 672-689.

Castree, N. (2008) “Neoliberalising Nature: Processes, Effects, and Evaluations”, *Environment and Planning*, 40: 153-173.

Corson, C. (2011) “Territorialization, Enclosure and Neoliberalism : Non-State Influence in Struggles Over Madagascar’s Forests”, *Journal of Peasant Studies*, 38 (4) : 703-726.

Doyon, S.; Sabinot, C. (2011) "Salines et écotourisme : superposition des usages de l’espace au sein de la Réserve de Biosphère de Río Celestún(Yucatàn, Mexique)", *Revue européenne ethnographique de l'éducation* (Espace et territoire, Ethnographie et territoire, numéro spécial), 10 : 88-107.

Doyon, S.; Sabinot, C. (2013) “A New ‘Conservation Space’? Protected Areas, Environmental Economic Activities and Discourses in Two Yucatán Biosphere Reserves (Mexico)” *Conservation and Society*.

Doyon, S.; Guindon, A.; Leblanc, C. (2008) “Descentralización, regionalización y atomización en Río Lagartos, Las Coloradas y El Cuyo, Yucatán”. En *Fraga, J.; Villalobos, G.; Doyon, S.; Garcia, A. (dir.) Gobernanza Costera en México: Descentralización y Manejo Ambiental en la Península de Yucatán.* Plaza y Valdés : Universidad Autónoma de Campeche.

Doyon, S.; Guindon, A.; Leblanc, C. (2010) "La construction sociale de l’espace côtier au Yucatán : conservation environnementale et enjeux locaux dans la Réserve de biosphère de RíaLagartos". En Labrecque, M.F.; Boulianne, M.; Doyon, S. (dir.) M*igration, environnement, violence et mouvements sociaux au Mexique. Dynamiques régionales en contexte d’économie globalisée.* Québec : Presses de l’Université Laval.

Driessen, H. (2004) “A Janus-faced Sea: Contrasting Perceptions and Experiences of the Mediterranean”, *Maritime Studies*, 3(1): 41-50.

Duffy, R.; Moore, L. (2010) “Neoliberalising Nature? Elephant-Back Tourism in Thailand and Botswana”, *Antipode*, 42(3): 742-766.

Duffy, R. (2008) “Neoliberalising Nature: Global Networks and Ecotourism Development in Madagascar”, *Journal of Sustainable Tourism* 16 (3) : 327-344.

Einarsson, N. (2011) *Culture, Conflict and Crises in the Icelandic Fisheries: An Anthropological Study of People, Policy and Marine Resources in the North Atlantic Arctic.* Uppsala: Uppsala UniversityPress.

Fletcher, R. (2010) “Neoliberal Environmentality: Towards a Poststructuralist Political Ecology of the Conservation Debate”, *Conservation and Society*, 8 (3): 171-181.

Fletcher, R. (2009) “Ecotourism Discourse: Challenging the Stakeholders Theory”, *Journal of Ecotourism*, 8 (3): 269-285.

Fortin, J.C.; Lechasseur, A. (1993) (ed). *Histoire du Bas-Saint-Laurent.* Québec : Institut québécois de recherche sur la culture.

Frangoudes, K.; Marugan-Pintos, B.; Pascual, J. J. (2008) “From open access to co-governance and conservation: the case of women shellfish collectors in Galicia (Spain)”, *Marine Policy*, 32(2): 223-232.

Galarneau, V.; Doyon, S.; Boulianne, M. (2011) *La Mauve. Coopérative de solidarité en développement durable de Bellechasse.* Fiche techniquetirée du Cahier du Cridés, 10-02.

Garrido, A.; Alegret, J.L. (2013) *El patrimonio marítimo al servicio de la economía local: la cocina marinera.* Ponencia presentada en las VII Jornadas de antropología marítima. V Congreso internacional de la asociación de museos y centros de patrimonio cultural marítimo. "Sociedades y culturas marítimas y patrimonio portuario". Museo Marítimo Ría de Bilbao, 22/11/2013

Goodman, D. (2004) "Rural Europe Redux? Reflections on Alternative Agrofood Networks and Paradigm Change", *Sociologia Ruralis*, 44: 3-16.

Gupta, A.; Ferguson, J. (eds.) (1997) *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Durham: Duke University Press.

Hassanein, N. (2003) "Practicing Food Democracy: A Pragmatic Politics of Transformation", *Journal of Rural Studies*, 19 : 77-86.

Hastrup, K. (1998) *A Place Apart. An Anthropological Study of the Icelandic World.* Oxford: Clarendon Press.

Holt, G. (2005) "Local Foods and Local Markets: Strategies to Grow the Local Sector in the UK", *Antropology of food*, 4 [En línea], http://aof.revues.org/179

Hugues D. (2005) "Third Nature: Making Space and Time in the Great Limpopo Conservation Area ", *Cultural Anthropology*, 20 (2): 157-184.

Ietze, U.; Robert, L.; Susana, S.; Moth-Poulsen, T.; Bage, H. (2011) *Fishing with beach seines*. Roma: FAO.

Igoe, J. (2010) "The Spectacle of Nature in the Global Economy of Appearances: Anthropological Engagements with the Spectacular Mediations of Transnational Conservation", *Critique of Anthropology*, 30: 375-397.

Igoe, J.; Neveset, K.; Brockington, D. (2010) "A Spectacular Eco-Tour around the Historic Bloc: Theorising the Convergence of Biodiversity Conservation and Capitalist Expansion", *Antipode*, 42 (3) : 486-512.

Ingold, T. (1993) "The temporality of the landscape", *World Archaeology*, 25(2): 152-174.

Jentoft, S., Pascual-Fernandez, J. J.; De la Cruz Modino, R.; Gonzalez-Ramallal, M.; Chuenpagdee, R. (2012) "What Stakeholders Think About Marine Protected Areas: Case Studies from Spain", *Human Ecology*, 40 (2): 185-197.

King, R. P.; Hand, M. G.; DiGiacomo; K.; Clancy, M. I.; Gómez, S.; Hardesty, D.; Lev, L.; McLaughlin, E. W. (2010) "Comparing the Structure, Size, and Performance of Local and Mainstream Food Supply Chains", *ERR-99*, United States Department of Agriculture, Economic Research Service.

Kingfisher, C.; Maskovsky, J. (2008) "Introduction. The Limits of Neoliberalism", *Critique of Anthropology*, 28 (2): 115-126.

Kraan, M. (2009) *Creating space for fishermen's livelihoods.* Amsterdam: African Studies Centre.

Laberge, A. (1993) (ed.) *Histoire de la Côte-du-Sud.* Québec : Institut québécois de recherche sur la culture.

Lefebvre, H. (1991) *La production de l'espace*. Paris: Anthropos.

Lovell, N. (ed.) (1998) *Locality and Belonging*. Londres: Routledge.

MacDonald, K. I. (2010) "The Devil is in the (Bio)diveristy: Private Sector "Engagement" and the Restructuring of Biodiversity Conservation", *Antipode*, 42 (3) : 513-550.

MacGregor, R.; Casselman, J.; Greig, L.; Dettmers, J.; Allen, W.A.; McDermott, L.; Haxton, T.; *Recovery Strategy for the American Eel (Anguilla rostrata) in Ontario*. Ontario Recovery Strategy Series. Prepared for Ontario Ministry of Natural Resources 2013. Ontario : Peterborough.

Martinez, S., M. Hand, M. Da Pra, S. Pollack, K. Ralston, T. Smith, S. Vogel, S. Clark, L. Lohr, S. Low et C. Newman, 2010. « Local Food Systems: Concepts, Impacts, and Issues », *ERR-97*, United States Department of Agriculture, Economic Research Service.

McCarthy, J.; Prudham, S. (2004) "Neoliberal Nature and the Nature of Neoliberalism", *Geoforum*, 35 (3): 275-283.

Mintz, S. W.; Dubois, C. M. (2002) "The Anthropology of Food and Eating", *Annual Review of Anthropology*, 31: 99-119.

New York Times, *The. Catching Canadian eel.* The New York Times; 1880: October 18.

Pascual, J. J. (2004) "Littoral Fishermen, Aquaculture and Tourism in the Canary Islands: Attitudes and Economic Strategies" In: Boissevain, J. & Selwyn, T. (dir.) *Contesting the Foreshore: Tourism, Society and Politics on the Coast*. Amtrerdam: Amtrerdam University Press.

Pascual, J.J.; Florido del Corral, D. (2005) *¿Protegiendo los recursos? Àreas protegidas, poblaciones locales y sostenibilidad*. Sevilla: Fundación El Monte-Asociación Andaluza de Antropología.

Phillips, L. (2006) "Food and Globalization", *Annual Review of Anthropology*, 35: 37-57.

Premat A. (2009) "State Power, Private Plots and the Greening of Havana's Urban Agriculture Movemen", *City and Society*, 21 (1) : 28-57.

Robitaille, J.A.; Tremblay, S. (1994) *Problématique de l'anguille d'Amérique (Anguilla rostrata) dans le réseau du Saint-Laurent*. Ministère de l'Environnement et de la Faune. Direction de la faune et des habitats. Bibliothèque Nationale du Québec.

Sabinot, C. (2011) "Vivre de ses terres ou de celles des autres? Propriété foncière, accès à la terre et expériences de petits exploitants agricoles au Québec", *Cahiers du CRIDES*, 11 (1).

Saltman, M. (2002) (Ed.) *Land and Territoriality*. Oxford: Berg.

Stronza, A. (2001) "Anthropology of Tourism: Forging New Ground for Ecotourism and Other Alternatives", *Annual Review of Anthropology*, 30: 261-283.

Sullivan, S. (2012) "Banking Nature? The Spectacular Financialisation of Environmental Conservation", *Antipode*, 00 (0) [early view]: 1-20.

Taylor, P. L. (2009) “Conservation, community, and culture? New organizational challenges of community forest concessions in the Maya Biosphere Reserve of Guatemala”, *Journal of Rural Studies*, 30: 1–12.

Tilley, C. (1994) *A Phenomenology of Landscape. Places, Paths and Monuments.* Oxford: Berg.

Tourisme Bas-Saint-Laurent. Circuit des paysages. http://www.bassaintlaurent.ca/fr/explorer/routes-et-circuits/circuit-des-paysages. [Consulta, Enero de 2014].

Turgeon, L. (2010) "Les produits du terroir, version Québec", *Ethnologie française*, 40 : 477-486.

Van Auken, P. M. (2010) “Seeing, not Participating: Viewscape Fetishism in American and Norwegian Rural Amenity Areas”, *Human Ecology*, 38: 521-537.

Van Ginkel, R. (2013) “The Share System in the Fisheries: Co-venturing on the Dutch Island of Texel”. *Argos. Revista do Museu Marítimo de Ílhavo*, 1: 17-30.

Van Ginkel, R. (2007) “Gentle giants, barbaric beasts and whale warriors: Contentious Traditions, Eco-Political Discourse and Identity Politics”. *Maritime Studies*, 6(1): 9-43.

Watson, J. W.; Caldwell, M. (2005) *The Cultural Politics of Food and Eating: A Reader*. Malden: Wiley-Blackwell Publishing.

Watts, D. C. H.; Ilberyet, B.; Maye, D. (2005) “Making Reconnections in Agro-Food Geography: Alternative Systems of Food Provision”, *Progress in Human Geography*, 29: 22-40.

West P.; Igoeet, J.; Brockington, D. (2006) “Parks and Peoples: The Social Impact of Protected Areas”, *Annual Review of Anthropology*, 35 (14) : 1-27.

West, P.; Carrier, J. G. (2004) “Ecotourism and Authenticity. Getting Away from it All?” *Current Anthropology*, 45 (4) : 483-91.

West, P. (2006) *Conservation is our government now*. Durham: Duke University Press.

Wirth, T.; Bernatchez, L. (2003) “Decline of North Atlantic eels: a fatal synergy?” *Proceedings of the Royal Society of London. Series B. Biological Sciences*, 270: 681-688.

LOS CORRALES DE PESCA EN LA PROVINCIA DE CÁDIZ: USOS Y APROPIACIONES EN TORNO A UN PAISAJE CULTURAL

David Florido del Corral
dflorido@us.es
Departamento de Antropología Social, Universidad de Sevilla

1. Introducción[1]

El corral de piedra es un arte pasivo de pesca, un ingenio que se sirve de muros de piedra y otros elementos complementarios, en zonas costeras como playas o estuarios. Los armadijos andaluces están emplazados donde se producen determinadas condiciones ecológicas: que haya un diferencial apreciable en el aguaje de las mareas, que la pendiente del talud continental sea suave y que no sean frecuentes los temporales. Por ello, los corrales se encuentran en zonas de mareas vivas, como las costas atlánticas.[2] Además, los corrales marinos andaluces han aprovechado la existencia de *platiers*, estratos de arenisca petrificados, planos, que se extienden en determinadas zonas litorales, cuya erosión favorece la existencia de pocetas, solapamientos y oquedades donde se refugian las especies que se quedan en el interior de la estructura. La diferencia intermareal y la pendiente del talud permiten que en las vaciantes las especies queden atrapadas en las estructuras construidas al efecto, mientras que la escasa frecuencia de los temporales garantiza la presencia regular del recurso y, por ende, de la actividad extractiva.

El funcionamiento del corral consiste en aprovechar los movimientos de las especies (peces, moluscos, crustáceos) en las zonas próximas a la costa durante los períodos intermareales, de modo que los especímenes que entran en el recinto cercado por el corral durante la pleamar, queden atrapadas en él cuando desciende la marea, viéndose obligados a buscar refugio en los distintos huecos y pozos, algunos de ellos resultado de la erosión marina (por ejemplo, pocetas y solapes), otros resultado del ingenio humano, como los jarifes –abrigos construidos al efecto por los mariscadores-. Las especies que colonizan los corrales usan sus aguas y estructuras como zona de refugio, de desove o/y de alimentación, lo que atrae además a diferentes especies de aves. Para su correcto funcionamiento, el corral tiene que tener una cota

[1] Agradecemos sinceramente la colaboración sincera y desinteresada de los miembros de la asociación de mariscadores Jarife. Así mismo, la revisión del texto realizada por Hania Harsem.
[2] Sabemos de la existencia de corrales en Galicia, o en Francia (Isla de Oleron). También en Japón y en el Sur de Chile, en Chiloé (Álvarez et al. 2008).

homogénea, de modo que en el momento en que “descoronilla” (se hace visible en la bajamar) todo el perímetro se convierte en trampa para las especies que hayan quedado en su interior. Para su drenaje, los corrales tienen dispuestos unos caños por los que “escurre el corral”. La amplitud de estos caños y su disposición a lo largo del perímetro exigen un adecuado cálculo, adaptado a la dinámica de las mareas de cada zona para que el corral se vacíe al ritmo adecuado, dejando atrapados los organismos marinos. Esta somera descripción es suficiente para comprender su unidad funcional, siendo un perfecto referente de cómo la cultura se despliega en la naturaleza, conformándose mutuamente. La mejor evidencia de ello es el proceso de compactación de las rocas que constituyen el muro del corral: son los ostiones, el escaramujo, las lapas y otros organismos vivos que se aferran a las rocas quienes sirven de cemento haciendo más consistente este muro, y los mariscadores distinguen las “piedras vivas” –aquellas biológicamente colonizadas, que son las más adecuadas para reconstruir los corrales-, de las piedras “muertas”, que no han sido colonizadas, por no estar expuestas al medio marino, y que no son adecuadas para tal función. Como nos afirmaba uno de nuestros informantes, los corrales “están tan apegados a la playa que mucha gente cree que los ha hecho Dios”.

Como reconoce Ingold (2011:2), el término inglés “land-scape” (land-shaped), nos permite apreciar con nitidez el carácter cognitivamente construido de los lugares en la naturaleza. Es lo que ya nos refiere el término ‘cultura’ etimológicamente (“colere”, habitar, apropiarse de un territorio): los seres humanos van configurando el espacio que usan para construir su sistema social y su universo simbólico, en sus dimensiones económicas, políticas y cognitivas, poniendo de manifiesto que el paisaje (cultural sería casi un pleonasmo) es el resultado de esa continuidad, ya indeslindable, entre la naturaleza y la cultura. Pero el objeto último de este trabajo no es afirmar la continuidad naturaleza-cultura en los corrales como hábitat, sino indagar en su condición de paisaje cultural (Álvarez, 2011), como territorio susceptible de generar diversas formas de apropiación y uso –incorporando por tanto líneas de conflicto-, así como de propiciar una diversidad de expectativas, valores y representaciones apropiadas a la diversidad de usos (Ingold, 2011). Nos referimos tanto a los que han constituido la memoria del lugar, como a los que se proponen para definir qué es y cómo debe gestionarse este territorio de la zona intermareal y sus recursos en el presente (Escobar, 2000). Precisamente coincidiendo con el inicio del nuevo milenio, los corrales de la costa noroeste de Cádiz (Rota-Chipiona-Sanlúcar de Barrameda) han conocido un proceso de patrimonialización (en el sentido moderno), a partir de sus valores naturales, sociales e

identitarios, dejando en un segundo y periférico término la dimensión productiva y de economía política que los había constituido históricamente. El hecho es que en las dos últimas décadas, tanto la Administración como asociaciones locales han iniciado un proceso de normativización de usos y de apropiaciones que ha conseguido el mantenimiento de la actividad en algunos de ellos, pero también la aparición de conflictos y ambigüedades.

A partir del caso de Chipiona, que se destaca por el papel de una asociación local en este proceso de patrimonialización, elucidaremos el proceso social de estas confrontaciones, aspiraciones y usos que están marcando los corrales de pesca como paisaje cultural. La etnografía que sustenta este trabajo se basa en entrevistas en profundidad, intercambios de información, grupo de discusión y observación participante en relación a los corrales de Chipiona (Cádiz), así como en la indagación documental relativa a estos corrales y los de Rota.

2. Substrato histórico

La pesca en corrales de piedra, en el tramo costero comprendido entre Cádiz y Sanlúcar de Barrameda, ha sido una constante histórica, desde época islámica al menos, hasta la actualidad. En los discursos de patrimonialización de los corrales gaditanos se insiste en que los estos se retrotraen al horizonte romano, pues está bien atestiguado el uso de los platiers rocosos como canteras de roca *ostionera*. Sin embargo, el registro arqueológico en el litoral gaditano no ha permitido, a fecha de hoy, documentar la existencia de corrales de pesquería en fechas tan tempranas, aunque sí están documentadas, tanto literaria como arqueológicamente, otros ingenios más complejos como viveros de peces (Bernal et al. 2011). Algunas investigaciones en curso documentan corrales en la zona en época islámica (Ramos, 2013), pero cuando se inicia una constatación documental continuada sobre la explotación de los corrales es con la conquista castellana de esta franja litoral, desde finales del s. XIV en adelante. Serán casas señoriales –destacando las conspicuas familias de los Ponce de León, Duques de Arcos, y de los Guzmán, Duques de Medina Sidonia- quienes detentarán la propiedad de los corrales, que los habrían recibido en privilegio, junto con otros derechos y propiedades, de manos de la Monarquía. Estas casas no se dedicaron a una explotación directa, sino que cedieron su usufructo, bajo la fórmula de censo, a entidades conventuales, a cambio de que éstas ofreciesen misas, atendiesen a menesterosos y permitieran enterramientos de familiares en suelo sagrado (Moreno Ollero, 1980), cerrando el característico circuito de la economía de prestigio de la época. Por su parte, los conventos, y los hospitales y hermandades

organizados por frailes, arrendaban con un concesionario el usufructo del corral por aparcería, quien a su vez lo explotaba directamente (pescador corralero), o incluso llegaba a acuerdos con otros corraleros, por lo que podemos suponer que la actividad, así como sus provechos, se extendía a distintos tipos de usuarios. En origen, las instituciones religiosas disfrutaron sin cargas de sus utilidades, pero progresivamente el concejo (Chipiona obtiene carta puebla en 1477) fue ejerciendo su control sobre la producción, obligando a su declaración, y a precios intervenidos, hasta que en el siglo XVII es gravada con tasas su producción (Arias, 2005: 101-102; Naval Molero, 2004).

Figura 1. Plano de Chipiona de José Huete (1806)



Fuente: Naval Molero (2004).

En el siglo XVIII vecinos seglares ya habían accedido a la propiedad y explotación de los corrales, como se desprende del Catastro de Ensenada (1760), donde aparecen los corrales no eclesiásticos, normalmente con la propiedad dividida en varias partes, y medida en aranzadas –seguían siendo considerados como un fundo más-. La documentación catastral evidencia la importancia de las rentas y su estabilidad. El terremoto de 1755 supuso su práctica destrucción, y algunos de ellos se usaron como cantera; sin embargo, el comisario de Marina Antonio Sáñez (1791) los describe a finales de su centuria, ya reconstruidos, con una perspectiva crítica pues los consideraba una rémora del sistema señorial, resaltando su carácter de pesquerías sujetas a los gravámenes del Antiguo Régimen.

A lo largo del siglo XIX, se producirá la progresiva enajenación de los corrales en favor de los bienes de propios de los ayuntamientos, lo que dio lugar a nuevas controversias entre ayuntamientos y órdenes religiosas (Naval, 2002: 43). Arias afirma que en Rota accedieron a su explotación los mayetes, propietarios de pequeños viñedos, lo que explica que una parte del léxico utilizado en ellos sea originario del campo (Arias, 2007: 70). Paralelamente, en Chipiona, Sanlúcar e incluso en El Puerto de Santamaría (Vera y Chillier, 1895) vecinos acaudalados, con negocios agrícolas, acceden a la concesión de los corrales a finales del siglo XIX. Por Real Orden de 18 de diciembre de 1876 se normativiza la explotación de los corrales (Rodríguez Santamaría, 1923: 260), lo que puede entenderse, además de cómo indicio de la voluntad reguladora del Estado, en virtud de una pujante competencia económica entre agentes sociales, sin la presencia de los privilegios señoriales.

A lo largo del siglo XX, los medianos y grandes propietarios que habían accedido a la propiedad la fueron dividiendo, bien por venta a terceros, bien por la reiterada distribución de la propiedad en las herencias. Ello permitió el acceso, en pequeñas partes, a pequeños propietarios. Una figura central es la del catador de corral, la persona que se encarga de su explotación directa, sea o no propietario. El catador tiene el derecho a "catar el corral" en la marea; es decir, a entrar en el corral en primer lugar, con derecho preferente sobre las capturas, a cambio de mantener su estructura y funcionamiento.[3] La figura preponderante entonces era la del catador-propietario, aunque había propietarios que alquilaban el derecho de uso a catadores no propietarios.

Para comprender esta dinámica de progresiva parcelación, hemos de entender que los corrales, ya desde mediados del siglo XX, empiezan a dejar de ser rentables. Su producción tenía un carácter complementario respecto de otras rentas, las de las explotaciones agrarias. "Yo estaba gastado del corral, de gastar el dinero allí" –nos refiere uno de los mariscadores más viejos-; aunque otros catadores habían accedido a la propiedad, precisamente por el inicio de la crisis de su productividad: "el corral era mío todo [corral de Mariño], porque cuando lo compré lo tuve que hacer entero, a mí me gustan los corrales, y perdí allí las uñas". Lo que

[3] Suele permitir que antes de su entrada en el corral, otros mariscadores hayan accedido a la captura de camarones, pero no otras capturas. A cambio de este derecho, incluso cuando no era propietario del mismo, tenía la responsabilidad de su mantenimiento, por lo que se trata de un mariscador experimentado y con conocimientos adecuados para restituir y mantener el corral en condiciones óptimas, conociendo y dominando las técnicas constructivas y de reparación.

pescaba en el corral era una ayuda, pues del marisqueo “no se podía comer”. Ello se debe, en gran medida, a las nuevas condiciones ecológicas: aguas “tapadas”, con fango, procedentes del río Guadalquivir, que “ahogan a los peces” (por el exceso de agua dulce), que traen además vertidos que se recogen a lo largo de la cuenca, especialmente tras días de lluvia; o a la intensificación de la pesca en las zonas litorales. En definitiva, conforme nos adentramos en la segunda mitad del siglo XX, sólo aquellas familias que tenían más de un corral, y que además tenían pequeñas propiedades agrícolas, podían incrementar moderadamente sus rentas con esta pesquería (y gracias a especies, como los mugílidos, que hoy apenas tienen valor comercial). Para el resto, era una ayuda en algunos momentos del año –pues la producción de los corrales acusa una marcada estacionalidad, siendo menos generosos en verano.

Figura 2. Vista aérea del corral de Mariño.



Fuente: Club de vuelo “La ballena”

Como era tradición, otros vecinos podían mariscar a partir de la visita del catador, sin que esto fuese considerado una alteración del sistema de propiedad y uso de los corrales. Un aspecto muy importante de la socio-ecología de los corrales, y que nos pone en la pista sobre las percepciones acerca de la apropiación de este espacio, es que el derecho de preferencia del catador se extiende de modo permanente a las especies sedentarias, que viven en el fondo (muergos o navajas, almejas...), pues se considera que su existencia se debe al cuidado procurado por el catador al corral, de modo que es él quien debe disfrutarlas, especialmente si

no hay especies de paso. De este modo, queda reforzada la percepción fundiaria –y las prácticas asociadas- del territorio y los recursos de los corrales.

Figura 3. Perspectiva del corral Longuera



Fuente: David Florido

Este modelo de uso y gestión tuvo su canto de cisne a finales de los años sesenta y primeros setenta, cuando varios corrales de Chipiona (Camarón, Hondo, Longuera) fueron adquiridos por la empresa Ostras Españolas, SA para extraer los ostiones y almejas. Para los mariscadores, esto significó un deterioro definitivo –"lo de las ostras mató los corrales"-, por el papel de los ostiones como cemento de las piedras que conforman los corrales. A mediados de los setenta, sólo tres familias, que habían sido propietarias y explotadoras de los corrales en las décadas pasadas seguían explotando cuatro de ellos, [4] pero a los problemas ambientales mencionados se sumó el uso intensivo y no controlado de los corrales por parte de los veraneantes, que colonizaban masivamente las playas en estas fechas. Son años que se recuerdan con amargura, el tiempo de abandono de los corrales, en que los carreros se llevaban las piedras de sus muros para hacer los cimientos de obras –"tiene que haber más de siete corrales en los cimientos de las casas de Chipiona", nos comenta uno de los informantes.
Entre 1978 y los primeros noventa, dos dinámicas jurídico-políticas de amplio alcance fueron definitivas para comprender el proceso de reactivación de los corrales, En primer lugar, el marco constitucional transformó el sistema competencial en materia pesquera, y mediante el Real Decreto 2490/1981 de 29 de Diciembre, la Junta de Andalucía asumió la competencia de pesca en aguas interiores, marisqueo y acuicultura. En virtud de este nuevo marco, la Junta reguló mediante sendos decretos la actividad marisquera (Orden de 19/11/1984 y Resolución de 12 de Febrero de 1987), intervención que afectó directamente a los pescadores y

[4] La familia Reyes González (Los Águilas) tenían los corrales Mariño y Canaleta; los Cortés Sanjosé (Los Cortelillos) tenían el corral Chico, mientras que la familia Misa Rodríguez tenían el corral de Montijo.

mariscadores de los corrales de la costa noroeste de Cádiz.[5] Este marco trajo como consecuencia la aplicación de sanciones a los mariscadores, colocándolos en una situación jurídica muy comprometida. Los objetivos de la Administración eran los de profesionalización y regulación de la actividad, que podría ser ejercida por quienes acreditasen su vinculación con la misma, generando entonces un censo de mariscadores zonificado. Dadas estas premisas, una buena parte de quienes habían mariscado tradicionalmente en los corrales de Chipiona y Rota no encontraban espacio jurídico para continuar la actividad. En este estado de crisis se encontraban los corrales cuando entra en escena la segunda gran dinámica jurídico-política, de alcance general, a la que referíamos: el cambio de titularidad de los mismos. La Ley de Costas de 1988[6] supuso la integración de los corrales, por estar ubicados en la franja litoral, en el dominio público marítimo-terrestre, aplicando lo que ya recogía la Constitución Española. El traslado de la Subdirección General de Costas a la Secretaria de Estado de Medio Ambiente en los primeros noventa, significó la financiación, por parte de la Demarcación de Costas de Andalucía Atlántico, nuevos tipos de proyectos, iniciándose el remozamiento de los corrales de la costa noroeste de Cádiz, atendiendo a los requerimientos de los Ayuntamientos de Chipiona y Rota, y tras las consultas a grupos ecologistas de la zona (Muñoz Pérez, 2007).

En este nuevo marco jurídico-político, con un importante esfuerzo financiero por parte de las instancias gubernamentales debemos entender la activación de la arena asociativa local en relación con los corrales. En primer lugar, porque para los proyectos de ingeniería acometidos por la Demarcación de Costas, se contó con asesoramiento y participación de personal local, experto por su trabajo en las paredes de los corrales. El objetivo de los proyectos era garantizar la sostenibilidad estructural de los corrales, sin desvirtuar el aspecto externo, ni su funcionamiento, de modo que se combinaron técnicas constructivas innovadoras con otras más tradicionales.[7]

[5] Este marco legal quedó derogado ya en la presente centuria, mediante la Ley 1/2002, de 4 de abril, de Ordenación, Fomento y Control de la Pesca Marítima, el Marisqueo y la Acuicultura Marina, y la Orden de 24 de septiembre de 2008, por la que se regula la obtención, renovación y utilización de los carnés profesionales de marisqueo a pie en el litoral de la Comunidad Autónoma Andaluza.

[6] Ley 22/1988 de 28 de Julio de Costas, desarrollada en el Reglamento, aprobado en Real Decreto 1471/1989.

[7] Ver Muñoz Pérez 2002 y 2007. Por ejemplo, se respetó la técnica de colocación de las piedras en sardinal, aunque se aplicó hormigón al interior de las paredes para garantizar su durabilidad, así como se introdujeron gavillas de hierro para la sujeción. Como hemos podido saber por las entrevistas, al cabo de los años, el embate del mar ha provocado algunos destrozos en los muros reconstruidos, que son más difíciles de reparar debido al uso de estas técnicas innovadoras, por lo que se genera cierto debate sobre las mismas.

Tabla 1. Proyectos de reconstrucción de corrales de Chipiona y Rato por la Demarcación de Costas de Andalucía Atlántico (1993-2009)

Tareas de reconstrucción y reparación	**Localidad**	**Año de ejecución**	**Meses empleados**	**Inversión (€)**
Nuevo, Cabito, Trapillo, Longuera (Fase I)	Chipiona	1993	5	121.746
Nuevo, Cabito, Trapillo, Longuera (Fase II)		1994	2	44.312
Nuevo, Cabito, Trapillo, Longuera (Fase III), Hondo, Chico, Canaleta y Mariño		1999 2000	12	420.006
Mariño, Canaleta, Chico y Hondo (actuación por temporales)		2001	6	41.941
Montijo		2003 2007	14	982.802 131.888
Encima, San José, Chico, Chquito, San Clemente	Rota	2000 2002	24	1.140.858
Punta Candón, Hondo, Corraleta		2008 2009	24	2.762.815
Total				**5.646.368**

Fuente: Elaboración propia, a partir de Muñoz Pérez, 2007: 24 y http://habitat.aq.upm.es/bpes/onu02/bp213.html

3. La Asociación de Mariscadores Jarife y el proceso de apropiación de los corrales desde la perspectiva local

Desde mediados de los años noventa, tres entidades asociativas trabajaban en red a la búsqueda de alguna iniciativa tangible en relación a los corrales en los años noventa: el Club de Actividades Subacuáticas “Nautilus”, el Grupo Ecologista C.A.N.S. (Club de Amigos de la Naturaleza “Scipionis”) y la “Tertulia Pesquera El Barrero”. Fueron ellos quienes propiciaron la participación de mariscadores locales en los proyectos de reconstrucción. El régimen sancionador aplicado por la Consejería de Agricultura y Pesca de la Junta de Andalucía obligó

a buscar alguna respuesta que permitiese la continuidad de la práctica del marisqueo. La colaboración de estas tres entidades dio como resultado la constitución, entre 1998 y 2000, de una asociación de mariscadores, Jarife, que tendrá un papel clave en el proceso de apropiación sobre este paisaje, y que logrará recuperar la gestión de los corrales en un llamativo proceso de restauración de las prácticas y reglas tradicionales, bajo los rubros de la conservación ambiental y la recuperación de una actividad cultural tradicional.

En primer lugar elevaron consulta a la Junta de Andalucía acerca de qué mecanismo era el adecuado para seguir manteniendo la actividad. La Administración se comprometía, en el caso de que se formalizara una entidad asociativa como interlocutora, a crear un marco legal que diese cabida la actividad de los mariscadores chipioneros.

3.1. Apropiación política

Llamamos apropiación política (Lefevre, 1991), o administrativa, al proceso mediante el cual los mariscadores locales, organizados en torno a una asociación patrimonial, consiguieron el respaldo de las diversas esferas de la Administración para regular tanto el acceso a los corrales como las prácticas de marisqueo a partir de sus reglas estatutarias –que venían a plasmar una inveterada y no escrita "ley antigua"-. La participación de asociaciones locales en los procesos de patrimonialización (natural y cultural) no constituye un aspecto novedoso (Hernández, 2007). Un eje recurrente de estas dinámicas es la reivindicación a entidades estatales para que pongan en marcha figuras de protección, interpelando una singularidad cultural (en este caso plasmada en un paisaje cultural) que se reclama como derecho político en un entorno de globalización cultural. Sin embargo, el caso de la asociación de mariscadores Jarife que planteamos aquí es algo diferente: concurre la intención profesa de reivindicación de la memoria –proceso tópico en la sociedad del riesgo-, pero al mismo tiempo el derecho político de acceso a un territorio enajenado a favor del Estado, y con una voluntad de poder que sobrepasa el mero reconocimiento. Pues Jarife, a través del proceso de reivindicación del uso de los corrales, conseguirá asumir (aunque tutelado siempre por la Administración competente) el régimen de autorización que otorga el permiso para realizar la actividad –mediante la expedición de los documentos habilitantes de la actividad: los carnés-, y, lo que es más importante, obtendrá la capacidad para establecer mecanismos de gestión de la actividad. Estos mecanismos recogen los usos y costumbres de la tradición: básicamente, el sistema de asignación de catadores y el mantenimiento de la preferencia de éstos en la cata de

los corrales. Es decir, consiguió prerrogativas que en caso de actividades pesqueras profesionales son exclusivas del Estado.

Como se relata en el sitio web de la organización [http://www.jarife.org/] -en sí misma una herramienta básica en la labor de reivindicación, difusión y concienciación sobre el marisqueo en los corrales- un grupo de personas se animó entre 1998 y 1999 a la redacción de unos estatutos en los que se incluyó un sistema de gestión de la pesquería, con la adjudicación de corrales a catadores. El artículo 4 define los objetivos de la entidad: i) desarrollo de las funciones de defensa y promoción de las prácticas tradicionales de marisqueo, ii) conservación de la arquitectura de los corrales, iii) la salvaguarda de la sostenibilidad de los hábitats costeros –controlando actividades agresivas y prohibiendo tanto capturas prohibidas como tallas mínimas según el marco sancionador vigente-; y iv) interesar a instituciones y otras agencias en la defensa de los corrales y sus actividades. Es decir, se trata de una estrategia patrimonializadora sobre valores naturales y culturales, muy en consonancia con otras iniciativas de patrimonialización de la Administración en relación a los corrales por aquellas fechas (v. infra). Explícitamente, se niega en esta relación la finalidad lucrativa y profesional del marisqueo, por lo que las capturas no pueden ser vendidas, ni se puede considerar una actividad productiva con sentido comercial. La asociación fue finalmente constituida en la primavera de 2000, de modo que el paso siguiente fue reclamar a las Administraciones competentes (Demarcación de Costas y Pesca y Acuicultura, Central y Autonómica, respectivamente) la legalización de las actividades de marisqueo.

La Dirección General de Pesca consideraba que podía autorizar la pesca en el interior de los corrales.[8] Por su parte, la Demarcación de Costas Andalucía Atlántico, como titular del dominio público marítimo-terrestre, solicitaba la satisfacción de tres cánones: un canon de obra (las de mantenimiento de los corrales), un canon por ocupación del dominio público y un tercero por explotación y aprovechamiento. El primero fue eludido a cambio del compromiso de mantener las infraestructuras corraleras; y el segundo y el tercero fueron rechazados desde la asociación por inasumibles y por tratarse de una actividad no productiva. Algunos de sus protagonistas nos cuentan cómo los directivos de la asociación acudieron a una reunión en

[8] Si bien ello no bastaba para satisfacer las demandas de los miembros de Jarife, porque suponía un espacio demasiado restringido para el número total de aficionados/as que hay en Chipiona, mientras que uno de los técnicos de Costas sugirió que se podía ampliar la concesión a toda la zona de abrasión litoral (lo que desde el punto de vista biológico se conoce como zona intermareal). Y así está reconocido en los estatutos de la asociación.

2001 con la Directora General de Pesca y con personal técnico de Costas con la idea de hacer valer su reivindicación: conseguir el control de la gestión de la actividad. Recuerdan cómo pasaron con los útiles de pesca por los detectores de metales de la sede de la Consejería de Agricultura y Pesca, y la sorpresa que causó el vídeo que habían grabado para hacer ver a la Administración que las prácticas de marisqueo en el corral no se correspondían con la actividad marisquera profesional regulada por la Administración. El principal aval de Jarife fue la estricta normativa que ya habían definido y reflejado en los estatutos de la asociación, relativa a la asignación de corrales a catadores y a las funciones de éstos en relación con la salvaguardia de los valores culturales y naturales.

En definitiva, la asociación logró convencer a ambas administraciones de que Jarife podía hacerse cargo de la gestión de la actividad de marisqueo, en el bien entendido de que no se trataba de una actividad profesional, de que no era una ocupación incompatible con otras del espacio litoral y de que la asociación se comprometía a mantener la estructura de los corrales, a conservar el hábitat y a desarrollar actividades de divulgación sobre sus valores culturales y naturales. Para ello, había que encontrar un resorte legal, contemplado en la Ley de Costas: que el ayuntamiento recibiese de la Dirección General de Costas (Ministerio de Medio Ambiente) y de la Dirección General de Pesca y Acuicultura (Junta de Andalucía) título habilitante para concesión y ocupación, respectivamente, del dominio público marítimo-terrestre en 2004.[9] Por tanto, es el ayuntamiento quien cede sus derechos a la asociación para que ésta pueda ejercer el control sobre la actividad y, de paso, sobre un dominio y recurso de carácter público. Esta última normativa de la Administración Autonómica, aprobada en 2004, traslada al ayuntamiento la responsabilidad del cumplimiento de las condiciones de la autorización, entre las que destaca el uso de utensilios de pesca definidos –y que habían sido identificados y explicados por la asociación en la reunión mencionada-,[10] así como el respeto de las vedas y tallas mínimas del caladero y la prohibición expresa de la venta de las capturas. Se basa para ello en determinados artículos de la Ley de Pesca Andaluza[11] (especialmente art. 21) en que se prioriza, dentro de las aguas interiores, “el marisqueo y la pesca artesanal

[9] Informe favorable de 13 de julio de 2004. Posteriormente, la Dirección General de Agricultura y Pesca de la Junta de Andalucía otorgó título habilitante para ocupación de dominio público marítimo-terrestre, por Resolución 17 de septiembre de 2004, de acuerdo con la Ley 1/2002 de Ordenación, Fomento y Control de la Pesca Marítima, la Acuicultura y el Marisqueo.

[10] Se trata de la fija, cuchillo de marea, francajo, garabato, pincho almejero, reclamos de cangrejo, camaronera, morguera y tarraya, así como los accesorios de la pesquería. Son los mismos útiles que quedan recogidos en el expediente de autorización de la actividad solicitado por el ayuntamiento.

[11] Ley 1/2002, de 4 de abril, de Ordenación, Fomento y Control de la Pesca Marítima, el Marisqueo y la Acuicultura Marina.

ejercida con artes menores, frente a otras modalidades pesqueras". El papel de la asociación fue aquí clave, pues fue la entidad quien aportó a la Administración la información sobre estas artes, así como sobre las normas de uso. Por ello, la normativa autonómica de 2004 reconocía a Jarife como entidad colaboradora, debiendo expedir los documentos habilitantes (carnés) para el ejercicio de la actividad. La concesión a favor de la entidad, mediante la corporación local, se realizaba por cinco años, siendo prorrogables hasta un máximo de veinte, siempre que los interesados respetasen las normas pactadas. Además, mediante esta normativa autonómica se diferencia la actividad en los corrales del marisqueo profesional, sacando a los mariscadores de Chipiona del limbo normativo en el que se encontraban, a cambio de otorgar un nuevo nombre a su actividad, que ellos no han asumido: "pesca a pie de corral". Desde la perspectiva local, la actividad extractiva en los corrales sigue siendo el marisqueo (tradicional), aunque siempre hayan capturado diferentes especies marinas.

El proceso de consolidación de la relación entre administración y Jarife se apuntaló, ya en el ámbito local, con la aprobación en pleno municipal (enero de 2008) de una "Ordenanza Municipal del uso y aprovechamiento de los Corrales de Pesquerías" de Chipiona,[12] en la que se define el carácter tradicional y arraigado de la actividad, así como la ausencia de interés lucrativo. Como se aprecia en su articulado, la definición de la actividad es inseparable del corral como ingenio, de modo que garantizar la conservación de "nuestra tradición local más antigua" equivale al mantenimiento de la actividad, que se caracteriza por ser un sistema "artesanal y selectivo", así como a preservar el microhábitat marino y litoral a que da lugar. Sus ventajas radican, según este mismo documento, en que al tiempo que se pueden convertir en atractivo turístico, sirven como "defensa de línea litoral frente a los embates de la marea y el oleaje" (art. 1). Es difícil encontrar indicios más relevantes de que la noción de paisaje cultural se ha infiltrado en el discurso del legislador en esta ordenanza local, como ya lo había hecho en la normativa autonómica de 2004.

Aún más, en el resto del articulado de la Ordenanza local se sancionan, reforzándolas, las normas definidas en los estatutos de la asociación acerca de la regulación de la actividad: se definen las artes tradicionales, a partir del texto de la asociación, así como el derecho de preferencia del catador, que será elegido del modo "previsto en los Estatutos de la Asociación de Mariscadores Jarife y que constan en la Memoria del expediente de concesión

[12] Boletín Oficial de la Provincia de Cádiz, nº 33, p. 13-14.

administrativa". De hecho, la asociación, al seleccionar anualmente a los catadores, ha de crear una identificación y remitirla a las administraciones competentes, facultando así a quienes se encargan del mantenimiento y observación de las normas internas, locales, en los corrales[13].

La administración local mantiene una vinculación permanente con la asociación: el concejal delegado del ramo (agricultura y pesca), asiste a la asamblea general, órgano soberano de la entidad, con voz pero sin voto, como se recoge en los estatutos de la entidad (art. 18.1) mediante la figura de asistente que presta asesoramiento o consejo; pero además forma parte de la junta directiva y asiste con regularidad a otras reuniones y actividades. De este modo, el ayuntamiento consigue una tutela efectiva sobre el cumplimiento de los fines de la asociación. En definitiva, podemos identificar un proceso que avanza desde la recuperación (interpretación) de normas tradicionales ("la ley antigua") por parte de la asociación, que se presenta como aval ante las administraciones, y que acaba siendo la herramienta de gestión asumida por el Estado para esta actividad. Pues es Jarife quien designa anualmente a los catadores, establece como norma el derecho prioritario de despesque a éstos, al tiempo que los hace responsables del mantenimiento de las estructuras arquitectónicas de los corrales, entre otras obligaciones.[14] A cambio, deben entregar una contabilidad de capturas[15] cada año, comprometiéndose a respetar vedas y tallas mínimas. Es éste el sentido que damos a la expresión apropiación (administrativa en este caso) del territorio y sus usos por parte de los mariscadores locales.

Desde la Junta Directiva se tiene plena consciencia que asumir el discurso y los significados dominantes acerca de la naturaleza en el entorno político es clave para conseguir el beneplácito de la Administración, de modo que la renuncia expresa al carácter profesional y comercial de la actividad, combinada por la apuesta por desarrollar actividades de

[13] No podemos detenernos aquí en este asunto, pero sí podemos afirmar que los criterios de asignación de catadores se basan, fundamentalmente, en los méritos de los mariscadores que solicitan aspirar a la condición de catador, siendo la Junta Directiva quien propone a la asamblea la elección, de carácter anual, de los catadores de cada corral.

[14] Por ejemplo, los catadores han de hacer saber a los intrusos que la actividad está regulada, según unas normas sancionadas por la administración –"bregar con la gente"-, y deben responder cuando la asociación organiza visitas (escolares, de otras entidades, de investigadores, etc.). Uno de los catadores nos comentaba "que se había tenido que disfrazar de romano, con calzones cortos, en pleno invierno, para que un estudioso viese como se lanza la tarraya –tipo de red-, por ser muy antigua".

[15] Los catadores rellenan los libros de registro. En ellos hay que definir y cuantificar las capturas que se realizan en cada marea, sobre un listado con las especies más frecuentes, en forma de tabla manuscrita. Además, hay una fila dedicada a consignar las tareas de reparación que realizan.

concienciación y divulgación de los valores naturales del micro-hábitat, es una apuesta clave en su estrategia. Como exhortaba el secretario a la asamblea general de 2014, “fuimos a la Junta [de Andalucía] a decir que somos capaces de devolverle al medio más de lo que sacamos”, en una clara alusión a ese discurso de minusvalorar la dimensión productiva y significar la ambientalista.

3.2. Apropiación simbólica

Pero la labor de los mariscadores locales no se ha circunscrito a resolver, favorablemente a sus expectativas, la cuestión jurídica sobre el territorio y la actividad marisquera. Interesa tanto, o más, conocer de qué modo se han ido tejiendo discursos mediante los que los mariscadores, poniendo como testigo a una tradición inmemorial, se autodefinen como los legítimos usuarios del litoral y del marisqueo en los corrales. Ya hemos comentado su renuncia al término “pesca a pie”, que aparece mencionado en sus estatutos, pero para explicar al lector que es una categoría sustituible por la de mariscador. Este rubro, además, les permite diferenciarse de los “corraleros”, como se autodenominan los pescadores de corral en Rota.

Figura 3. Tareas de mantenimiento en el corral Cabito



Fuente: David Florido

Así, en diversos momentos de las entrevistas, el sentido fundamental de la actividad de marisqueo es garantizar el mantenimiento de los corrales, por quedar la memoria individual y colectiva cosida a este elemento del paisaje. "Para que nuestros hijos puedan seguir trabajando el corral" es una expresión que recoge esta percepción recurrente. El ejercicio de la asociación, en este punto, es el de una reivindicación consciente de su identidad laboral y local, como se expresa en la selección del propio nombre de la organización, que fue adoptado en una de las primeras asambleas generales: Asociación de Mariscadores Jarife. Junto a la reivindicación de la actividad de marisqueo, se apoyó la denominación 'jarife', estructura artificial incorporada por los pescadores al corral, constituida por tres piedras menores que sujetan a una piedra de mayor tamaño, creando así un refugio para las especies. Los criterios manejados en el proceso de selección fueron: i) es un nombre local, que no se usa en otros espacios corraleros, como Rota; ii) es un elemento arquitectónico que los animales usan como protección; y iii) su uso permite hacer el espacio intermareal más productivo. De nuevo, nos encontramos con el discurso que redunda en la noción de paisaje cultural en su acepción más general: espacio de contigüidad naturaleza-cultura.

En los relatos de quienes estuvieron al frente del inicio del proceso de consolidación de Jarife emerge nítida la idea de que su fuerza está en haber conectado con la población local, porque existe una conciencia de que los corrales no podían abandonarse, y es necesaria la "unión de todos" –frente al caso de Rota, con dos asociaciones (Asociación de mariscadores UNIMAR y Asociación de Corraleros de Rota ACOR) y en la que no se ha logrado la coordinación necesaria entre Administraciones, de modo que todavía no es posible realizar el marisqueo con normalidad-. Ponen como ejemplo que muchos de los más de 400 socios de la entidad no "vayan a la marea",[16] no exploten los corrales, o lo hagan ocasionalmente, mientras que se han incorporado a la asociación para garantizar el futuro de los corrales.

La afición aparece siempre en los discursos cuando se habla de los corrales y su mantenimiento a pesar de sus escasas posibilidades de aprovechamiento económico, formalmente prohibido-. Para C, campero y de familia de catadores propietarios, dedicar parte de su tiempo al corral significa respetar la memoria de su padre y su abuelo: "este es el patrimonio que tengo". Reconoce que emplea más tiempo en su mantenimiento que en las

[16] Término con el que se designa la acción de mariscar cuando los corrales quedan al descubierto, coincidiendo con la marea baja. Las mareas más adecuadas para practicar el marisqueo son aquellas superiores a los 80º, las denominadas "mareas vivas", en las que el gradiente entre el nivel de pleamar y bajamar es muy alto.

catas. Para A., de estirpe de catadores propietarios, es dolorosa la situación de deterioro en que se encuentra el corral del que ha sido catador hasta este año, y siente amargura por la memoria de su padre, aún vivo, y que fue su mariscador propietario hace décadas. L., catador ya en la época reciente, sin abolengo entre catadores, sí había sido pescador. Sus tíos eran mariscadores, y vivían en la playa. De ellos aprendió, así como de los catadores que trabajaban en la arquitectura corralera. Reconoce que trabaja para divertirse (está en situación de baja permanente por enfermedad), pero que se ha instalado en él la responsabilidad de su mantenimiento –"a mí se me cae un portillo y no duermo"-,[17] y destaca la satisfacción que le produce el arreglarlo. A JL lo llevaba su padre a la marea nocturna, con 8 y 9 años, y lo dejaba sentado en una piedra, hasta que le hizo una candileja y le compró una fija, para que pudiera acompañarlo a las zonas más profundas y productivas del corral. Explica que su relación con la playa es muy especial, porque pudo curar su enfermedad (parálisis infantil) a base de baños de algas y arena caliente, bajando a la playa diariamente, hasta dos veces, durante cinco años. Lo que más le satisface es el aprendizaje práctico, sobre el trabajo cotidiano, visitando a diario los corrales durante los diez años que ha sido catador, de día y de noche. Allí ha estudiado el comportamiento de algunas especies, y cómo escudriña los sitios débiles en las paredes de los corrales, atacados permanentemente por la marea, hasta que los descubre. JA también se fue aficionando a través de su padre, y relata la experiencia como una conquista progresiva, una seducción que va incorporando, hasta que ya te rige, y te hace pensar en la marea. Impagable es el relato sobre una perra que aprendió a mariscar cerca de la orilla, "porque el perro, como nosotros, también siente esa afición, porque cuando aprendes el marisqueo, la afición esa la llevas dentro, y eso es lo que le pasaría también a la perra, que cada vez sentía más afición y aprendió a coger las 'cacharronas' (especie de mugílido), y se iba sola en cuanto la marea vaciaba, y eso se lo enseñó a su cachorra".

Si traemos a colación estos relatos es para poner de manifiesto cómo se construye simbólicamente, a través de la memoria y de las actividades de apropiación material, el paisaje de los corrales. Estos sedimentos de recuerdos seleccionados no pueden comprenderse al margen de la actividad estrictamente productiva, ni de la aspiración a controlar un territorio definido como propio –y que no se percibe vicario respecto de la gestión del Estado-. Las referencias que vimos respecto a "gastarse en el corral" o "dejarse en él las uñas", en definitiva, sacrificarse en su mantenimiento, ejemplifican cómo en la percepción de los

[17] Hace referencia a las zonas de pared que se disgregan, cayéndose total o parcialmente, creando mellas en la línea del muro.

catadores hay una continuidad entre sus propios cuerpos y las estructuras que han de mantener, de modo que el paisaje no se percibe como un espacio externo, objetivo, sino como la expresión de la actividad humana en el entorno y como la huella de la pesquería en sus cuerpos y memorias, constituyendo una unidad socio-natural sin solución de continuidad.

4. Diversidad y conflictos entre perspectivas y orientaciones

Ahora bien, subrayar la existencia de percepciones que han sido cinceladas a partir de trabajo en la playa y que expresan una apropiación simbólica, inequívoca, de los corrales por los mariscadores locales no debe ocultar que el paisaje cultural de los corrales también está atravesado por un conjunto de perspectivas, representaciones y expectativas que ponen de manifiesto que el paisaje está animado por diversas corrientes. Y ello sucede en distintas escalas y agencias.

Desde la Administración, el valor fundamental de este paisaje es patrimonial, y de hecho ya se han puesto en marcha distintas estrategias de protección (Durán, 2003). Como ya hemos señalado (Florido 2012), no deja de resultar paradójico que aquellos corrales que han sido declarados con figuras de protección patrimonial, o bien están en un avanzado estado de abandono (Bien de Interés Cultural en el caso de Sanlúcar de Barrameda, 1995); o no se ha culminado aún el proceso de definición de normas de aprovechamiento (Monumento Natural en el caso de Rota, 2001).[18] En ambas intervenciones, se destaca el corral como expresión de modos de vida característicos de una zona; y en el segundo queda subrayada la relación entre el hombre y el entorno, mostrando el papel de la acción antrópica en la configuración del paisaje marítimo litoral. En los corrales se dan cita valores ecológicos, etnográficos y paisajísticos, que singularizan un territorio y sus formas de vida. Pero los mariscadores de Jarife no quieren oír hablar de patrimonio –en el sentido de la puesta en marcha de figuras de protección y regulación desde las instancias gubernamentales-, pues la experiencia les muestra que ello significa un proceso de alienación sobre el territorio y sus usos.

[18] Inscripción en el Catálogo General del Patrimonio Histórico Andaluz con carácter genérico del Corral de Merlín o Marín, situado en la playa de La Jara de Sanlúcar de Barrameda (Resolución de 13 de noviembre de 1995, de la Dirección General de Bienes Culturales); y declaración de los corrales de Rota como Monumento Natural por el Decreto 26/2001, de 2 de octubre, en la categoría de "monumentos ecoculturales". Además, la iniciativa Recuperación, gestión y divulgación de los corrales de pesca en Rota (Cádiz, España) fue designada para su inclusión en la base de datos de buenas prácticas (BEST) de la Organización de Naciones Unidas (2002), (http://habitat.aq.upm.es/bpes/onu02/bp213.html [marzo de 2014])

Si descendemos a escala local, apreciamos otro tipo de controversias. En primer lugar, la presencia de veraneantes, que constituyen una fuente de tensión. Para los mariscadores, no es tanto la entrada de "extraños", cuanto la constancia de que un número de ellos no respetan las prácticas correctas para el mantenimiento del corral: remueven piedras, las levantan, cogen especies inmaduras, arrancan ostiones, pescan camarones…: "no son los cien mil que entran sino los ocho que lo hacen mal". En virtud de ello, la asociación pone en marcha campañas de concienciación en temporada estival para que los visitantes conozcan las normas mínimas para, al menos, no dañar el paisaje, y hay abundante material para difundir estas campañas, así como actividades específicas.

Un segundo conflicto que atraviesa el paisaje de los corrales es la existencia de "furtivos". Bajo esta denominación nos encontramos a una diversa etiología de actores y prácticas. Por una parte, pescadores que largan sus artes de red por fuera del corral, impidiendo el normal movimiento de las especies entrando y saliendo del corral. Se trata de una práctica que se ha visto incrementada exponencialmente como consecuencia de la crisis económica.[19] Por otra parte, existen mariscadores que tienen la expectativa de vender las capturas, pues su intención marisquera es esencialmente productiva, y no de ocio. Se trata de un tema espinoso para la asociación, pues se trata de una práctica explícitamente prohibida, y condición básica para recibir la concesión de la actividad. Las difíciles condiciones económicas pueden hacer entender, en términos generales, algunas de estas prácticas, sobre las que la Junta Directiva debe estar vigilante para evitar su generalización.

Pero también se consideran furtivos los mariscadores que no acatan el modelo de organización del aprovechamiento de los corrales, con la figura central del catador. Son los denominados "talibanes". Según el testimonio de uno de éstos, "la concesión de los corrales a los catadores es un crimen", pues el modelo vigente significa la apropiación de facto de lo que consideran un patrimonio del pueblo. Para desacreditar a los catadores, los acusa de que la labor de mantenimiento es mínima, y de que su vocación es fundamentalmente productiva, por lo que persiguen a los mariscadores que no forman parte de la asociación, como ellos, y que, por tanto, no tienen el carné habilitante para el desarrollo de la actividad. Este grupo, ciertamente minoritario, tienen un contra-modelo de explotación: una gestión no restrictiva

[19] Más acá de los factores estructurales globales, en el caso de Chipiona se constata una importante crisis del sector económico más importante en las últimas décadas, la industria de la flor cortada, que es intensiva en fuerza de trabajo.

mediante una asociación que financie, con las cuotas de socios, a profesionales que se dediquen al mantenimiento de los corrales, a cambio de un salario.

Por último, un animado debate atraviesa la propia asociación: entre aquellos que acuden a ella como el medio autorizado de realizar actividades de marisqueo –el corral es un paisaje eminentemente productivo- y aquellos, minoritarios y pertenecientes a los sectores más institucionales, que subrayan el papel de la asociación como entidad patrimonializadora. El corral es para ellos testimonio del patrimonio natural y cultural, testigo de la historia local antes que un espacio productivo. Se considera que su futuro debe comprenderse en relación con la participación de los asociados en actividades de divulgación, mantenimiento, investigación y ocio, tanto de los locales como de los visitantes, en consonancia con los discursos patrimonializadores de las agencias institucionales.[20] Incluso alguna voz ha reclamado que la asociación habría de denominarse de "amigos de los corrales" y no de mariscadores. Un encendido debate en la asamblea general de 2014, acerca de la obligatoriedad o no de los socios de participar en estas actividades de la entidad –que además ha puesto en marcha una sección de voluntariado desde 2009- mostró las distintas expectativas de los socios de Jarife respecto a esta cuestión, y el difícil compromiso que ha de conseguir la Junta Directiva para aquietar a unos y a otros.

5. Conclusiones

En este trabajo hemos aplicado un concepto de paisaje que entiende que éste es, más que la síntesis de elementos naturales, biológicos, y socio-culturales, el resultado de un proceso de apropiación material, política y cognitiva de un territorio, por parte de diversas agencias sociales y políticas (Lefrevre, 1991; Massey, 2005; Seeland, 2008; Ther, 2011; Wu & Hobbs, 2009). En particular, el caso de estudio nos ha permitido adentrarnos en la diversidad de perspectivas y valores de los actores sociales respecto del territorio y las actividades a desempeñar en él.

Podemos calificar el proceso protagonizado por los socios de Jarife como un proceso de resiliencia socio-ecológica (Escalera y Ruiz, 2011: 115), en el sentido de que, haciendo de la necesidad virtud, encontraron en el nuevo marco jurídico y de economía política (estatización

[20] Nos referimos a la idea de una naturaleza-objeto, resultado del silencio del hombre, lo menos antropizada posible, reinventada como espacio neutro para el disfrute mediante actividades no productivas, discurso que corre parejo al de la turistificación de los territorios, sistemas sociales y tejidos económicos locales.

de los corrales, crisis socio-ambiental en el aprovechamiento de sus recursos, proceso de reconstrucción de su arquitectura financiada por el Estado) la oportunidad para transformar el modo y la lógica de su gestión. Lo han hecho adoptando una posición políticamente consistente, asumiendo algunas de las potestades de la Administración en relación a los recursos ictícolas del litoral, y aprovechando su discurso acerca de la sostenibilidad ambiental y el patrimonio cultural. Y todo ello reivindicando el derecho a la memoria y a la continuidad transgeneracional de un paisaje cultural, de un socio-ecosistema. La capacidad de la asociación para conseguir la delegación de determinados aspectos de la gestión de la actividad extractiva y el mantenimiento de los corrales, siendo dominio público, ha creado una nueva forma de apropiación de los corrales. Lo llamativo del caso de estudio es la capacidad de la asociación, para, atendiendo a la interpelación de la Junta de Andalucía de convertirse en una entidad que garantice la preservación de usos tradicionales y la conservación del hábitat litoral intermareal, conseguir una posición reconocida –aunque contestada-, tanto por la población local como por la Administración Autonómica y Local, en la gestión de la pesquería.

El caso estudiado nos permite aprovechar, de nuevo, el concepto de "invención de la tradición" de E. Hobsbawn, en el sentido que, en relación con el horizonte histórico precedente, nuevos actores, nuevas funcionalidades y nuevas perspectivas conforman el armazón social que permite la actividad en los corrales, ya sea en su vertiente productiva o de uso, gestión y disfrute patrimonialista. Estos aspectos novedosos están injertados en la memoria local del paisaje (Schama, 1995). No sólo en las representaciones y discursos acerca de-, sino en las formas de trabajo que, mediante tradición, se han ido transmitiendo para mantener vivos esos modos de construir y mantener los corrales.

Por ello, el paisaje cultural no es sólo una representación del espacio, fruto de apropiaciones materiales y de plurales y heterogéneas representaciones. Es también un discurso sobre el tiempo: en este caso, la sedimentación de la memoria y la propuesta del mantenimiento futuro de la actividad, para que alcance a las nuevas generaciones. Tiene por tanto una fuerte carga proyectiva, y no sólo retrospectiva. Si el "landscape is a clue [pista] to culture" (Lewis, 1979: 12), hemos de concluir que también lo es de las visiones retrospectivas y proyectivas que los actores sociales generan dialécticamente acerca del tiempo, el que es filtrado a través de una memoria socialmente situada y políticamente consciente.

Por tanto, las actividades actuales, reales, de apropiación sobre los corrales, no son meramente un ejercicio de recuperación de prácticas de los mayores (regreso) –tal y como

suelen argüir los activistas del patrimonio y mariscadores- sino un ejercicio de creación cultural, sobre nuevas sensibilidades, imaginaciones y percepciones sobre el paisaje (Ingold, 2011: 7), que logran evidenciar, haciendo reales y proyectadas, las intenciones del presente. Cualquier relato de los mariscadores acerca de sus experiencias en el pasado (memoria del paisaje cultural) se convierte, al mismo tiempo y sin solución de continuidad, en una ventana hacia el futuro (voluntad del mantenimiento del paisaje cultural). Ese trayecto, entre imaginario (fruto de los recuerdos y las representaciones de los actores) y pragmático (fruto de los esfuerzos, los acuerdos políticos y las relaciones sociales implicadas) acaba por sellar un percepción de continuidad histórica que llega a impresionar al visitante, al curioso, al outsider.

No estamos ante un estudio de caso en que la patrimonialización debe vincularse al consumo posindustrial del pasado, o de la naturaleza (o de ambos), manipulando artefactos culturales para crear un discurso patrimonialista, que hay que encuadrar necesariamente en el marco de economía política de la terciarización de la economía y el turismo (De Mármol et al, 2010). Podemos encuadrar el proceso político protagonizado por Jarife como una batalla por el reconocimiento cultural de los mariscadores locales (los existentes, pero también los futuros), a cambio de un compromiso por la sostenibilidad de sus actividades (Leff, 2002). Por ello, concluimos que estamos ante un ejemplo de "movimientos sociales que mantienen una fuerte referencia al lugar -verdaderos movimientos de apego ecológico y cultural a lugares y territorios" (Escobar, 2000: 114). Así, más que una reivindicación sobre valores ambientales, estéticos y de disfrute del paisaje, como se concibe en la sociedad posindustrial –lo que se denomina, desde una perspectiva esencialmente urbana- una cultura medioambiental (Álvarez, 2011), el episodio analizado se inscribe mejor en una lucha por el reconocimiento de derechos históricos ante el giro político que supuso la prohibición o limitación de actividades extractivas en los corrales y la oportunidad que significó su conversión en dominio público. Con todo, los artífices de este proceso de reivindicación, insistimos, han sido capaces de asumir el discurso ambientalista y de sostenibilidad, tan caro a la Administración, y organizar sus prácticas de gestión en virtud de estos valores, definiendo la identidad local, pasada y futura, a partir de un discurso de naturaleza-cultura, no sólo en sus formulaciones, sino en sus prácticas sociales. Como hemos apreciado, el proceso no está exento de visiones, expectativas y valores conflictivos acerca de los corrales y sus actividades; pero, en cualquier caso, hasta el momento, éstos no se han convertido en el paisaje fetichizado característico de la posmodernidad occidental.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez, R., el al. (2008) *Corrales de pesca en Chiloé.* Valdivia: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, Gob. De Chile.

Arias, A.M. (2005) *Corrales de pesca de Rota. Arquitectura aplicada a la pesca*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

Del mármol, C., Frigolé, J. and Narotzky, S. (2010) *Los lindes del patrimonio: consumo y valores del pasado.* Barcelona: Icaria.

Durán salado, I. (2003) "La protección de los corrales de Rota y Sanlúcar de Barrameda. *PH, Boletín del Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico*, 44, p. 64.

Escalera, J. and Ruiz, E. (2011) "Resiliencia Socioecológica: aportaciones y retos desde la Antropología". *Revista de Antropología Social*, 20, pp. 109-135.

Escobar, A. (2000) "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar". En Viola, A. (comp) *Antropología del desarrollo*. Barcelona: Paidós, pp. 113-143.

Florido, D. (2011) "Corrales, una técnica de pesca tradicional en Andalucía". En: D. Bernal Casasola, (Eds.) *Pescar con arte. Fenicios y romanos en el origen de los aparejos andaluces.* Cádiz: Universidad de Cádiz, Servicio de Publicaciones, pp. 65-94.

- (2012) "Cultura despatrimonializada e invención patriminonialista". En: JL Alegret, y E Carbonell, Coords, *La patrimonialització de la cultura marítima*. Girona: Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural, pp. 133-146.

Hernández Ramírez, J. (2007) "El Patrimonio Activado. Patrimonialización y Movimientos Sociales en Andalucía y la Ciudad de México". *Dimension Antropologica*, 41, pp. 7-44.

Ingold, T. (2011) *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill.* London; New York: Routledge.

Lefebvre, H. (1991) *The production of space.* Blackwell; Oxford/UK.

Leff, E., (2004) *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México D.F: Siglo XXI.

Lewis, P. (1979) Axioms for Reading the Landscape. In: D. Meinig (Ed.) *The Interpretation of Ordinary Landscapes*. *Geographical Essays.* New York: Oxford University Press, pp. 11-32.

Muñoz Pérez, J., Fages, L. and Acha, A., (2002) "Los corrales de pesca en la costa gaditana: siglos de entender el mar sus recursos". *Revista de Obras Públicas*, 3428, pp. 51-57.

Muñoz-Pérez, J. J., Gómez-Pina, G., Fages, L., Bernabéu, A., Rodríguez, I. and Tejedor, B., (2007) "Selective Fishing weirs in the Gulf of Cadiz: The 'Corrales'". *Far East Journal of Ocean Research*, 1(1), pp. 1-25.

Naval Molero, J.L. (2004) *Los corrales de pesquería*. Sevilla: Junta de Andalucia, Consejería de Relaciones Institucionales.

Sañez Reguart, A. (1791) *Diccionario histórico de los artes de la pesca nacional (V Vols.).* Madrid: Imprenta de la Viuda de Don Joaquín Ibarra.

Schama, S. (1995) *Landscape and memory*. London: Harper Collins.

Seeland, K. (2008) “Paisaje y diversidad cultural”. In: J. Nogué, L. Puigbert and G. Bretcha, (Eds) *Paisatge i salut*. Barcelona: Observatori del Paisatge., pp. 265-287.

Wu, J. and Hobbs, R.J., 2009. *Key Topics in Landscape Ecology*. Cambrige University Press.

Moreno Ollero, A. (1980-81): “El convento de Ntra. Sra. de Regla en Chipiona (Cádiz). Formación de su patrimonio”, *Cuadernos de Estudios Medievales*, VIII-IX, pp. 193-202.

Ramos, A (2013): “Paisajes andalusíes y señoriales en las playas de Cádiz. Los corrales de pesca de Chipiona, Rota y Sanlúcar de Barrameda”. *Arqueología, historia y patrimonio monumental. II Jornada de recursos marinos Los Corrales de Pesca.* Chipiona (Cádiz) [No publicado].

Ther, Francisco (2011) “Diversidad y sentido patrimonial: contribuciones desde la antropología del territorio al estudio de comunidades tradicionales”, *Terra Plural*, V, pp.153-167.

UNIVERSALIZACIÓN DEL PATRIMONIO Y DESARROLLO. EL CASO DEL "PAISAJE CULTURAL CAFETERO" (COLOMBIA)

Diana María Rodríguez Herrera
dianarodriguez@utp.edu.co
Universidad Tecnológica de Pereira (Colombia) - Universidad Pablo de Olavide (España)

Resumen

Esta comunicación busca reflexionar acerca de la producción de un paisaje como espacio de mercado, dentro de la normalización de un proyecto patrimonial que *marginaliza al lugar*. Para ello, analiza cómo se usa la noción de "cultura" en el proceso de patrimonialización del sitio "Paisaje Cultural Cafetero" de Colombia, inscrito en la Lista de Patrimonio Mundial (UNESCO) en el año 2011. En particular, examina los criterios empleados por el Comité de Patrimonio Mundial para decidir la *excepcionalidad* del sitio. La justificación de estos criterios implica la re-invención de un pasado ideal y homogéneo, en un espacio social exento de conflictos. El paisaje se define como una mezcla evidente entre atributos duales, de la "naturaleza" y la "cultura", sintetizados en la idea de *montaña*: símbolo de esfuerzo y progreso comunitario. Esto conlleva a un ocultamiento de aspectos sociales que se suponen conflictivos o irrelevantes, como la *crisis* estructural de la caficultura colombiana, los problemas ambientales, el trabajo productivo de las mujeres y de los no "cafeteros", así como el sentido de comunidad asociado a un lugar, a una identidad étnica o a una opción política. De esta manera, el *desarrollo* se naturaliza como un hecho absoluto, mientras que el paisaje se construye como un espacio exótico, finito, relevante para alimentar el consumo de representaciones de los "otros", a partir de la imposición de valores, escalas y representaciones propias de la racionalidad moderna. En el contexto del mercado internacional del café, éste no constituye un hecho reciente, sino que hace parte de los mecanismos de simbolización y afirmación política de la singularidad productiva que se vienen activando desde la década de 1930, con un dinamismo particular en momentos de desregulación del mercado.

Palabras clave: patrimonialización, paisaje, desarrollo, café, Colombia, políticas de uso del pasado, desregularización económica.

1. Introducción

En el artículo “Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo”, Arturo Escobar (2012) argumenta que el predominio académico e institucional de la noción de cultura como estructura y proceso simbólico —que supone la existencia de una realidad subyacente única (universo)—, conlleva a políticas representacionales, las cuales entran en tensión con ontologías y políticas relacionales, imponiendo límites para imaginar futuros distintos a los que concibe la racionalidad moderna.

Con la presente comunicación pretendo mostrar cómo se usa y reproduce esta noción representacional de la cultura, a partir de un acercamiento al proceso de patrimonialización del denominado “Paisaje Cultural Cafetero” de Colombia, inscrito en la Lista de Patrimonio Mundial (UNESCO) en el año 2011. Para tal acercamiento me baso en el marco teórico propuesto por autores que han analizado los procesos de patrimonialización, como arenas importantes para repensar el entendimiento etnocéntrico de la cultura, el conocimiento, la naturaleza y la economía (Prats, 1997; Hernández y Ruíz, 2003; Valcuende, 2003; Prats, 2005; Vaccaro y Beltrán, 2007; Aguilar, 2007; Coca, 2008; Frigolé y Mármol, 2008; Smith, 2011; Santamarina, 2012; Mármol, 2012; Cortes, 2012, entre otros).

Desde esta perspectiva, los procesos de patrimonialización se conciben como el resultado de la selección, interpretación, selección, jerarquización y descontextualización de ciertas prácticas culturales, seguidos de mecanismos de simbolización y afirmación política de la singularidad, tendentes a producir imágenes, objetos y experiencias consumibles, en el contexto de un modelo económico basado en el turismo y en el *marketing* territorial (ver Hernández y Ruíz, 2003; Valcuende, 2003; Prats, 2005; Smith, 2011; Santamarina, 2012). El patrimonio equivale entonces a un tipo de producción cultural (y política) consistente en la sanción de otras; por lo cual, adquiere condición de fenómeno metacultural que otorga de manera cuasi-autónoma singularidad cultural a determinados aspectos sociales (Kirshenblatt-Gimblett, 2004; Montenegro, 2010).

Este tipo de producción subordina a la racionalidad moderna otras ontologías, las cuales se restringen políticamente al nivel de creencias (Ingold, 2000; Escobar 2012). En tal sentido, la construcción del patrimonio constituye un artificio de “reescritura” e instrumentalización de

realidades específicas, que se concreta (y se contesta) en el nivel cotidiano, haciendo parte del complejo proceso de producción de localidad (Certau, 1996; Appadurai, 2001).

La formación del discurso patrimonial autorizado juega un papel clave en comprensión de los procesos de producción de localidad. Estos discursos revelan una trama de significados, fundamental en la comprensión de la complejidad tecno-económica-política que subyace a los procesos de patrimonialización. En tal sentido, y a partir de los resultados preliminares de una tesis doctoral en curso, a continuación analizo los criterios empleados por el Comité de Patrimonio Mundial para decidir la *excepcionalidad* del "Paisaje Cultural Cafetero" de Colombia, consignados en el expediente elaborado por el Ministerio de Cultura y la Federación Nacional de Cafeteros (2011).[1] Ahondaré luego en la relación de este tipo de políticas de uso del pasado con la reinvención del mercado internacional del café, a partir de la última desregularización económica. Finalizaré con unas breves consideraciones acerca de la relación entre patrimonio y desarrollo.

2. Generalidades del caso

El sitio "Paisaje Cultural Cafetero" está localizado en los Departamentos de Caldas, Risaralda, Quindío y Valle del Cauca (Colombia). Comprende seis espacios inconexos que abarcan 51 municipios y una superficie de 348.120 hectáreas, de las cuales 141.120 hectáreas se consideran *zona principal* y el resto *zona de amortiguación*, según el plano reconocido por la decisión del Comité de Patrimonio Mundial de junio de 2011.[2]

Estos espacios se ubican entre los 1000 y 2000 metros sobre el nivel del mar (msnm), en la Cordillera de los Andes. En su parte alta limitan con tierras dedicadas a la ganadería, a cultivos de clima frio (mora, granadilla, papa, etc.) y a plantaciones forestales. También se localizan allí cuatro parques nacionales y una Reserva de la Biosfera A saber: el "Parque Nacional Natural de los Nevados" (creado en 1973), el "Parque Nacional Natural Las Hermosas" (creado en 1977), el "Parque Nacional Natural Tatamá" (creado en 1987), "Parque Nacional Natural Selva de Florencia" (creada en 2005), y el "Complejo de Humedales Laguna del Otún" (declarado Reserva de la Biosfera en 2008). En las tierras bajas es posible encontrar

[1] La primera versión fue publicada en inglés en 2010. Existe una segunda versión digital, traducida al castellano en 2012 y distribuida por el Ministerio de Cultura. Ambas versiones se emplean en este capítulo, excepto para las citas textuales, donde solo se hace uso de la traducción del 2012.

[2] La Decisión 35 COM 8B.43 del Comité de Patrimonio Mundial fue ratificada por el Estado de Colombia mediante la Resolución 2079 de octubre de 2011, la cual reconoce al sitio como "Patrimonio Cultural de la Nación".

ganadería, cultivos de la caña de azúcar y usos suburbanos (condominios, parques temáticos, fincas turísticas, restaurantes, ventas de artesanías, etc.), circunscritos a las tres ciudades capitales de Departamento aledañas: Manizales (Caldas), Pereira (Risaralda) y Armenia (Quindío).

Estas ciudades han crecido al calor del negocio del café, constituyendo el circuito económico que desde mediados del siglo XX se denomina "Eje Cafetero". Se trata de un espacio connotado por la presencia del cultivo de café y de espacios naturales protegidos. Al calor de estos atributos, en la década del 2000 se institucionalizó el *Sistema Regional de Áreas Protegidas del Eje Cafetero*, la *Ecorregión del Eje Cafetero* y el *Bosque Modelo del Departamento de Risaralda*,[3] como marcos de ordenamiento territorial para la gestión del "desarrollo sostenible" (Arango Gaviria, 2003; Nadachowsky y Valencia, 2009).[4]

La definición de estos marcos normativos se da a partir del reconocimiento de un contexto de *crisis* (Arango Gaviria, 2003). Éste se explica a partir de la interrelación de varios fenómenos socioeconómicos y políticos que tuvieron lugar en la década de 1990, tales como la ruptura del *Acuerdo Internacional del Café* en 1989, la apertura neoliberal del país a la economía mundial adoptada de manera radical después de 1990, el influjo del narcotráfico, del conflicto armado y del terremoto del año 1999, con epicentro en el Departamento del Quindío (Arango Gaviria, 2003).[5]

La necesidad de apelar a las crisis como paradigma interpretativo se considera un rasgo característico de la modernidad, que provoca en muchos casos una exaltación de los valores tradicionales (Bandelier, 1989 en Santamarina, 2006). Por lo cual, no resulta extraño que parejo al reconocimiento institucional de la *crisis* en el "Eje Cafetero", surgiera el interés de convertir en patrimonio una porción del territorio, por parte del Ministerio de Cultura, la

[3] En el año 2008 el Departamento de Risaralda fue inscrito en la Red Iberoamericana de Bosques Modelos, con la justificación de que el 46% de su territorio está cubierto de bosques y el 33% está reglamentado como área natural protegida (Rodríguez Pineda, 2009). El "bosque modelo" es un modelo de gobernanza para la gestión de recursos forestales, orientado hacia el pago por servicios ambientales. Creado en Canadá, este modelo ha sido implementado en cerca de 30 países. En América Latina se introdujo en la década del 1990, en el marco de las negociaciones del Tratado de Libre Comercio entre Chile y Canadá (Elmúdesi y Cox, 2006).

[4] Hasta la promulgación de la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial en 2011, no existía en Colombia una Ley que regulara la conformación de regiones. La institucionalización de la "Ecorregión del Eje Cafetero" tiene su origen en el Proyecto Colectivo Ambiental (Ministerio del Medio Ambiente, 2000). Éste estableció una serie de regiones de importancia nacional, con el fin de focalizar procesos de gestión ambiental y ordenamiento territorial (Arango Gaviria, 2003).

[5] El terremoto del año 1999 dejó 1185 muertos, 8523 heridos y alrededor de 560 mil damnificados, según datos de CEPAL (1999). Los Departamentos más afectados fueron Quindío y Risaralda.

Federación Nacional de Cafeteros de Colombia (FNCC), las universidades y los gobiernos de los cuatro Departamentos que impulsaron la candidatura del "Paisaje Cultural Cafetero" a la Lista de Patrimonio Mundial.

De manera simultánea, y como parte de las medidas anti-crisis, la FNCC indujo el turismo en el Departamento del Quindío, con la construcción del Parque Nacional del Café en el año 1995 (Pérez, 2003). A este le siguieron por lo menos tres nuevos parques temáticos, fruto de inversiones privadas, configurando lo que podría denominarse la *parque-tematización* del Eje Cafetero.[6] A raíz de los parques temáticos se ha instaurado un modelo turístico de masas, el cual ha dado como resultado un incremento del 118% en el flujo de visitantes a los Departamentos de Caldas, Quindío y Risaralda, en el periodo 2004-2012, de acuerdo con el *Consejo Nacional de Política Económica y Social* (CONPES, 2014). Hoy día, el Quindío es considerado el segundo destino turístico de Colombia, después de Cartagena de Indias.

Luego de tres años de la inscripción del sitio "Paisaje Cultural Cafetero" en la Lista de Patrimonio Mundial, éste es gestionado a través de un Comité Directivo de carácter nacional, conformado por el Ministerio de Cultura, la FNCC, las gobernaciones de Caldas, Quindío, Risaralda y Valle, así como un delegado de las universidades de la región. Según el CONPES (2014), en el espacio delimitado como "Paisaje Cultural Cafetero" habitan alrededor de 500.000 personas. El desempleo alcanza tasas del 15% (por encima de la media nacional) y el *Índice de Pobreza Multidimensional* (IPM) llega al 46%. En materia productiva, en la última década ha disminuido el área cultivada en café y el tamaño de las fincas cafeteras (CONPES, 2014). En contraste, se ha dado un incremento de la actividad turística, configurando un proceso de tercerización económica (Cepeda, 2012; Aguilera y Ballesteros, 2013).

La oferta turística del sitio "Paisaje Cultural Cafetero" se concentra en 16 municipios que separan las ciudades de Manizales, Pereira y Armenia, siguiendo el recorrido de la denominada "Autopista del Café" (CONPES, 2014). Los demás municipios que hacen parte del sitio no participan de la actividad turística, debido a que se han visto limitados por el conflicto armado y por problemas de accesibilidad. Con todo, el desarrollo del turismo y el incremento de la inversión estatal, al calor de la declaratoria como "Paisaje Cultural Cafetero", constituyen un objetivo político en estas localidades.

[6] Desde el año 2000 se incorporan al negocio turístico el Parque Nacional de la Cultura Cafetera (PANACA), el Parque Recorridos Culturales por la Cultura Cafetera (RECUCA), el Parque Temático y Cultural los Arrieros.

3. Universalización del "Paisaje Cultural Cafetero"

La justificación del "valor universal excepcional" forma parte del núcleo de la decisión de inscribir un bien en la Lista de Patrimonio Mundial. Al explicitar los juicios de valor con base en los cuales se le atribuye importancia *universal* a determinado bien, la justificación articula el discurso mediante los gobiernos reinventan el pasado de determinados territorios (Hosbawm y Ranger, 2002), para exaltar su importancia como herencia de la humanidad. De esta manera, refleja el sistema de jerarquización de valores sobre el cual opera la institucionalidad adherida a la UNESCO (Santamarina, 2013).

Tal sistema se soporta en criterios de *excepcionalidad*, *autenticidad*, *integridad*, así como en análisis comparativos de bienes patrimoniales (Comité de Patrimonio Mundial, 2008). Para ello se elige por lo menos uno de los diez criterios de *excepcionalidad* establecidos por el *Comité de Patrimonio Mundial*, para luego interpretarlos en un territorio concreto y sintetizarlos en un texto conocido como "declaración de valor universal". Con base en esta declaración se realiza un análisis comparativo de bienes, se sustentan los criterios de *autenticidad* e *integridad* y se formula el Plan de Manejo del bien.

Siguiendo este protocolo, la inscripción del "Paisaje Cultural Cafetero" fue aceptada bajo los criterios 5 y 6 del *Comité de Patrimonio Mundial* (2008:23), referidos a:

> *a) "Ser un ejemplo destacado de formas tradicionales de asentamiento humano o de utilización de la tierra o del mar, representativas de una cultura (o de varias culturas), o de interacción del hombre con el medio, sobre todo cuando éste se ha vuelto vulnerable debido al impacto provocado por cambios irreversibles (criterio 5).*
> *b) Estar directa o materialmente asociado con acontecimientos o tradiciones vivas, ideas, creencias u obras artísticas y literarias que tengan una importancia universal excepcional" (criterio 6).*

Con el fin de argumentar la aplicación de estos criterios en el "Paisaje Cultural Cafetero", el Ministerio de Cultura y la FNCC (2012) recurrieron a una definición esencialista de la "cultura", debatida en la Antropología desde la década del 70 del siglo pasado, pero que aún continua vigente en el discurso político autorizado. La "cultura" se define desde esta perspectiva como una entidad delimitada a pequeña escala, con un sistema subyacente de significados compartidos ("cultura auténtica"), con características definidas (lista de rasgos o atributos), en equilibrio estático y compuesta por individuos homogéneos (Wright, 2004). Definición cercana al concepto científico de *folklore* —saber del pueblo—, entendido éste como el producto naturalizado de la cultura de un grupo (Santamarina, 2013).

Desde este ángulo, la justificación del "valor universal excepcional" del "Paisaje Cultural Cafetero" reinventa un pasado ideal, coherente y homogéneo, en un espacio social exento de conflictos sociales. Un paisaje "sostenible" y "vivo", donde el cultivo de café ha constituido el "principal generador de vida", "fuente" de ingresos y "eje" de *desarrollo* (Ministerio de Cultura y FNCC, 2012:65-68). A la luz de esta definición se construyen lo que, desde mi punto de vista, denomino las tres *esencias* del "Paisaje Cultural Cafetero": cafetera, campesina y comunitaria.

La *esencia* cafetera sobreentienden que la producción de café constituye la más importante fuente de ingresos del denominado "Paisaje Cultural Cafetero", invisibilizando dinámicas actuales de tercerización económica y de desplazamiento de la producción cafetera hacia otros departamentos como Antioquia, Cauca, Huila y Tolima (CONPES, 2004). De acuerdo con el expediente la especialización productiva alrededor del café se considera un atributo excepcional, por ser una actividad "arraigada en el corazón de los habitantes de esta región", y además una "fuente sostenible de ingresos" (Ministerio de Cultura y FNCC, 2012:73). Es por ello que alrededor del café se ha construido uno de los "símbolos más representativos de la cultura nacional", encarnado en el personaje de Juan Valdez (2012:73).

La *esencia* campesina se construye al calor del "predominio de una economía campesina", adaptada a condiciones geográficas "agrestes", de ladera, montaña y aislamiento, donde naturaleza, agricultura y arquitectura crean una "simbiosis" única (2012:68-75). La adaptación campesina, fruto de la "colonización antioqueña" —descrita en términos de *leyenda rosa*[7]—, se materializa en "personajes y objetos" —como Juan Valdez—, "saberes culinarios", "fondas camineras y los cafés", "vestuario", "fiestas", "artesanía", "mitos y leyendas", para justificar el criterio número seis referido a un pretendido "patrimonio inmaterial" (2012:73-74).

Finalmente, la *esencia* comunitaria, según el expediente, surge de la necesidad de llevar el café a los mercados externos impulsó entre los habitantes de la región un "espíritu cívico y comunitario", que en la actualidad se plasma en "modelos de acción colectiva excepcionales", como el construido alrededor de la FNCC (2012:26). La FNCC descrita como la "ONG rural más grande del mundo", se legitima en el expediente como una instancia de representación

[7] Esta perspectiva, controvertida por la historiografía actual, plantea que el poblamiento del Centro-Occidente colombiano siguió el *ethos* igualitario basado en el hacha, el esfuerzo y el logro (Palacios, 1983).

gremial democrática, cuya "identidad y cohesión social" se sintetiza en las "elecciones cafeteras" (2012:68,78).

Expuestas las tres *esencias* del sitio, el texto de la "declaración de valor universal" (núcleo del expediente) las sintetiza, con el fin de hacer del paisaje un símbolo del pasado. La síntesis resalta la adaptación humana "comunitaria" a las altas pendientes de los Andes colombianos, a través de un "sistema productivo excepcional" que ha demostrado "sostenibilidad", pese a los ciclos de precios "inherentes" al cultivo del café. Dicha capacidad de sobreponerse a condiciones económicas y geográficas "difíciles", reside —según la declaración— en el esfuerzo familiar y en la presencia de una institucionalidad "ejemplo excepcional de acción colectiva". El café se ratifica como generador de "tradiciones y valores culturales", que se adapta al mercado, para "ofrecer al mundo un café de excelente calidad durante más de un siglo" (2012:75). Esta declaración concluye con una exposición esquemática de los "valores que determinan la excepcionalidad" del sitio, a saber:

- "Esfuerzo humano familiar, generacional e histórico para la producción de un café de excelente calidad, en el marco de un desarrollo sostenible.
- Cultura cafetera para el mundo.
- Capital social estratégico construido alrededor de una institucionalidad.
- Relación entre tradición y tecnología para generar la calidad y sostenibilidad del producto" (2012:75).

En la descripción de estos valores el Ministerio de Cultura y la FNCC (2012) continúan articulando la "vieja idea de cultura" —como una cosa—, combinada con la idea de "cultura corporativa" —como proceso— (Wright, 2004), con el fin de vaciar el espacio de discursos opuestos y reconvertirlo en nuevas condiciones de producción y mercado. La "cultura cafetera" es presentada como un conjunto de significados compartidos por individuos idénticos —"hombres visionarios", "productores que viven con pasión y dedicación esta actividad", "[de] espíritu empresarial y aventurero heredero de la colonización antioqueña"—, forjados alrededor del trabajo —"trabajo duro y cuidadoso de manos campesinas", "actividad arraigada en el corazón de los habitantes", "tradición de esfuerzo humano y trabajo manual"— (2012:75-76).

Alrededor de estos calificativos, que subordinan el trabajo productivo femenino al masculino bajo un modelo patriarcal, se construye un grupo de referencia homogéneo, al que se le asocia

un patrón de significados, comportamientos y saberes laborales, siguiendo el estilo con el que se definen las "culturas del trabajo" (Moreno, 1997; Reygadas, 2002).[8] De esta manera se conectan los valores individuales con los "valores corporativos", legitimando la acción de la FNCC como productora de la materialidad del paisaje y a la vez de su expresión "intangible". Tal como lo muestra la siguiente cita:

> *"Los valores de las instituciones cafeteras, son a su vez, un reflejo de los valores de quienes las conforman: el espíritu comunitario, la familiaridad, la capacidad de enfrentar la adversidad, la dedicación, la transparencia, honestidad y la paciencia asociada a una visión de largo plazo son sin duda elementos intangibles que caracterizan a los habitantes de la región"* (Ministerio de Cultura y FNCC, 2012:80).

En dicha legitimación corporativa juega un papel clave la idea de "esfuerzo" o "espíritu comunitario", con la cual se inserta al campesinado dentro de un sistema empresarial, en cabeza de la FNCC. El sentido comunitario se equipara con el sentido organizacional, agregando rasgos "democráticos" a una tradición construida para sobreponerse a la "trampa de los *comodities*" (2012:78). El argumento se basa en la necesidad histórica de forjar de manera colectiva la reputación de la producción nacional en el mercado internacional del café, ante la imposibilidad de forjarla de manera individual en un paisaje dominado por "pequeños productores" (2012:80). En términos del expediente:

> *"su reducida producción [la del productor promedio] no le permite invertir o desarrollar volúmenes comerciales para forjar una reputación propia. Como consecuencia, su café irremediablemente será mezclado con el de otros productores de su zona, lo que ocasiona que la calidad final del producto sea un resultado de la comunidad"* (2012:76).

Se borra con ello la idea de comunidad asociada a un lugar, a una identidad étnica —en el sitio "Paisaje Cultural Cafetero" tienen influencia por lo menos cuatro resguardos indígenas de la comunidad indígena Embera Chamí— o a una opción política,[9] para trasladarla al paisaje como espacio de mercado. A la luz del modo de vida campesina, el expediente inventa una tradición productiva basada en la calidad, la innovación, la eco-eficiencia y la competitividad de un paisaje que "se adapta a los cambios sin perder su esencia" (2012:67-

[8] Por ejemplo, en el expediente estima que para el momento de la declaratoria existían en la *zona principal* y de *amortiguamiento* 37.046 cafeteros y 44.475 fincas, distribuidas en 51 municipios y 840 veredas. Los datos se refieren a "cafeteros", es decir, a propietarios de fincas adscritos a la FNCC. Con ello, el expediente invisibiliza (borra) a las mujeres y a las personas que no hacen parte de la FNCC. La idea del "cafetero" y "su familia" —dentro de la que se suponen incluidas las mujeres, relegando el trabajo productivo femenino a una función secundaria—, refleja el dominio del discurso patriarcal y esencialista implícito en la "identidad corporativa" de la FNCC.

[9] Planteo la opción política de conformación de comunidades, en los términos de la Ley 743 de 2002, que reglamenta las Juntas de Acción Comunal. Entendidas como expresión local (barrial y veredal) del Movimiento Comunal y Comunitario de Colombia, institucionalizado en el país desde la década de 1950.

68,81). En estos términos, la FNCC se legitima a sí misma como centro de la acción colectiva y constructora de un "circuito de conocimiento" alrededor del campesinado, tendiente a hacer "sostenible" la producción cafetera (2012:81-82).[10] A manera de colofón, el expediente descontextualiza la actual *crisis* cafetera, la cual es enunciada en pretérito, como un "reto" más dentro de una trayectoria institucional de ocho décadas, que conllevó a formular de manera "adaptativa" la "estrategia de valorización del Café de Colombia", mediante la incursión en:

> *"nuevas iniciativas de negocios que van desde la producción de cafés especiales y productos con mayor transformación, como el café instantáneo, los extractos y las bebidas listas para tomar, hasta la participación directa en los mercados consumidores con las tiendas de café Juan Valdez"* (2012:68-70).

4. Políticas patrimoniales y mercado del café

El *café verde* (sin tostar) es uno de los *commodities* agrícolas tropicales más importantes en el comercio internacional, del que dependen millones de pequeños productores de países del Sur. Por definición, se trata de un producto articulado a la agricultura industrial intensiva y a la distribución moderna, creando condiciones de oligopolio, que conllevan fenómenos de deslocalización alimentaria, uniformización y estandarización productiva, aparición de desiertos alimentarios, flexibilización laboral, competencia desleal, desvinculación entre productores-consumidores (Vivas, 2007 y 2008). Al ser un alimento suntuario, el café tiene un carácter especialmente especulativo. De ahí que el mercado mundial estimule el crecimiento de la producción en un determinado territorio cuando es favorable y la traslade a otro territorio cuando no lo es, manteniendo una dialéctica constante con las causas endógenas, según las cuales nacen y se fomentan las caficulturas en cada país (Palacios, 1983; Tulet, 2007).

A principios del siglo XX América Latina proveía cerca del 90% del café en el mundo. Este dominio duró hasta la década de 1980, cuando entraron al mercado nuevos países productores asiáticos y africanos que generaron sobreoferta, propiciando la ruptura del Acuerdo Internacional del Café, que operó entre 1962 y 1989 (Topik *et al.*, 2012). En América Latina el desplome de los precios ha implicado una disminución del 30% en la producción del café,

[10] Este "circuito" no solo incluye la representación gremial sino la "provisión de bienes públicos", expresados por ejemplo en la investigación agronómica, la extensión rural, el ahorro, la gestión ambiental y la promoción del café en mercados internacionales. Incluiría, desde nuestra perspectiva, la definición de usos del pasado, si tenemos en cuenta la construcción de la marca Juan Valdez y la creación del Parque Nacional del Café y la patrimonialización del "Paisaje Cultural Cafetero", por citar algunos ejemplos.

unido a la fragmentación de la tierra y al incremento del número de productores de café. Las estrategias frente a la desregularización han incluido protestas, emigración, abandono del cultivo, diversificación, intensificación del cultivo, caficultura orgánica, producción de mayor calidad, producción de "cafés especiales",[11] auto-explotación de la fuerza de trabajo familiar, disminución de los salarios, debilitamiento de la inversión estatal e incentivo al consumo interno de café (López Pérez, 2002; Forero, 2002 y 2012; Topik *et al.*, 2012).

Dentro de estas estrategias se ubican las políticas de uso del pasado, como base del *marketing* territorial en los países productores de café. Las políticas de uso del pasado implican nuevas formas de construir y representar la "naturaleza" y la "cultura", ligadas al aprovechamiento de la carga simbólica del territorio. A través de ellas se generan marcas de distinción basadas en la calidad, la ruralidad, lo indígena, el carácter pro-ambiental de la producción, etc., buscando gestionar los procesos de cohesión social y apropiación territorial que se dan alrededor del cultivo, para conectar —a través de políticas locales— los mecanismos de reproducción social con la lógica corporativa que rige el sistema mundial de alimentos, tal como ha sido documentado para otros sistemas productivos (Murdoch *et al.* 2000; Harvey, 2005; Breitbach 2007).

Comenzando con la activación patrimonial de infraestructura agroindustrial en desuso, son varios los países que han logrado posicionar las prácticas culturales asociadas a la producción (y consumo) de café dentro del discurso autorizado sobre el patrimonio. En el año 2000, Cuba inscribió el "Paisaje Arqueológico de las Primeras Plantaciones de Café". Por su parte, un grupo de arquitectos brasileros trabaja desde la década de 1990 en la activación del patrimonio asociado a las antiguas haciendas de café de Vale do Paraíba y Campiñas en Brasil (Argollo, 2008). En 2008, Costa Rica inscribió en la Lista de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad "la tradición del boyeo y las carretas", asociada al cultivo de café. Como he señalado, en el año 2011 Colombia inscribió el "Paisaje Cultural Cafetero" en la Lista de Patrimonio Mundial. Y más recientemente, en 2013, el gobierno de Turquía inscribió "la cultura y tradición del café a la turca" en la Lista de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, ratificando con ello una tradición sobre el consumo, alrededor de los café-bar,

[11] Con el término "cafés especiales" se agrupa un amplio grupo de producciones de café diferenciadas por criterios ecológicos, agronómicos, socioeconómicos y de perfiles de sabor, que les permiten distinguirse como "exóticas" ante consumidores especializados: cafés orgánicos, cafés amigables con las aves, cafés de Comercio Justo, cafés de origen, cafés *gourmet*, etc. El término fue acuñado en 1978 por Erna Knutsen en un discurso ante los delegados de una Conferencia Internacional del Café celebrada en Francia (Ponte, 2004).

que viene siendo rentabilizada en ciudades como Viena, Paris, Buenos Aires, Roma, Melbourne, etc.[12]

Con todo, las listas de patrimonio mundial de la UNESCO, no son la única forma de afirmar la distinción de las producciones (y consumos) nacionales de café. En la rentabilización de la singularidad en los países productores de café, juega un papel clave el desarrollo de marcas, indicaciones geográficas protegidas, y en general, la gestión del conocimiento. Una mirada al posicionamiento de las marcas de café en Guatemala, Hawai, Colombia y Jamaica —países con mejor reputación y mayores cotizaciones en el mercado del café—, permite comprender las respuestas institucionales asociadas a escenarios de sobre oferta y precios a la baja, como los ocurridos en la década de 1990.

Guatemala inauguró las estrategias de diferenciación en el año 1935, con el registro de la marca "Café de Antigua", constituida en 2003 como la marca nacional "Café Genuino de Antigua" (Shoroeder y Guevara, 2009). Hawai, por su parte, comenzó en 1955 el proceso de delimitación y protección del origen de café producido en la región de Kona, pero solo hasta 1997 fue registrada la marca "Café Kona". La reputación que ha ganado esta marca le ha servido para obtener un sobreprecio relativamente constante, por encima del precio de los cafés *suaves lavados* o *suaves colombianos*, segmento del cual hace parte (Giovannucci y Easton, 2009).[13] En la década de 1950 Colombia creó la marca "Juan Valdez" y trazó políticas para fomentar la homogeneidad de la producción nacional, que culminaron con el registró la denominación de origen "Café de Colombia" en 2005 (Giovannucci y Samper, 2009). En la actualidad la estrategia de Colombia ha dado un giro hacia el desarrollo de distinciones de carácter regional, las cuales no han logrado rendimientos económicos considerables (Giovannucci y Samper, 2009).

[12] Ver descripción de los "bienes" en la Lista de Patrimonio Inmaterial de la Humanidad: http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00107, así como en la Lista de Patrimonio Mundial: http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=45692&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

[13] Los cafés *suaves lavados*, obtenidos de variedades de la especie *Coffea arábiga* y procesados mediante beneficio húmedo, corresponden con uno de los cuatro segmentos de mercado que reconoce la Organización Internacional del Café: 1) Robustas: 2) Suaves colombianos (*arábigos*): 3) Naturales brasileños (*arábigos*): 4) otros suaves (*arábigos*). Se denominan *suaves colombianos* porque Colombia es el principal productor mundial y controla un alto porcentaje de los inventarios, lo cual le permite ser fijador de precios. En este segmento de mercado solo participan Kenia y Tanzania, lo cual no implica que Colombia esté al margen de la volatilidad de los precios, debido a que el café es mezclado antes de ser tostado, por lo que *shoks* en la oferta de un tipo de café afecta uniformemente a los cuatro tipos (Melhado 1990).

En contraste con los demás países, Jamaica empezó a trabajar en la diferenciación de su producción solo hasta la década de 1980, con la delimitación y registro de la marca regional Café *Blue Mountain*. Desde entonces, ha logrado que la cotización de este café se cuatriplique, llegando constituirse en el más costoso del mundo (Shoroeder, 2009). En Jamaica, como en los demás países con producciones distinguidas, las estrategias de *maketing* del café han estado relacionadas con el desarrollo del turismo (Guatemala, Jamaica, Hawai, Colombia) y el incremento en el precio de la tierra (Guatemala, Jamaica, Hawai), así como la capitalización de la reputación del café a través de otros productos, como agua embotellada, cerveza, chocolate, galletas, *souveniers*, etc. (Jamaica, Hawai, Colombia).

El turismo es concebido en estos países desde dos perspectivas: 1) como una alternativa para rentabilizar la reputación de la zonas con distinciones de carácter regional,[14] y a la vez, 2) como una estrategia de promoción, que se complementan con la participación en ferias internacionales de café, subastas, concursos de taza, etc. (Shoroeder y Guevara, 2009; Giovannucci y Samper, 2009; Shoroeder, 2009).[15] Con todo, la reivindicación de la especificidad productiva del café no se agota en el turismo, sino que principalmente propicia redefiniciones territoriales asociadas a procesos de patrimonialización de la "naturaleza".

Al ser un cultivo forestal típico de "frontera agraria", el café se sitúa en los límites entre la "naturaleza" y la "cultura", por lo cual, constituye una arena importante para las luchas relacionadas con el ambiente. Su carácter indefinido inspira tanto proyectos desarrollistas de ONG y gobiernos, como reivindicaciones políticas de movimientos sociales. Estos combinan la construcción de exotismos, con la imposición de preocupaciones pro-ambientales de distinta índole en los productores. Como plantea Topik *et al.* (2012:17): "el café puede ser refugio para la vida silvestre o amenaza a las tierras vírgenes, promesa o rémora para quienes lo cultivan".

En las últimas décadas los agentes del mercado han centrado su interés sobre estas áreas, donde se cultivan los denominados "cafés de altura". Estos lugares se caracterizan por constituir economías marginales, en las cuales la modernización del cultivo de café se llevó a

[14] Véase el caso del Festival Cultural de Café Kona, uno de los más importantes de Hawai (Giovannucci y Easton, 2009).

[15] La experiencia del turismo tiene el potencial de fidelizar consumidores, al tiempo que permite identificar perfiles de consumo, lo cual resulta atractivo para caficulturas emergentes como Perú y Vietnam. Este último país recién ha incluido el consumo del café dentro de la producción del patrimonio gastronómico, con el fin de generar conciencia del origen del café en los turistas internacionales (Joliffe *et al.*, 2010).

cabo de manera incompleta —e incluso no se dio—. Esta condición, además de su cercanía a espacios naturales protegidos, posibilita producciones ecológicas y perfiles de sabor del café distinguibles como específicos, acorde con los estereotipos de consumidores que demandan "variedad", "sostenibilidad", "responsabilidad social", "consistencia" y "trazabilidad" (Giovannucci, 2009). En función de este potencial para construir lo exótico se llevan a cabo procesos de patrimonización y de diseño de imágenes territoriales, ligadas a la reformulación del valor simbólico de los alimentos y al surgimiento de nuevas ideologías sobre uso del espacio. Este tipo de activaciones se inscriben dentro de lo que se ha denominado la segunda ola intensiva de patrimonialización de la "naturaleza" y la "cultura", instaurada desde la década de 1980 en diferentes espacios rurales del mundo (Amaya y Aguilar, 2012; Santamarina, 2012).

Al respecto, resulta revelador el caso del gobierno Guatemala, principal proveedor de la cadena *Starbucks*, que anunció en 2012 la inclusión de "El Perfil de la Taza de los Cafés de Guatemala" en la lista indicativa de bienes que busca incluir en la Lista de Patrimonio Mundial (Ministerio de Cultura y Deportes de Guatemala, 2012 enero). Otro caso significativo es el de México, pionero en las denominaciones de origen asociadas al "café orgánico", como los son el Café Veracruz (reconocido en el año 2001) y el Café de Chiapas (reconocido en 2004) (López Pérez, 2002). Este gobierno entró en controversia en el año 2010 con la firma *Starbucks*, por la propiedad intelectual de las imágenes del Calendario Azteca y la Pirámide del Sol usadas en las tazas de café de la firma (El Mundo, 2010 enero).

En el marco de este complejo juego político (y económico) de representaciones (Tocancipá-Falla, 2010), orientado a la reinvención del desarrollo en las regiones especializadas en la producción de café, participan de manera asimétrica burocracias locales y nacionales, académicos, exportadores de café, operadores turísticos, organismos de cooperación internacional, en otros agentes interesados en desplegar estrategias de innovación y emprendedurismo. Este tipo de elaboraciones discursivas y simbólicas se vienen activando, recreando y reforzando desde la década de 1930, con un dinamismo particular en momentos de desregulación del mercado representaciones, así como durante la consolidación de las industrias cafeteras nacionales (Tocancipá-Falla, 2010).

La activación patrimonial del "Paisaje Cultural Cafetero" no es por lo tanto un caso aislado ni singular. Surge de la renovación de discursos coloniales ligados al nuevo mapa económico-

político que conlleva la globalización, enmarcada en la idea de "desarrollo sostenible" como principio organizador de la vida social. A su vez refleja la radicalización del capitalismo, con su demanda creciente de "recursos naturales" (y "culturales") unida a la sobredimensión de determinadas lógicas interpretativas, en menoscabo del papel del trabajo, del género, de las relaciones humanas y los conflictos en la conformación de singularidades territoriales (Coca, 2008; Santamarina, 2012).

Desde este esquema, el discurso patrimonial autorizado insiste en la reificación de una serie de concepciones y prácticas económicas *formales* —en el sentido que Karl Polany da al término—alrededor de la producción del café. Lo cual naturaliza, en primer lugar, la existencia de una agricultura dependiente del mercado mundial de alimentos. En segundo lugar, desconoce las economías sumergidas y de los cuidados que contribuyen de forma decisiva al sostenimiento del modelo agro-exportador basado en el café. En tercer lugar, impone límites a la hora de visionar otras formas de relación social, económica y ecológica, alternas al café y al capitalismo. Y en cuarto lugar, construye el paisaje como un recurso finito, susceptible de ser mercantilizado.

5. Consideraciones finales

El proceso de patrimonialización del "Paisaje Cultural Cafetero" debe comprenderse dentro de la normalización de un proyecto de ordenamiento territorial, definido como parte de la reinvención del mercado internacional del café. La instauración de límites y nuevas definiciones de realidad son constitutivas de este proyecto, en el sentido performativo y normativo. De esta manera, la construcción del "Paisaje Cultural Cafetero" supone una "marginalización del lugar" (Escobar, 2005), con el fin de producir un paisaje como espacio de mercado.

En esta producción la noción de "cultura" se introduce bajo una retórica que conlleva a políticas representacionales (Escobar, 2012), que exaltan un conjunto de significados esenciales compartido por individuos que comparten un patrón de comportamientos y saberes laborales. Como complemento, la idea de "naturaleza" es construida fijando marcas de distinción sobre un espacio que se supone en equilibrio, siguiendo la forma analítica propia del discurso científico e institucional. Las marcas se expresan (por capas) en las virtudes del

suelo, el clima, la hidrografía, la biodiversidad, que combinadas con la "tradición" y la "tecnología", permiten una producción de alta "calidad".

Los conflictos ambientales —entendidos como la problematización de la relación entre naturaleza y sociedad— son presentados a manera de "retos" tecno-científicos, que de manera paradójica han de resolverse desde la misma racionalidad dualista de "desconexión creciente" (Bird, 2008 en Escobar, 2012) que generó la actual crisis ecológica. Al hilo de lo anterior, el paisaje se define como una mezcla evidente entre atributos duales, de la "naturaleza" y la "cultura", con los cuales generar diferenciación para sobreponerse a la "trampa de los *comodities*", tal como sucede en otras regiones especializadas en el cultivo de productos suntuarios como el vino y la cerveza (Harvey, 2005).

No implica esto que la patrimonialización del "Paisaje Cultural Cafetero" se reduzca solo a un ejercicio de *marketing* del Café de Colombia. Esta hace parte de un proceso más amplio de construcción de hegemonías locales y globales, mediado por el conocimiento experto y los discursos autorizados sobre el pasado y sobre el medio ambiente. Es así como la justificación de la "excepcionalidad" del "Paisaje Cultural Cafetero" ilumina elementos que se consideran aceptables dentro del código de ética global que supone el marco UNESCO (Wright, 2004), y a la vez, enmascara o borra aspectos sociales que se suponen conflictivos o irrelevantes, como la *crisis* estructural de la caficultura colombiana, los conflictos ambientales, el trabajo productivo de las mujeres y de los no "cafeteros", el sentido de comunidad asociado a un lugar, a una identidad étnica o a una opción política.

El desarrollo basado en la exportación de café se admite así como un hecho absoluto, que implica "riesgos" pero que puede ser "sostenible", a través del trabajo familiar e institucional, y empleando mecanismos de cooperación internacional —como la Lista de Patrimonio Mundial—. Es decir, se da una aceptación naturalizada del desarrollo, fundado en la lógica del perpetuo mejoramiento y superación (Vattimo, 2000 en Escobar, 2005), bajo la cual el "desarrollo sostenible" aparece como una aspiración ética (Santamarina, 2006). En esta aceptación, se sobreestima la singularidad y perennidad del cultivo de café, así como la legitimidad de las FNCC, cualidades bajo las que se construye una narrativa acerca de la identidad y los valores comunes.

Es por ello que el expediente sobreentiende que la producción de café constituye la más importante fuente de ingresos del denominado "Paisaje Cultural Cafetero", invisibilizando dinámicas actuales de tercerización económica y de desplazamiento de la producción cafetera hacia otros departamentos, como Antioquia, Cauca, Huila y Tolima (CONPES, 2014). Tampoco explicita que se trata de la activación patrimonial de un sistema productivo en decadencia, con fines de explotación turística, tal como es evidente en los discursos posteriores a la declaratoria que circulan en los medios de comunicación. Por el contrario, enfatiza la existencia de un paisaje productivo "vivo" y "sostenible", cuya inscripción en la Lista de Patrimonio Mundial se concibe como "una herramienta fundamental para continuar con los esfuerzos de conservación de este importante ecosistema de montaña" (Ministerio de Cultura y FNCC, 2012:82).

Finalmente, la idea de montaña, entendida como síntesis del paisaje, resulta clave para fijar las nociones de "excepcionalidad" y de "desarrollo sostenible". La imposibilidad de mecanizar en estos lugares, implica una agricultura artesanal, poco productiva dentro de las lógicas de mercado, por lo cual permite marcar la diferencia de lo patrimonializable. La montaña cultivada de forma manual se convierte entonces en símbolo de esfuerzo y progreso comunitario, que refleja procesos históricos de acumulación de capital y de incorporación del territorio dentro del Estado. A su vez propicia la reivindicación de prácticas culturales creativas y "sostenibles", como base de procesos de patrimonialización de la "naturaleza". En estos términos, el denominado "ecosistema de montaña" sirve de escenario para representar de forma coherente e ideal la relación histórica entre la "naturaleza" y la "cultura", y a su vez producir el paisaje como espacio exótico y finito, que alimenta la demanda de consumo de representaciones de los "otros", a partir de la imposiciones de valores, escalas y representaciones del mundo propias de la racionalidad moderna.

BIBLIOGRAFÍA

Arango Gaviria, O. (Ed.) (2003) *Ecorregión Eje Cafetero. Un territorio de oportunidades*. 1ª Edición. Convenio Corporación – Fondo Financiero de Proyectos de Desarrollo No 1068. Pereira: Gráficas Buda.

Aguilera, M. y Ballesteros, C. (2013) "Eje Cafetero ¿comercialización o terciarización?" *Colección Maestros, 17,* 95-107.

Amaya, S. y Aguilar, E. (2012) "Saberes locales, tradición e innovación: El caso del jamón ibérico de bellota". *Revista Nuevas Tendencias en Antropología, 3,* 109-136.

Appadurai, A. (2001) *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. 1ª edición en castellano. Argentina: Ediciones Trilce S.A. y Fondo de Cultura Económica.

Breitbach, C. (2007) "The geographies of a more just food system: Building landscapes for social reproduction". *Landscape Research, 32(5),* 533-557.

Cepeda, L. (2012) "La economía de Risaralda después del café: ¿hacia dónde va?". *Reportes del Emisor. Investigación e Información Económica, 152 (enero),* 1-7. Extraído el 24 de febrero de 2012 desde: http://www.banrep.gov.co/publicaciones/pub_emisor.htm

De Certau, M. (2000) *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer* [Trad. Alejandro Pescador]. México: Universidad Iberoamericana – Biblioteca Francisco Xavier Clavijero.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL]. (1999) *El terremoto de enero de 1999 en Colombia. Impacto socioeconómico en la zona del Eje Cafetero* [Documento electrónico]. Extraído el 24 de febrero de 2014 desde: http://www.eclac.cl/dmaah/mdn/cd/evaluaciones/t_e_1999.pdf

UNESCO, Comité de Patrimonio Mundial. (2008) *Directrices Prácticas para la Aplicación de la Convención de Patrimonio Mundial* [Documento electrónico]. Extraído el 6 de julio de 2013 desde: http://whc.unesco.org/archive/opguide08-es.pdf

República de Colombia, Consejo Nacional de Política Económica y Social [CONPES]. (2014) *Política para la preservación del Paisaje Cultural Cafetero de Colombia*. Documento 3803. Bogotá: Autor. Extraído el 24 de febrero de 2014 desde: https://www.dnp.gov.co/LinkClick.aspx?fileticket=nf6EW13B9XE%3D&tabid=1813

Cortés, J.A. (2013) *Naturalezas en conflicto. Conservación ambiental y enfrentamiento social en el Parque Natural Cabo de Gata-Níjar*. Valencia: Editorial Germania, Colección Antropológicas.

Elmúdesi, S. y Cox, M. (2006) "El bosque modelo de Chiloé: experiencias de uso sustentable del bosque." En, R. Catalán, P. Wilken, A. Kandizior, D. Tecklin y H. Burshel (Eds.), *Bosques y comunidades del sur de Chile* (pp. 137-152). Chile: Editorial Universitaria Bosque Nativo.

Escobar, A. (2005) *Más allá del Tercer Mundo, globalización y diferencia*. Instituto Colombiano de Antropología – Universidad del Cauca. Bogotá: Imprenta Nacional.

- (2012) "Cultura y diferencia: La ontología política del campo de cultura y desarrollo". *Revista Wale'Keru Revista de Investigación en Cultura y Desarrollo, 2*. Extraído el 10 de febrero de 2014 desde: http://edu-library.com/es/show?id=595

Frigolé, J. y Del Mármol, C. (2008) "The localization of global discourses: Cultural heritage, nature and authenticity in the Catalan Pyrenees", *Revue du MODYES (Mondes et dinamiques des sociétés), 11*, 45-51.

Forero, J. (2002) *La economía campesina colombiana, 1990-2001*. Cuadernos Tierra y Justicia No 2. Bogotá: Universidad Javeriana. Extraído el 10 de abril de 2009 desde: http://www.kus.uu.se/CF/Cuaderno_02.pdf

- (2012) "Estrategias adaptativas de la caficultura colombiana". En S. Topik y M. Samper (Eds). *Crisis y transformaciones del mundo del café: dinámicas locales y estrategias*

nacionales en un periodo de adversidad e incertidumbre (pp. 37-84). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

García Canclinni, N. (2011) *La globalización: productora de culturas híbridas. Actas del III Congreso Latinoamericano de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular*. Extraído el 10 de marzo de 2014 desde: http://catedrab-dcv.wikispaces.com/file/view/Garciacanclini.pdf

Giovannucci, D. (2009) *Visión estratégica para la exportación del café dominicano*. República Dominicana, Unión Europea y Banco Mundial [Documento electrónico]. Extraído el 10 de marzo de 2014 desde: http://www.euacpcommodities.eu/files/1CARD04%20DC%20Coffee%20Final%20Report%20SPANISH.pdf

Giovannucci, D. y Easton, V. (2009) "El caso del Café Kona, Hawai". Centro de Comercio Internacional (Ed.), *Guía de Indicaciones Geográficas: Vinculación de sus productos con su origen* (pp. 188-194). Ginebra: Editor. Extraído el 10 de marzo de 2014 desde: http://www.intracen.org/uploadedFiles/intracenorg/Content/Publications/Geographical_Indications_Spanish.pdf

Giovannucci, D. y Samper, L.F. (2009) "El caso de Café Nariño, Colombia". Centro de Comercio Internacional (Ed.), *Guía de Indicaciones Geográficas: Vinculación de sus productos con su origen* (pp. 210-215). Ginebra: Editor. Extraído el 10 de marzo de 2014 desde: http://www.intracen.org/uploadedFiles/intracenorg/Content/Publications/Geographical_Indications_Spanish.pdf

El Heraldo (2013, noviembre) *Superindustria delega administración de "Café de Nariño", "Café de Cauca" y "Café de Huila"*. Extraído el 10 de marzo de 2014 desde: http://www.elheraldo.co/economia/superindustria-delega-administracion-de-cafe-de-narino-cafe-de-cauca-y-cafe-de-huila-133881

Harvey, D. (2005) "El arte de la renta: la globalización y la mercantilización de la cultura". En D. Harvey y N. Smith (Coord.). *Capital financiero, propiedad inmobiliaria y cultura* (pp. 29-54). Barcelona: Museu d'Art Contemporani de Barcelona – Universidad de Barcelona.

Hernández, M. y Ruíz, E. (2003) "Intervenciones sobre el patrimonio minero en Andalucía: Análisis de los procesos de patrimonialización". *Anuario Etnológico de Andalucía 2002-2003*, 241-254.

Hosbawm, E. y Ranger. T. (Eds.). (2002) *La invención de la tradición* [Trad. Omar Rodríguez]. Barcelona: Editorial Crítica, S.L.

Ingold, T. (2000) *The perception of the environment: essay in livelihood, dwelling and skill* [La percepción del ambiente: ensayo sobre los medios de susbsitencia, vivienda y habilidad]. London: Routledge.

Jolliffe, L.; Kawan, K. & Yen, G. (2010) "Coffee in Vietnam: International Tourism Experiences". En J. Jolliffe (Ed.), *Coffee culture, destiantions and tourism. Tourism and cultural change* (pp. 86-98). Gran Bretaña: Short Run Press Ltd.

Kirshenblatt-Gimblett, B. (2004) “Intangible heritage as metacultural production” *Museum International, 56 (1-2),* 52-65. Extraído el 6 de julio de 2013 desde: http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1350-0775.2004.00458.x/abstract

López Pérez, S. (2004) “De lo global a lo local: Cambios de cultivos y estrategias de sobrevivencia ante la crisis del mercado internacional de café. El caso de la Sierra Otomí-Tepehua en el Estado de Hidalgo”. *Problemas del Desarrollo, 33 (131),* 131-162. Extraído el 13 de Marzo de 2014 desde: http://www.biblioteca.org.ar/libros/91494.pdf

Del Mármol, C. (2012) *Pasados locales, políticas globales. Procesos de patrimonialización en un valle del Pirineo Catalán*. Col-lecció Antropo-lógiques. Valencia: Editorial Germania S.L.

República de Colombia, Ministerio de Cultura y Federación Nacional de Cafeteros. (2010) *Coffee Cultural Landscape. An exceptional fussion of nature, collective human effort and culture* [Paisaje Cultural Cafetero. Una fusión excepcional de naturaleza, esfuerzo colectivo humano y cultura]. Extraído el 6 de julio de 2013 desde: http://whc.unesco.org/uploads/nominations/1121.pdf

República de Colombia, Ministerio de Cultura y Federación Nacional de Cafeteros. (2012) *Paisaje Cultural Cafetero. Una fusión excepcional de naturaleza, esfuerzo colectivo humano y cultura* [Documento electrónico].

República de Guatemala, Ministerio de Cultura y Deportes (2012, enero) *Se presentó la publicación “Lista indicativa de bienes patrimoniales de Guatemala”*. Extraído el 13 de Marzo de 2014 desde: http://direcciondelasartes.blogspot.com/2012/01/se-presento-la-publicacion-lista.html

Melhado, O. (1991) “Hacia una caracterización de los precios del café salvadoreño”. *Realidades, 24,* pp. 763-766. Extraído el 15 de Mayo de 2013 desde: http://www.uca.edu.sv/revistarealidad/archivo/4e64e4ebb3fa8haciaunacaracterizacion.pdf

Montenegro, M. (2010) “La patrimonialización como protección contra la mercantilización: paradojas de las sanciones culturales de lo igual y lo diferente”. *Revista Colombiana de Antropología, 46 (1),* 115-131.

Moreno, I. (1997) “Trabajo, ideologías sobre el trabajo y culturas del trabajo”. *TRABAJO Revista Andaluza de Relaciones Laborales, 3,* 9-28.

El Mundo (2010 enero) *Starbucks retira de sus establecimientos tazas con imágenes prehispánicas*. Extraído el 13 de Marzo de 2014 desde: http://www.elmundo.es/america/2010/01/07/mexico/1262896398.html

Murdoch, J., Marsden, T. & Banks, J. (2000). “Quality, nature and embeddedness: some theoretical considerations in the context of the food sector”. *Economic Geography, 76 (2),* 107-125.

Nadachowsky, E. y Valencia, M.Y. (2009) “Sistema regional de áreas naturales protegidas en el Eje Cafetero de Colombia. Un esfuerzo colectivo para la conservación de nuestro territorio”. *Recursos naturales y ambiente, 58,* 73-77.

Palacios, M. (1983) *El café en Colombia, 1850-1970. Una historia económica, social y política*. México D.F-Bogotá: El Colegio de México-Ancora Editores.

Pérez, J. (2003) “El patito feo del turismo que se convirtió en cisne. Turismo rural del Quindío: Radiografía de un éxito”. *Turismo y sociedad, 2 (5),* 91-99.

Ponte, S. (2004) *Estándares, comercio y equidad: Lecciones de la industria de los cafés especiales*. Publicación digital: Federación Nacional de Cafeteros de Colombia. Extraído el 13 de Marzo de 2014 desde: http://www.comitedecafeteroscaldas.org/static/files/2.estandarescomercioyequidad.pdf

Prats, Ll. (1997) *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Editorial Ariel S.A.

- (2005) “Concepto y gestión del patrimonio local”. *Cuadernos de antropología social, 21,* pp. 17-35.

Reina, M.; Silva, G.; Samper, L. y Fernández, M.P. (2007) *Juan Valdez. La estrategia detrás de la marca*. Bogotá, Ediciones B.

Reygadas, L. (2002) “Producción simbólica y producción material. Metáforas y conceptos en torno a la cultura del trabajo”. *Nueva Antropología, 18 (60),* 101-119.

Rodríguez Pineda, J.M. (2009) “Alianzas para la sostenibilidad y la gestión ambiental de los territorios en el Bosque Modelo Risaralda”. *Recursos naturales y ambiente, 58,* 59-64.

Salinas Callejas, E. (2000) “Regulación y desregulación en el caso del café”. *Análisis Económico, 15 (31),* 185-205.

Santamarina, B. (2006) *Ecología y poder. El discurso medioambiental como mercancía*. Madrid: Los libros de la Caterata.

- (2012) “Lugares rurales versus espacios naturalizados. Conocimientos y reconocimientos en las lógicas patrimoniales de las áreas protegidas”. *Revista de Antropología Iberoamericana, 8 (9),* 111-138.

- (2013) “Los mapas geopolíticos de la Unesco: entre la distinción y la diferencia están las asimetrías. El éxito (exótico) del patrimonio inmaterial”. *Revista de Antropología Social, 22,* 263-286.

Shoroeder, K. y Guevara, A. (2009) “El caso del Café de Antigua, Guatemala”. En, Centro de Comercio Internacional (Ed.), *Guía de Indicaciones Geográficas: Vinculación de sus productos con su origen* (pp. 157-162). Ginebra: Editor. Extraído el 10 de marzo de 2014 desde: http://www.intracen.org/uploadedFiles/intracenorg/Content/Publications/Geographical_Indications_Spanish.pdf

Shoroeder, K. (2009) “El caso del Café *Blue Mountain*, Jamaica”. En, Centro de Comercio Internacional (Ed.), *Guía de Indicaciones Geográficas: Vinculación de sus productos con su origen* (pp. 181-187). Ginebra: Editor. Extraído el 10 de marzo de 2014 desde: http://www.intracen.org/uploadedFiles/intracenorg/Content/Publications/Geographical_Indications_Spanish.pdf

Smith, L. (2011) “El “espejo patrimonial”. ¿Ilusión narcisista o reflexiones múltiples?” *Antípoda, 12,* 39-63.

Tocancipá-Falla, J. (2010) “El juego político de las representaciones. Análisis antropológico de la identidad cafetera nacional en contextos de crisis”. *Antípoda, 10,* 111-136.

Topik, S; Samper, M. y Talbot, J. (2012) Introducción. En S. Topik y M. Samper (Eds). *Crisis y transformaciones del mundo del café: dinámicas locales y estrategias nacionales en un periodo de adversidad e incertidumbre* (pp. 9-34). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Tulet, J-C. (2007) "Caficultores: sismogénesis de una aristocracia campesina". En B. Nates y M. Uribe (Coords.), *Nuevas migraciones y movilidades* (pp. 99-112). Manizales: Centro Editorial de la Universidad de Caldas.

Valcuende, J.M. (2003) "Algunas paradojas entorno a la vinculación entre patrimonio cultural y turismo. Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico", *Cuadernos Técnicos, 7*, pp. 96-110.

Vaccaro, I. y Beltrán, O. (2007) "Consuming space, nature and culture: Patrimonial discussions in the hyper-modern era". *Tourism Geographies, 9 (3),* 254-274.

Vivas, E. (2007) "La distribución moderna: la invasión de los supermercados". *Viento Sur*, 94, pp. 56–64. Extraído el 15 de Mayo de 2013 desde: http://www.vientosur.info/articulosabiertos/VIENTOSUR-numero94-03-EstherVivas-Distribucion.pdf

- (2008) "La cadena agroalimentaria: un monopolio de origen a fin". *Boletín ECOS*, 4, p. 1-6. Extraído el 15 de Mayo de 2013 desde: http://www.fuhem.es/media/ecosocial/file/Boletin%20ECOS/Boletin%204/Cadena%20alimentaria%20E_VIVAS.pdf

Wright, S. (2004) "La politización de la cultura" [Trad. Florencia Enghel]. En, Boivin, M.; Rosato, A. y Arribas, V. (Comp.). *Constructores de otredad* (pp. 128-141). Buenos Aires: EUDEBA.

Documentos legales

Comité de Patrimonio Mundial, Decisión 35 COM 8B.43 de 2011.

República de Colombia, Resolución 2079 de octubre de 2011.

EL CAMBIO CLIMÁTICO Y LA ANTROPOLOGÍA: PERSPECTIVAS CULTURALES SOBRE UN PROBLEMA AMBIENTAL GLOBAL

Dr. Lioba Rossbach de Olmos
rossbachdeolmos@staff.uni-marburg.de
Universidad Philipps Marburg (Alemania)

Resumen

El cambio climático es considerado uno de los mayores retos ambientales de la actualidad, y el número de estudios antropológicos dedicado al calentamiento de la atmósfera terrestre va en aumento. La comunicación empezará con una presentación sistemática de un resumen de los principales temas de las investigaciones recientes, tales como estudios sobre las observaciones del medio ambiente, la división de las estaciones, los sistemas tradicionales de predicción meteorológica, el manejo de riesgos ambientales por parte de la población local, las tensiones entre los conocimientos tradicionales y los científicos y los estudios de los desastres que tratan también los posibles impactos del cambio climático.

La segunda parte de la comunicación hace una breve reflexión antropológica sobre la definición científica del cambio climático que consiste en un promedio global de datos estadísticos y matemáticos de un largo período de tiempo (o simulaciones computarizadas). A diferencia de esta definición, la percepción humana puede sólo acceder a acontecimientos específicos del cambio del clima, tales como alteraciones en los patrones de precipitaciones, la sequía, el calor, el aumento de las anomalías de los fenómenos meteorológicos y eventos extremos, que pueden ser distintos a nivel local y no siempre dejan de relacionarse tan claramente con el calentamiento global, como por ejemplo, el deshielo de los glaciares. En consecuencia, existen muy distintos impactos del cambio climático a nivel local.

Además, desde la perspectiva antropológica, no es de suponer que las comunidades locales integren el conocimiento científico a la perfección en su relación con el medio ambiente. Las experiencias antropológicas de otros contextos enseñan que acontecimientos transnacionales o globales tienden a favorecer el desarrollo de fenómenos de hibridación o sincretismo a nivel local. Apoyándose en el caso de Cuba, donde el cambio climático es un tema político y un riesgo ambiental (preocupación por el posible aumento de huracanes), la comunicación mostrará que las religiones afrocubanas responden al cambio climático, pero este es integrado

en su visión del medio ambiente manteniendo sus propias explicaciones e interpretaciones. A través de algunos ejemplos empíricos de Cuba, la conferencia quiere dejar en claro que el cambio climático adquiere su rostro cultural a través de la interpretación local que le da la población. Además se intenta aclarar que en el mundo local puede existir más de una explicación (científica) simultáneamente.

Palabras claves: cambio climático, antropología del clima, conocimientos tradicionales, religiones afrocubanas, Cuba

1. Introducción

La comunicación es un aporte a la antropología del clima que recientemente esta experimentando un crecimiento notable (Strauss/Orlove 2003; Crate/Nuttall 2009; Crate 2011; Ulloa 2011, Rossbach de Olmos 2012). En principio, los temas relacionados con el clima no son nuevos dentro de la antropología (comp. p.ej. Sillitoe 1993, 1994, Milton 1997), pero reciben una nueva atención a raíz del cambio climático global (Parry et al. 2007, Rossbachd de Olmos 2004). A pesar que la política internacional sigue negociando, como eje central del problema, cuestiones relacionadas con la reducción de emisiones nocivas para el clima, surge últimamente un nuevo interés en un mejor entendimiento de los impactos locales del cambio climático incluyendo las respuestas culturales y de los mecanismos locales de adaptación, ya se considera imposible poder evitar el calentamiento de la atmósfera (p.ej. Symon et al. 2005).

Una competencia de registrar los efectos locales de cambio climático se les atribuye a las comunidades indígenas y tradicionales suponiendo que ellas perciben estos cambios con mucha atención por su estrecha relación con el entorno natural (Ulloa 2011; Ulloa/Prieto-Rozo 2013). A su vez, la antropología cultural es la ciencia humana más capacitada para estudiar esta competencia indígena debido a su larga experiencia en este campo. El problema consiste, a mi forma de ver, en el hecho que la reciente antropología de clima sigue los parámetros del discurso climático global enfocando a gran medida aquellos aspectos de las culturas indígenas y tradicionales que tienen una relación con el cambio climático entendido desde las ciencias naturales dejando desatendida o marginada la propia lógica indígena en la que estos aspectos tiene su contexto original (Crate 2011; Strauss/Orlove 2003).

A continuación, quiero exponer esta problemática, empezando con una breve revisión de las actuales tendencias dentro de lo que se puede llamar “antropología del clima” para después tratar de reflexionar sobre esta problemática desde la perspectiva de un entendimiento distinto al de las ciencias naturales. Esta reflexión quiero realizarla a partir de lo que he podido entender de las religiones afrocubanas popularmente denominadas “Santería” (comp. Brown 2003; Bolívar Aróstegui 1990; Barnet 2000, Cabrera 1980). Se trata de las reglas de *ocha* e *ifá* que recurren periódicamente a la naturaleza y a fenómenos relacionados con el clima, pero no lo hacen en las categorías y los conceptos de las ciencias y políticas globales, si en términos de entidades divinas y espirituales así como energías asociadas con ellas. Las reglas de *ocha* e *ifá* parecen un caso interesante para este tipo de reflexión porque, por un lado, pueden ser consideradas como sistemas de creencias "tradicionales" dado su origen en la cultura “tradicional” yoruba de África. Por el otro lado, estas religiones se desarrollaron y existen en Cuba en un medio urbano y moderno y, más reciente, en la difusión transnacional (Rauhut 2012; Perez Amores 2012; Argyriadis/Capone 2011; Rossbach de Olmos 2007, 2008; Dianteill 2002; Capone 2000/2001) ajustándose de forma flexible a nuevas condiciones, influencias y temas.

2. Tendencias actuales en la “antropología del clima”

Un enfoque importante de la actual antropología del clima es la observación local de los impactos climáticos. El Ártico constituye un centro de atención, ya que el calentamiento terrestre esta afectando el permafrost, los glaciales y el hielo marítimo (Huntington 2011; Nuttall 2005; Huntington/Fox 2005; Symon el al. 2005; Cruikshank 2001, 2005; Henshaw 2003; Ingold/Kurttila 2000). Los antropólogos empezaron no solamente a investigar la percepción indígena sobre los cambios de la intensidad solar, del tiempo atmosférico o de la consistencia del hielo marítimo, sino recurrían también a las observaciones de los indígenas como cazadores, pescadores y pastores de la región ya que los cambios de comportamiento de animales como caribúes, ballenas o focas puede indicar cambios del tiempo atmosférico y de las estaciones anuales. Mientas tanto, también en Australia, África, Papúa Nueva Guinea o Latina América se están investigan las observaciones indígenas relacionadas con cambio del clima (Ulloa 2012; King et al. 2012, 2011, Kalanda-Joshua et al. 2011; Leal Filho 2011; Bureau of Meteorology s.f.; Lefale 2010; Green et al. 2010; Green/Raygorodetsky 2010; Laidler 2006, 2007; Krupnik/Jolly 2002; Huber/Pedersen 1997).

Basándose en sus experiencias en las Islas Marshall el antropólogo Peter Rudiak-Gould (2011) considera importante que las experiencias de una clima cambiante siempre se encuentren con pre-comprensiones y pre-entendimientos entre la población local que tendrían mucha influencia en la evaluación e interpretación de estas experiencias. Nociones normativas pueden jugar un papel, así como conceptos políticos, por ejemplo al identificar los países industrializados como causantes de problema, o ideas morales cuando la población local se inculpa a si mismo por su trato indiscriminado de la naturaleza y, para no olvidar, evaluaciones basadas en la religión y cultura.

Es evidente que se le concede una importancia a la observación porque corresponde a un criterio científico o sea el de la evidencia empírica. No existe el mismo interés en la comprensión propia indígena de los fenómenos correspondientes sino se aplica un criterio válido de acuerdo con los criterios científicos. No obstante, los inventarios locales empíricos de los impactos del cambio climático no siempre son congruentes con la percepción indígena. La observación, por ejemplo, valora los aspectos visuales, pero las percepciones tradicionales a veces recurren a otros sentidos. Los Inuit y Sami afirman, por ejemplo, de percibir aspectos meteorológicos de otra manera y "escuchan" al viento (Ingold/Kurttila 2000). En el norte y centro de Europa se suele "oler" la llegada de la primavera. Además, se pueden encontrar en la fase formativa de la meteorología ideas respecto a la inclusión sistemática de las observaciones del comportamiento de los animales en el estudio del tiempo (Stifter 2009). Existen, entonces, "variables de percepción" que la meteorología no ha desarrollado como unidades de medida a pesar que podrían documentar cambios de pautas del clima.

Otro enfoque actual con dificultades parecidas son los pronósticos tradicionales de tiempo (Orlove et al. 2002). Tales pronósticos existen en una gran variedad en todo el mundo tradicional, pero la antropología del clima se interesa sobre todo en la interpretación de indicadores atmosféricos (la dirección del viento, las formaciones de nubes, etc.), indicadores biológicos (comportamiento de animales o el brotar de las plantas) o indicadores astronómicos (constelación de estrellas, las fases lunares) o una combinación de estos. Pero muchas veces los pronósticos forman parte de contextos más amplios, sean religiosos o sean económicos los que no se incluyen en la reflexión. Además es a veces difícil distinguir entre los indicadores que permiten pronósticos del tiempo y los que marcan el comienzo de una nueva estación anual. El estudio etnográfico de las estaciones tiene sus propios problemas. La existencia de estaciones anuales esta considerada como un hecho universal, pero las

divisiones anuales no siempre siguen los conocidos 12 meses del calendario astronómico. Además hay culturas que distinguen otras estaciones que los cuatro anuales en las zonas templadas o las dos tropicales. Algunos Aborígenes de Australia, por ejemplo, conocen hasta 6 estaciones. A su vez, los Wola de Papúa Nueva Guinea distinguen estaciones anuales, mientras que la geografía constata precisamente la ausencia de tales estaciones (Sillitoe 1994). La antropología del clima también ha evaluado algunos sistemas tradicionales de predicción meteorológica de acuerdo con las normas científicas. En Gujarat (India) se pronostica el comienzo del monzón, pero la meteorología tradicional esta estrechamente vinculada con la mitología (Kanani 2006; Kanani/Pastakia 1996. Se identifican indicadores biológicos y atmosféricos que son interpretados por los brahmanes o sea sacerdotes que se apoyan en textos sagrados antiguos. Es evidente que los agrónomos, al evaluar la predicción y constatando una notable precisión del sistema pronóstico, se concentraron en los resultados pero no en el método el que, por sus aspectos de adivinación, no representa la objetividad requerida de las ciencias naturales.

Algo parecido ocurrió con un sistema en los Andes centrales de Sudamérica. Los indígenas observan las Pléyades en la noche del solsticio en junio y definen de acuerdo con la apariencia de las estrellas no solamente el mejor momento para la siembra de las papas para tener después una buena cosecha sino también la inminente llegada del fenómeno de El Niño que trae cambios meteorológicos en gran parte del planeta Tierra (Orlove 2002). La evaluación científica reveló una gran precisión de las predicciones indígenas. No obstante, el estudio ignoró los aspectos religiosos de las mismas. O sea para los indígenas los Pléyades no son solamente indicadores meteorológicos sino también, desde tiempos de los Inca, objeto de veneración religiosa. Hay que mencionar un detalle interesante. El antropólogo que participó en el estudio había realizado investigaciones en la región en años anteriores sobre dos sistemas parecidos. Eran tiempos anteriores al cambio climático y el antropólogo no analizó estos sistemas como predicción meteorológica sino como una forma de adivinación (Orlove 1979). Aquí surgen algunas preguntas: Cambia el cambio climático además del clima también los enfoques o hasta resultados de estudios anteriores? ¿Tienen predicciones meteorológicos algo en común con la adivinación?

La situación en sociedades rurales, especialmente en África, es otro enfoque actual de la antropología del clima, dado que el cambio climático puede aumentar la frecuencia de las sequías y de los procesos de descertificación. Algunos estudios investigan la introducción de

servicios modernos de pronósticos meteorológicos buscando una mayor aceptación entre los agricultores (Roncoli et al. 2003), los que por lo general parecen confiar más en sus propias predicciones de tiempo por considerarlos más exactas a nivel local. Esto no es de sorprender, porque los conocimientos meteorológicos tradicionales tanto entre la población indígena rural en los Andes Bolivianos (Gilles/Valdivia 2009) como entre los campesinos de los Alpes son muy detalladas pero estrechamente relacionadas con puntos claves de la topografía local. Unas impresiones breves son suficientes para señalar al campesino experimentado el tiempo próximo a venir. Si bien puede ser cierto lo que se lee frecuentemente, o sea que los sistemas tradicionales de predicción meteorológica están perdiendo su eficacia por el mismo clima cambiado, no obstante en mi forma de ver es prematuro negarles en general la capacidad de adaptación. La realidad muestra otros casos. En Uganda, por ejemplo, en las predicciones tradicionales se está usando como indicador biológico el brote del arbusto de café que recién en los años 1940 fue introducido en la región (Orlove et al. 2009). Y pensemos en los esclavos traídos de África que se tuvieron que adaptar bruscamente a un entorno natural distinto y hoy sabemos que lo han logrado. Las religiones afrocubanas responden a fenómenos meteorológicos fuertes como los huracanes que eran desconocidos en sus tierras originales. Todavía es un tema por investigar si los sistemas tradicionales de conocimientos meteorológicos se vuelen ineficaces bajo el impacto del cambio climático.

Referente a las sequías debemos recordar también que hasta en la actualidad muchas sociedades tradicionales en todo el mundo tienen hacedores de lluvia cuyos conocimientos y facultades tienen fundamentos religiosos y místicos y por ende distintos a las pautas naturalistas de la ciencia (comp. Wilbert 1996; Sanders 2008). Los hacedores de lluvia nunca se limitaron a observar empíricamente la naturaleza, sino reclaman tener poder de influir en los acontecimientos meteorológicos. Por la facultad de controlar la lluvia y, en consecuencia, la agricultura son especialistas nativos que tienen poder religioso o, en algunos casos, hasta político. Como antropóloga dudo que las comunidades dejen fácilmente sus convicciones tradicionales para convertirse en partidarios de un visión exclusivamente naturalista del mundo. Es más probable que estas convicciones tradicionales persisten y, en el mejor de los casos, integran algunas explicaciones naturalistas produciéndose tal vez mezclas en ciertos puntos de entendimiento común. Llegará el tiempo cuando nos encontremos con ejemplos de un sincretismo climático o de explicaciones híbridas. Son los antropólogos que no deben limitarse a detectar la falsedad de estas fenómenos sino entenderlos como expresiones habituales de encuentros entre diferentes concepciones de entender el entorno.

Es interesante constatar que una corriente de investigación relacionada con la antropología del clima se muestra más abierta a tomar en consideración factores culturales distintos a los del pensamiento naturalista. Se trata de la antropología de los catástrofes (Oliver-Smith 1996; Hoffman/Oliver-Smith 2002; Schlehe 2009; Luig 2012); que comparte con la del clima el tema del estudio de desastres naturales, ya que el cambio climático global tiende a aumentar el riesgo de tales acontecimientos, como inundaciones, tormentas, sequías o avalanchas entre otros. Pero debido a la dificultad de atribuir un acontecimiento desastroso singular inequívocamente al cambio climático, la antropología de las catástrofes no investiga las causas del mismo sino estudia las actitudes, reacciones y convicciones de los afectados y víctimas las que si bien aceptan explicaciones científicas no dejarían recurrir a sus creencias y explicaciones tradicionales para enfrentar su difícil situación. Especialmente los estudios de los catástrofes enseñan que coexisten en las comunidades afectadas puntos de vistas diferentes, heterogéneos sin que esto excluya la aceptación de las explicaciones científicas. Es de suponer que una coexistencia parecida será también una realidad social y cultural del cambio climático.

3. El “clima”: Acercamiento a una categoría científica

Es importante tener presente que el “clima” es una categoría compleja con una historia de diversos significados. A pesar de su inclinación actual hacia la cuantificación, medición y modelización, el concepto tiene una carga histórica intelectual particular. La palabra tiene su origen en la antigüedad griega e indicaba la “inclinación de la tierra desde el ecuador hacia los polos”. Más tarde se convirtió en el “área del cielo o la zona”, así como en las “condiciones climáticas que prevalecen en tal área”. El término ha sobrevivido siglos y, lo que es notable, se insertó en las respectivas cosmovisiones tanto geo- como heliocéntricas. El concepto era conocido por el mundo antiguo, se debatió sobre ello en el Renacimiento y la modernidad, y ha ido incorporándose en varios idiomas en los que tal vez ha reemplazado términos nativos. A menudo se lo ha conectado con ideas deterministas ambientales, y se recurrió al clima como explicación de la mentalidad humana, de sus formas políticas de gobierno e incluso del grado de desarrollo de las diferentes sociedades humanas. La suposición de que el clima determina el desarrollo de las sociedades humanas, se encuentra con diferentes acentos en la antigüedad por Aristóteles, en la Ilustración, entre otros, por Montesquieu (2006) y al comienzo del siglo XX por Huntington (1915).

En comparación con su trasfondo histórico, la climatología como disciplina es una joven ciencia sistemática, cuantitativa y al mismo tiempo sigue relacionada con la geografía, la meteorología y la física (Kappas 2006).. La geografía parte de numerosos "intentos de diversas disciplinas de definir exhaustivamente el concepto de clima", pero todas tienen algunas "debilidades" (Lexikon der Geographie, 2002) La Organización Meteorológica Mundial (OMM), en 1979 presentó la siguiente definición:

> *"'Clima' es la síntesis de las condiciones meteorológicas durante un intervalo de tiempo que es lo suficientemente largo para permitir la determinación de las características del conjunto de estadísticas (valores medios, desviaciones, las probabilidades de eventos extremos, etc y es en gran medida independiente con respecto a cualesquiera estado instantáneo" (World Meteorological Organization 1979).*

A continuación, destacaremos brevemente dos aspectos de esta definición. Por un lado, se explica que el clima es la combinación de una serie de llamados elementos climáticos, como las precipitaciones, la presión del aire, velocidad del viento, temperatura, humedad, etc, que constituyen una "síntesis" según la OMM. El clima no es sólo la lluvia, sequía, calor, humedad, o la composición química del aire, etc. sino la combinación de estas condiciones en vínculo con otros factores climáticos como las condiciones topográficas, por ejemplo. Por otro lado, hay que imaginarse el clima como una magnitud matemática, porque surge del promedio estadístico de las condiciones meteorológicas durante un período prolongado. Recordemos que sólo en el siglo XVI la estadística comenzó a tomar forma como una rama de las matemáticas. La estadística es mucho más joven que el concepto de clima, y la pregunta es si la naturaleza de las cosas o el ser humano fue causante de reunir a ambas en una sola concepción.

Una definición temprana del IPCC o "Grupo Intergubernamental de Expertos Sobre el Cambio Climático" caracteriza el clima

> *"… como el 'promedio del estado del tiempo' o, más rigurosamente, como una descripción estadística del tiempo en términos de valores medios y de variabilidad de las cantidades de interés durante periodos de varios decenios (normalmente, tres decenios, según la definición de la OMM). Dichas cantidades son casi siempre variables de superficie (por ejemplo, temperatura, precipitación o viento), aunque en un sentido más amplio el 'clima' es una descripción del estado del sistema climático" (IPCC 1995: 4).*

Según esta definición, el clima en su sentido exacto es un estado promedio, o estrictamente

dicho, una “descripción estadística” de los estados de una serie de elementos en un período largo. El periodo establecido en la actualidad de 30 años no deja ver razones naturales, sino muy probablemente humanas. La temporalidad de 30 años por lo general constituye una generación o sea el conjunto de todos los vivientes coetáneos. En algunos países tres décadas también son considerados el plazo de tiempo de la prescripción y tienen implicaciones legales. Que en este contexto el marco cultural prevalece sobre el natural, puede notarse con más claridad comparándolo con otras culturas que han fijado períodos de tiempo diferentes, como por ejemplo los antiguos mexicanos, que quizás hubieran definido un plazo de 52 años correspondiente a un ciclo de su sistema calendario. Además, el clima es por definición una síntesis matemática de alta abstracción. Ella esta distante del universo de las experiencias humanas. A pesar de que el término expresa conceptualmente una condición material, el mismo se aleja de la percepción directa del ser humano y sólo encuentra una compresión pasando por alto el lugar y el tiempo concreto. De esta forma, trasciende la experiencia humana inmediata. Desde una perspectiva comparativa cultural, en su condición de categoría científica, el clima es una magnitud difícil de imaginar y experimentar. En este sentido, no se distingue fundamentalmente de otras entidades muchas veces llamadas transcendentales o “sobre-naturales”. Esto es válido para el clima terrestre de manera especial.

4. Ejemplos de Cuba

Estoy convencida que Cuba tiene mucho que enseñarnos sobre la pluralidad de concepciones distintas climáticas porque tiene una fuerte experiencia de coexistencia de explicaciones científicas naturalistas y convicciones populares provenientes de las religiones afrocubanas. El país esta familiarizado con el discurso científico del cambio climático ya que es un tema recurrente en las reflexiones del comandante Fidel Castro (Castro Ruiz 2007-2012) aún cuando se trata mayoritariamente de cuestiones de la política exterior. Los impactos esperados para Cuba coinciden con los riesgos pronosticados para todo el Caribe (CITMA 2011) o sea aumento de temperatura, del nivel del mar, de las sequías, cambio de los patrones de precipitaciones y un aumento de eventos climáticos extremos. Los huracanes son un peligro constante para el país, pero la defensa civil existente esta considerada una obra maestra de la Revolución Cubana (Casimir 2009; Puig González et al. 2010; comp. también Johnson 2011; Pérez et al. 2010; Ramos Guadalupe 2010; Pérez 2001). El riesgo de un aumento de huracanes tal vez ha contribuido a que recientemente se reeditó partes de un estudio clásico sobre el tema del reconocido antropólogo cubano Fernando Ortíz (2010). Por lo demás, hay solo

estudios aislados sobre lo que se podría llamar “los conocimientos tradicionales relacionados con el clima” (Martínez Betancourt 2010) que por lo general no tienen ninguna relación con las religiones afrocubanas.

Dado que las religiones de *ifá* y *ocha* siempre han integrado influencias externas y desarrollos nuevos, surge la pregunta si algo parecido esta ocurriendo referente al cambio climático. De todos modos, hay diferencias notables entre el entendimiento científico al medio ambiente y el de las religiones mencionadas. Aquí quiero solamente mencionar una diferencia la que considero una de los más centrales. Las religiones afrocubanas no separan del mismo modo como el pensamiento científico lo natural, de lo sobrenatural y de lo humano. Es decir que en el pensamiento yoruba-cubano los límites entre los esferas de la cultura, de la naturaleza y de la religión son más permeables y menos estrictos que en el pensamiento occidental. Si bien es cierto que en mi país se recurre ocasionalmente a la naturaleza para referirse al carácter o la actitud de una persona (p.ej. este es un burro) o a la religión (ella parece un angelito), esto es un tipo de metáforas que no tiene una profundidad filosófica. A diferencia de esto, las reglas de *ifá* y *ocha* creen en deidades, muchas de las cuales representan energías específicas de la naturaleza y al mismo tiempo reflejan acontecimientos sociales y hasta comportamientos de aquellas personas que son consideradas hijos de estas divinidades. Todos sabemos que Changó, para mencionar un solo ejemplo, representa la tormenta, pero su energía esta también presente en enfrentamientos personales y hasta en la guerra y se refleja en actitudes explosivas de sus hijos. Todo esto es un hecho conocido pero falta reflexionar sobre sus implicaciones filosóficas, ya que implica la existencia de energías específicas que de alguna manera se transforman traspasando los limites entre esferas que la ciencia tiene separadas. Esto debe tener sus consecuencias para la compresión del cambio climático desde un punto de vista religioso. Si bien, los sacerdotes de *ocha* e *ifá* conscientes del problema pueden compartir con las ciencias naturales las propuestas de soluciones al problema o sea la protección de los recursos energéticos y naturales y del medio ambiente en general, ellos siempre tendrían presentes las deidades que se manifiestan en las energías correspondientes.

Me surge entonces la pregunta: ¿Como se enteran los representantes de las religiones afrocubanos del cambio climático? Saben del problema por los medios de comunicación, ya que hay pocas temas ambientales tan difundidos a nivel internacional como el calentamiento terrestre. ¿Han sentido los impactos del cambio climático a través de la percepción del medio ambiente de una manera parecida como las comunidades indígenas y tradicionales? ¿O existe

otra fuente de conocimientos sobre el problema?

Yo parto del hipótesis que los tres factores tienen su importancia, pero no dudaría un instante que los sacerdotes y creyentes de las religiones afrocubanos consideran *ifá* como la fuente adicional de conocimientos correspondientes. Recordemos que *ifá* es, como todos saben, un tipo de adivinación introducido a Cuba por miembros de la cultura Yoruba del África Occidental en tiempos de la esclavitud del siglo XIX y ya adquirió experiencias en efectuar cambios y ajustes a la situación cubana manteniendo su estructura básica intacta. *Ifá* recurre a la interpretación de un total de 256 signos determinados de diferentes maneras dentro de sesiones rituales de adivinación (Bascom 1996). Y en cada uno de los odu están presentes uno o más orichas con sus energías y características específicas. Si bien es cierto que los odu son principalmente revelados para personas en búsqueda de asesoría y consejos frente a problemas cotidianas o también durante diferentes tipos de iniciación, *ifá* pretende de extenderse a contextos más amplios. A mi entender, cada odu tiene una posición única y un carácter específico dentro de la totalidad de los odun, pero tiene más de un significado posible, y es dentro del mismo proceso de adivinación que se determina el sentido correcto. Es por supuesto, *ifá* o la deidad correspondiente Orula que determina el odun, pero es el *aché* del *babalawo* como sacerdote de encontrar el significado correspondiente. Sabemos que *ifá* aspira hablar del pasado, presente y futuro, lo que implica que todos los sucesos de la vida deben teóricamente estar incluidos en los 256 odun de *ifá*. No obstante, creo que para la interpretación actual los posibles significados de los odun estas se actualizan constantemente para poder aplicarlos a situaciones que pertenecen a la actualidad y al futuro. Si bien existen odun que hablan por si de la naturaleza y aspectos del clima, representando al mismo tiempo los correspondientes orichas con sus energías (son alrededor de 100 signos como me dijo un babalawo conocedor de la materia), el significado actual de estos odun y su interpretación debe ampliar, modificar y nutrirse para captar los sucesos de la actualidad y del futuro. El cambio climático es un acontecimiento actual. *ifá* - esto me pregunto - ya integró el cambio climático como opción interpretativo de adivinación?

En un pequeño ejercicio he podido comprobar que el cambio climático ya se ha integrado a *ifá*. He hecho una revisión breve de los 10 últimos letras del año que es una adivinación anual que se efectúa en La Habana cada 31 de diciembre para el año entrante. Se determina un odun o signo regente y una pareja de orichas que controlan el año. Me he concentrado en las letras del año de la "Comisión organizadora del la letra del ano" ya que esta es la sucesora directa de

esta tradición establecida por las primeras generaciones de babalawos en el país (comp. https://www.folkcuba.com). A continuación presento el resultado de este ejercicio (comp. Argüelles 2003; Lahaye Guerra 2003; Betancourt Estrada s.f., 2003, 2007a, 2007b)

En 2003 el signo regente fue Ogunda Ogbe con los orichas Elegua y Ochún. Las predicciones decían: "se mantendrán las irregularidades en el clima con cambios fuera de época". En el año 2004 el signo fue Baba Eyiogbe con los orichas Obatalá y Ochún y se advertía "trastornos climatológicos que han de afectar la regularidad de las lluvias" así como "peligro de catástrofes marítimas aéreas" y "elevación del nivel del mar" (ras de mar, penetraciones, inundaciones). En 2005 la letra no incluía referencia al tiempo y al clima. Luego, en 2006, fue determinado como signo regente Oggunda Irete con los orichas Obatalá y Ochún, y la interpretación habló del "peligro de sequías" y de "trastornos climatológicos y sus fatales consecuencias". En 2007, cuando se determina Ofun Otura y los orichas Ochosí y Oyá la advertencia hablaba una vez más de sequías. En 2008 cuando salió Irete Iwori con los orichas Ogún y Yemayá se pronosticaron "serias irregularidades del clima". En 2009 bajo el signo Ofun Nalbe y Ogún y Oyá se recomienda tener "precauciones contra destares naturales de gran intensidad". En 2010, saliendo Baba Eyiogbe con Obatalá y Oyá, la letra del año indica además de "graves trastornos del ecosistema", "elevación del nivel del mar, catástrofes marinas, episodios de intensas sequía o de abundantes lluvias". En 2011 al regir Baba Eyiogbe nuevamente, esta vez con Ogún y Ochún, se advirtió de nuevo un "aumento del nivel de los mares". Para el año 2012 que se encontró bajo la influencia de Irete Meyi con Ogún y Oyá, *ifá* indicó un "peligroso aumento de la temperatura".

Se puede constatar que en las letras del año desde 2003 hasta 2012 hay, con una sola excepción, referencias a fenómenos meteorológicos y climatológicos. Cuatro letras tienen referencias explícitas al cambio climático, dos hablan de lluvias irregulares, tres de amenazas de sequías, cuatro de inundaciones o un aumento del nivel del mar y uno de alza de temperatura. Las letras del año reflejan fenómenos que corresponden a los probables impactos del cambio climático de Caribe. No me fue posible verificar en los registros meteorológicos del país la exactitud de los pronósticos. Además no entiendo las advertencias de la letra del año como profecías exactas sino como "riesgos" para que la comunidad religiosa tome las precauciones necesarias. Pedir una exactitud más grande significaría exigirle más a *ifá* que a la misma climatología que también define riesgos y no determina los impactos concretos del cambio climáticos a nivel regional. Lo que quería señalar es que las religiones afrocubanas

tienen sus propios recursos para acercarse al cambio climático que es uno de los grandes desafíos globales de nuestra época. *ifá* ya ha empezado a integrar el cambio climático a las posibles interpretaciones del corpus de los odu.

Es poco probable que la climatología reconozca *ifá* como un conocimiento relevante del cambio climático debido que *ifá* no recurre a las evidencias empíricas o estadísticas. No obstante, una antropología del clima no debe negarse el reconocimiento debido a *ifá*. Un acercamiento al cambio climático desde una perspectiva religiosa tal vez no cumple con los criterios de la verdad de la ciencias naturales pero representa una verdad cultural que acompañará el cambio climático a nivel local: Y es que la diversidad cultural de la humanidad incluye una amplia gama de entendimientos y respuestas al cambio climático global. O sea la cara cultural del cambio climático es la diversidad. Falta comentar que los babalawos involucrados en la letra del año no se limitan a sacar un odun y determinar los orichas correspondientes sino efectúan ceremonias anteriores y posteriores a la adivinación las que tienen, así entiendo, una función de limpieza. Esta limpieza puede entenderse como una forma de comunicación con las fuerzas y energías dominantes en el año para minimizar los posibles riesgos de acontecimientos desfavorables que pueden darse. Esto es una manera de influir en acontecimientos que por general son considerados fuera del control del ser humano. Algo parecido menciona una colega argentina que trabaja en Alemania en un artículo publicado en 2006 (Cipoletti 2006). Durante una estadía en Cuba le hablaron de rituales para desviar huracanes. Un babalawo conocido a nivel internacional guarda un polvo cuya composición ya no se conoce pero que ya comprobó su eficacia de proteger la casa de la fuerza destructiva de ciclones. Un palero de Canasi me dijo con cierta malicia que su prenda había quedó completamente seca debajo de un árbol a pesar de la tormenta tropical que vino con mucha lluvia.

Quiero terminar mi comunicación con una narración pertinente que se ha conservado en un libro en Alemán. El ya fallecido escritor y viajero Rolf Italiaander (1983) asistió en agosto de 1967 en Guanabacoa a una ceremonia religiosa para desviar un huracán que estuvo acercándose. No me fue posible identificar el huracán, pero tal vez el conocido artista cubano Manuel Mandive recordaría los acontecimientos, ya que el acompañó junto con José Luis Llerena, director del Museo de Guanabacoa en aquel entonces, a Italiaander. Este siguió de cerca la ceremonia supuestamente dedicada a Elegua. Dudo que fuera una ceremonia de la Santería como lo anota Italiaander en una narración en gran parte peyorativa. Tal vez hay

entre los presentes quienes me pueden ayudar a aclarar este punto. Para mi forma de ver tenía fuertes influencias de Palo. La narración empieza con la descripción de una gran sala llena de religiosos del lugar. Se estaba dando un tambor y un sacerdote vestido de negro y fumando un gran tabaco anima a los presentes de cantar más fuerte. De pronto el sacerdote entra en trance, cae al suelo y empieza a moverse como una serpiente. Ya saliendo del trance, el sacerdote exclama que las deidades están dispuestas a ayudar, pero piden sacrificios. Unos asistentes entran con los animales: Un chivo, un pollo, una lechuza, un pavo y una serpiente entran a la sala. Algunos devotos llevan la serpiente, la lechuza y el pavo por toda la sala. Una mujer a la que se pone la serpiente sobre los hombros entre inmediatamente en trance y baila con ella. Los devotos ponen la frente en la cabeza del chivo antes de sacrificarlo. De aparte del chivo todos los animales son sacrificados. Más que Italiaander es su acompañante europea que reacciona con rechazo a los acontecimientos. Pero ambos dudan que la ceremonia pueda tener el efecto deseado. No obstante, toman nota después que el huracán no tropezó con la isla de Cuba sino se dirigió al Golfo de México.

Veo que las aspiraciones religiosos afrocubanas son menos ambiciosas que las de la política climática internacional. Los religiosos afrocubanos pretendían solamente desviar un huracán hasta lugares donde no puede causar daños que el proceso internacional del cambio climático piensan salvar o perjudicar el clima de todo el mundo con la reducción o el aumento de emisiones de gases invernaderos.

BIBLIOGRAFÍA

Argüelles, Aníbal (2003) “La Letra del año”. *Revista de la Universidad de la Habana,* 258: 208–213.

Argyriadis, Kali, y Capone, Stefania (ed.) (2011) *La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition*. Paris: Hermann.

Barnet, Miguel (2000) *Afrokubanische Kulte. Die Regla de Ocha, die Regla de Palo Monte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bascom, William Russell (1969) *Ifá divination. Communication between gods and men in West Africa*. Bloomington: Indiana University Press.

Betancourt Estrada, Victor (o.D.*) Un estudio del cambio climático global visto desde la óptica de ifá. El Lamento de la naturaleza. Salvar a la humanidad, tarea suprema de los sacerdotes de ifá*. La Habana. Documento no publicado.

Betancourt Estrada, Victor (2003) “Las incomprendidas letras de un año. Dossier la Letra del año.” *Revista de la Universidad de la Habana* 258: 221–227.

Betancourt Estrada, Victor (2007a) “Querella innecesaria entre Letras del Año. Mensaje para la reflexión”. *Revista Digital Consenso. Espacio de reflexión y debate del pensamiento cubano* (1). Online http://www.desdecuba.com/12/articulos/3_01.shtml.

Bolívar Aróstegui, Natalia (1990) *Los Orishas en Cuba*. La Habana: Ediciones Unión.

Brown, David H. (2003) *Santería enthroned. Art, ritual, and innovation in an Afro-Cuban religion*. Chicago: University of Chicago Press.

Bureau of Meteorology: *Indigenous Weather Knowledge*. Online http://www.bom.gov.au/iwk/.

Cabrera, Lydia (1980) *Yemayá y Ochún*. New York: Ediciones C.R.

Capone, Stefanie (2001/2002) „La diffusion des religions afro-américaines en Europe“, *Psychopathologie africaine* 31/1: 3–16.

Casimir, Michael J. (Ed.) (2009) *Culture and the changing environment. Uncertainty, cognition and risk management in cross-cultural perspective*. New York [u.a.]: Berghahn.

Castro Ruiz, Fidel (2007-2012) “Reflexiones de Fidel”. *Cubadebate. Contra el Terrorismo Mediático*. Círculo de Periodistas Cubanos contra el Terrorismo. Cubadebate. La Habana. Online http://www.cubadebate.cu/categoria/reflexiones-fidel/.

Cipoletti, Susana Maria (2006) „Pioniere, Großbourgeois und Ethnologen: Zur Erforschung afrokubanischer Religionen“. *Staatliches Museum für Völkerkunde, Münchner Beiträge zur Völkerkunde*, 10: 81–92.

Crate, Susan Alexandra (2011) “Climate and Culture: Anthropology in the Era of Contemporary Climate Change“. *Annual Review of Anthropology*, 40/1: 175–194.

Crate, Susan Alexandra; Nuttall, Mark (ed.) (2009) *Anthropology and climate change. From encounters to actions*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.

Cruikshank, Julie (2001) “Glaciers and Climate Change: Perspectives from Oral Tradition”. *Arctic* 54/4: 377–393.

Cruikshank, Julie (2005) *Do glaciers listen? Local knowledge, colonial encounters, and social imagination*. Vancouver, Seattle: UBC Press; University of Washington Press.

Dianteill, Erwan (2002) „Deterritorialization and reterritorialization of the Orisha religion in Africa and the New World (Nigeria, Cuba and the United States)“, *International Journal of Urban and Regional Research* 26/1: 121–137.

Gilles, Jere L.; Valdivia, Corinne (2009) *Local Forecast Communication in the Altiplano* (1). Online http://pdf.usaid.gov/pdf_docs/PNADU404.pdf.

Green, Donna; Billy Jack; Tapim, Alo (2010) “Indigenous Australians’ knowledge of weather and climate”. *Climatic Change*, 100/2: 337-354.

Green, Donna; Raygorodetsky, G. (2010) “Indigenous knowledge of a changing climate”. *Climatic Change* 100/2: 239–242.

Henshaw, Anne (2003) “The Socio-cultural Dimensions of a Melting Environment”. En Strauss, Sarah; Orlove, Ben (ed.) *Weather, Climate, Culture*. Oxfort: Berg.

Hoffman, Susanna; Oliver-Smith, Anthony (2002) *Catastrophe & culture. The anthropology of disaster*. Santa Fe, NM, Oxford: School of American Research Press.

Huber, Toni; Pedersen, Poul (1997) "Meteorological Knowledge and Environmental Ideas in Traditional and Modern Societies: The Case of Tibet". *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 3/3 (Sep., 1997): 577-597.

Huntington, Ellsworth (1915) *Climate and civilization*. New York: Harper & Bros.

Huntington, Henry P. (2011) "Arctic science: The local perspective". *Nature* 478 (7368): 182–183.

Huntington, Henry; Shari Fox, P. (2005) "The Changing Arctic: Indigenous Perspectives". En Symon, C.; Arris, L.; Heal, O.W. *Arctic Climate Impact Assessment*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ingold, Tim; Kurttila, Terhy (2000) "Perceiving the Environment in Finnish Lapland. *Body & Society* 6 (3-4), S. 183–196.

IPCC - Intergovernmental Panel on Climate Change (1995) *Climate Change: a glossary by the Intergovernmental Panel on Climate Change*. Online http://www.ipcc.ch/pdf/glossary/ipcc-glossary.pdf.

Italiaander, Rolf (1983) *Schwarze Magie, Magie der Schwarzen. Mehr als schwarze Magie: Begegnungen mit religiösen Phänomenen in Cuba, Brasilien und Westafrika*. Freiburg im Breisgau.

Johnson, Sherry (2011) *Climate and Catastrophe in Cuba and the Atlantic World in the Age of Revolution*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Kalanda-Joshua, Miriam; Ngongondo, Cosmo; Chipeta, Lucy; Mpembeka, F. (2011) "Integrating indigenous knowledge with conventional science. Enhancing localised climate and weather forecasts in Nessa, Mulanje, Malawi". *Physics and Chemistry of the Earth, Parts A/B/C*, 36/14–15: 996–1003.

Kanani, P.R (2006) "Testing of Traditional Methods of Weather Forecasting in Gujarat Using the Participatory Approach". En Nirmala Devi, A.V.; Balasubramanian, T. D.; Balasubramanian, A.V; Nirmala Devi, T.D. (ed.) *Traditional Knowledge Systems of India and Sri Lanka*. Papers presented at the COMPAS Asian Regional Workshop on Traditional Knowledge Systems and their Current Relevance and Applications. 3-5 July 2006, Bangalore. Chennai..

Kanani, P.R; Pastakia, Astad (1996) "Everything is Written in the Sky!: Participatory Meteorological Assessment and Prediction Based on Traditional Beliefs and Indicators in Saurashtra". *Eubios Journal of Asian and International Bioethics* 9: 170-176.

Kappas, Martin (2009) *Klimatologie. Klimaforschung im 21. Jahrhundert; Herausforderung für Natur- und Sozialwissenschaften*. Heidelberg: Spektrum, Akademischer Verlag.

King, Darren N.T.; Goff, James; Skipper, Apanui (2007) "Māori Environmental Knowledge and natural hazards in Aotearoa-New Zealand". *Journal of the Royal Society of New Zealand* 37/2: 59–73.

King, Darren N.T.; Skipper, A.; Tawhai, W. B. (2008) "Māori environmental knowledge of

local weather and climate change in Aotearoa – New Zealand". *Climatic Change* 90/4: 385–409.

Krupnik, Igor′ Il′ič; Jolly, Dyanna (ed.) (2002) *The earth is faster now*. Fairbanks, Alaska: Arctic Research Consortium of the United States.

Lahaye Guerra, Rosa Maria de (2003). "Del oráculo y la profecia. La Letra del año". Dossier la Letra del año. *Revista de la Universidad de la Habana* 258: 206–207.

Laidler, Gita Joan (2006) "Inuit and Scientific Perspectives on the Relationship Between Sea Ice and Climate Change: The Ideal Complement?" *Climatic Change* 78/2-4: 407–444.

- (2007) *Ice, through Inuit eyes: Characterizing the importance of sea ice processes, use, and change around three Nunavut communities*. PhD.Thesis. University of Toronto (Canada).

Leal Filho, Walter (2011) *Experiences of Climate Change Adaptation in Africa*. Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag.

Lefale, Penehuro Fatu (2010) "Ua 'afa le Aso Stormy weather today: traditional ecological knowledge of weather and climate. The Samoa experience". *Climatic Change* 100/2: 317–335.

Lexikon der Geographie (2002). [Edición electrónica]. Heidelberg, Spektrum Akadem. Verlag.

Luig, Ute (ed.) (2012) *Negotiating disasters. Politics, representation, meanings*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Martínez Betancourt, Julio Ismael (2010) "Predicciones climáticas y conocimiento popular tradicional del campesino cubano". *Catauro. Revista Cubana de Antropología* 12/22: 121–130.

Milton, Kay (1997) "Ecologies: anthropology, culture and the environment". *International Social Science Journal* 49/154: 477–495.

CITMA - Ministerio de Ciencia, Tecnología y. Medio Ambiente (2011) *El Cambio Climático y la zona costera cubana. Nuestros científicos alertan…* Havanna. Online http://www.medioambiente.cu/cambioclimatico.pdf.

Montesquieu, Charles Louis de Secondat de (2006) *Vom Geist der Gesetze*. Stuttgart: Reclam.

Nuttall, Mark (2005) „Hunting, Herding, Fishing, and Gathering: Indigenous Peoples and Renewable Resource Use in the Arctic". En Symon, C.; Arris, L.; Heal, O.W. Arctic Climate Impact Assessment. Cambridge: Cambridge University Press.

Oliver-Smith, Anthony (1996) "Anthropological Research on Hazards and Disasters". *Annual Review of Anthropology* 25: 302–328.

Orlove, Ben; Roncoli, Carla; Kabugo, Merit; Majugu, Abushen (2009) "Indigenous climate knowledge in southern Uganda: the multiple components of a dynamic regional system". *Climate Change* 100/2: 243–265.

Orlove, Benjamin S. (1979) "Two Rituals and Three Hypotheses: An Examination of Solstice Divination in Southern Highland Peru". *Anthropological Quarterly* 52/2: 86–98.

Orlove, Benjamin; Chiang, John; Cane, Mark (2002) “Ethnoclimatology in the Andes”. *American Scientist* 90/5: 428.

Ortiz, Fernando (2010) “El huracán, los conquistadores y los indios”. *Catauro. Revista Cubana de Antropología* 12/22: 147–177.

Parry, M.L; Canziani, O.F; Palutikof, J.P.; van der Linden and C.E Hanson, J.P; Hanson, C.E (ed.) (2007) *Contribution of Working Group II to the Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change. Intergovernmental Panel on Climate Change. Cambridge*, UK: Cambridge University Press.

Pérez, Louis A. (2001) *Winds of change. Hurricanes and the transformation of nineteenth century Cuba*. Chapel Hill, N.C: University of North Carolina Press.

Pérez Amores, Grecy (2012) *Sin monte sigue habiendo palo. Orishas en Tenerife*. Santa Cruz de Tenerife, Las Palmas de Gran Canaria: Idea (Letras de Cuba).

Pérez Suárez, Ramón; Martínez, Miriam Limia; Vega González, Raimundo (2010) “Los huracanes de Cuba: Una revisión de la información histórica”. *Catauro. Revista Cubana de Antropología* 12/22: 17–18.

Puig González, Miguel Angel; Betancourt Lavastida, José Ernesto; Àlvarez Cedeño, Rolando (2010) *Fortalezas frenta a Huracanes (1959-2008)*. La Habana: Editorial Científico-Técnica.

Ramos Guadalupe, Luis Enrique (2010) A”puntes históricos en tormo a la ciclonogía cubana”. *Catauro. Revista Cubana de Antropología* 12/22: 25–37.

Rauhut, Claudia (2012) *Santería und ihre Globalisierung in Kuba. Tradition und Innovation in einer afrokubanischen Religion*. Würzburg: Ergon.

Roncoli, Carla; Ingram, Keith; Jost, Christine; Kirshen, Paul (2003) “Meteorological Meanings: Farmers’ Interpretations of Seasonal Rainfall Forecasts in Burkina Faso”. En Strauss, Sarah; Orlove, Ben (ed.) *Weather, Climate, Culture*. Oxfort: Berg.

Rossbach Olmos, Lioba de (2004) Klimawandel, internationale Umweltpolitik und indigene Völker“. Anthropos 99/2: 551-564.

- (2007) “De Cuba al Caribe y al mundo: la santería afrocubana como religión entre patrimonio nacional(ista) y transnacionalización”. *Memorias. Revista Semestral de Historia y Arqueologia del Caribe*. 4/7: 129-160.

- (2008) “Santería abroad. The short history of an Afro-Cuban religion in Germany by means of biographies of some of its priests”. *Anthropos* 104/4: 483 - 498.

- (2012) “Religious Perspectives on Climate Change among Indigenous Peoples: Questions and Challenges for Ethnological Research”. En Gerten, Dieter; Bergmann, Sigurd (ed.) *Religion in environmental and climate change. Suffering, values, lifestyles*. London, New York: Continuum.

Rudiak-Gould, Peter (2011) “Climate change and anthropology: The importance of reception studies”. *Anthropology Today* 27/2: 9–12.

Sanders, Todd (2008) *Beyond Bodies: rainmaking and sense making in Tanzania. Rainmaking and sense making in Tanzania*. Toronto ; Buffalo, NY: University of Toronto Press.

Schlehe, Judith (2009) “Cultural Politics of Natural Disasters. Discourses on Volcanic Eruptions in Indonesia”. En Casimir, Michael J. (ed.) *Culture and the changing environment. Uncertainty ,cognition and risk management in cross-cultural perspective*. New York [u.a.]: Berghahn.

Sillitoe, Paul (1993) “A ritual response to climatic perturbations in the highlands of Papua New Guinea”. *Ethnology* 32/2: 169–185.

Sillitoe, Paul (1994) “Whether rain or shine. Weather regimes from a New Guinea perspective”. *Oceania* 64/3: 246–270.

Stifter, Adalbert, (2009) *Der Nachsommer*. Rudolstadt: Greifenverlag.

Strauss, Sarah; Orlove, Ben (ed.) (2003) *Weather, Climate, Culture*. Oxfort: Berg.

Symon, C.; Arris, L.; Heal, O.W. (2005) *Arctic Climate Impact Assessment*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ulloa, Astrid (ed.) (2011) *Perspectivas culturales del clima*. Bogotá, D.C: Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Geografía; ILSA, Instituto Latinoamericano para una Sociedad y un Derecho Alternativos.

Wilbert, Johannes (1996) *Mindful of famine. Religious climatology of the Warao Indians.* Cambridge, Mass: Harvard University Center for the Study of World Religions.

World Meteorological Organization (ed.) (1979) *Proceedings of the World Climate Conference. A conference of experts on climate and mankind*, Geneva, 12-23 February 1979. Geneva: Secretariat of the World Meteorological Organization (WMO).

3000

SABERES ETNOECOLÓGICOS Y GESTIÓN LOCAL DEL IMPACTO DEL HURACÁN SANDY EN CONTRAMAESTRE (SANTIAGO DE CUBA): UNA MIRADA DESDE LAS RELIGIONES AFROCUBANAS

José Alberto Galván Tudela
agalvant@ull.es
Universidad de La Laguna

Aimet Guevara Labaut
ariadni.guevara@yahoo.es
Universidad de Oriente (Cuba)

1. Sobre la construcción cultural del clima

La presente comunicación se enmarca en posiciones de la ecología simbólica (Descola, 2012; Descola & Pálsson, Eds. 1996) y procesual (McCay, 1978; Vayda & McCay, 1975; Orlove, 1980). Presta atención a los saberes etnoecológicos y a la gestión local en la localidad del municipio de Contramaestre (Santiago de Cuba) señalando, desde una perspectiva relacionada con la construcción cultural de la naturaleza (Demeritt, 2002; Descola, 1996; Ellen & Fukui, Eds. 1996; Ingold, 1992; Ochoa, 2009, 2011; Ochoa, Eds. 2011), la necesidad de tener en cuenta los saberes populares sobre la vegetación, el clima y el tiempo atmosféricos, propios de los pobladores locales, y otorgar importancia a sus percepciones y estrategias de manejo de dichos cambios climáticos.

Las concepciones que aquellos evidencian parecen tener intrincadas articulaciones con el territorio, la salud, el cuerpo, el tiempo, la agricultura, y los sueños, entre otros. De ahí que la adaptación a las condiciones objetivas del medio ambiente natural sea resultado de las complejas interacciones entre la cultura y las condiciones sociopolíticas y físico-geográficas de una población determinada. En nuestro caso, nos preguntamos si ante cambios climáticos locales y azares medioambientales (tales como la intensidad y la trayectoria de ese fenómeno estructural y estacional que denominamos los huracanes) existen patrones culturales de respuesta local.

Como ha afirmado reiteradamente T. Heyd (2004, 2007, 2011; Ed. 2005, 2010) muchas poblaciones han cultivado estrechas relaciones con las fuerzas naturales, de modo que han desarrollado un sentido de responsabilidad, construyendo valores y adoptando prácticas

respecto a aquellas. Estas poblaciones frecuentemente se perciben a sí mismas como parte del medio ambiente natural y partícipes de su transformación, de tal manera que no tratan a la naturaleza como un mero recurso u obstáculo. En consecuencia, se rigen por sistemas de creencias y valores que se expresan en prácticas materiales y rituales que suponen que la naturaleza y los seres humanos están integrados en una misma comunidad, ofreciéndonos así modos de relación con el medio ambiente que pueden servir de base para desarrollar enfoques que mitiguen los efectos medioambientales y les sirvan para adaptarse a ellos más adecuadamente. Algunos autores proponen apoyar de manera urgente la investigación sobre el papel de la cultura en estos procesos, empezando por el estudio de la variedad de formas de comprender los fenómenos atmosféricos, la construcción cultural del clima basada en experiencias locales y su relación con el comportamiento específico de las comunidades frente a las variables climáticas.

Sin duda, el concepto de clima es una construcción basada en experiencias locales, o en modelos importados desde experiencias en otras tierras, o en teorías y metodologías específicas de las ciencias naturales. En cierto modo, los conocimientos adquiridos por las poblaciones son parte de sistemas de ciencias locales (frecuentemente referidos como saber ecológico tradicional), relevantes al lugar y a la producción y reproducción de la vida de los miembros de comunidades particulares. En este sentido, la perspectiva local del clima compite, sobre todo añadiendo complejidad, a los enfoques más globales que derivan de los modelos teóricos de las ciencias naturales. Asimismo, las experiencias locales del clima pueden diferir significativamente de lo supuesto por la meteorología, que trabaja con conceptos abstractos, con datos basados en estadísticas y generalmente referidos a espacios más amplios y a una más alta temporalidad, de la que interesa al ciudadano de una localidad particular. Aunque partiendo de la ciencia física se suponga, por ejemplo, que por la altura un cierto lugar tiene clima frío, el conocimiento local puede estar en desacuerdo, ya que conoce los «microclimas» que se crean a causa de ciertos efectos locales. La falta de conocimientos adecuados respecto a la situación local y a la importancia práctica y simbólica de las transformaciones climáticas, desafortunadamente conlleva la elaboración de políticas que no tienen en cuenta adecuadamente las capacidades de actuación particulares de las poblaciones ni sus necesidades locales para el desarrollo de su capacidad de adaptación.

Prestaremos en este texto, por tanto, especial atención a los saberes etnoecológicos relacionados con el huracán Sandy, y relacionados con la vegetación, en concreto de dos

árboles emblemáticos, “una guácima” (Guazuma ulmifolia) y “un tamarindo” (Tamarindus indicus), de central importancia en la actividad ritual de dos *casas de santo* del municipio de Contramaestre, de la provincia de Santiago de Cuba, en la zona oriental de la isla. Uno se encontraba ubicado en la localidad de Lajas de Guaninao y el otro en Las Cruces. Ambos árboles se hallaban situados en lo que los cubanos denominan “el campo”, y en un contexto agrícola. Una es categorizada como una especie vegetal natural del país, que crece salvaje, el otro como un frutal doméstico, de origen hindú, pero que ambos fueron plantados ex profeso dentro o en los límites del patio exterior de una vivienda campesina. Sobre ellos se han elaborado saberes etnoecológicos y se han establecido multiplicidad de usos relacionados con sus variadas utilidades. Esos saberes se han transmitido oralmente y a través de las actividades que se han realizado en el seno del entorno familiar, reconstituyéndose en cada generación, de tal modo que no es tanto el saber lo que se ha transmitido cuanto las actividades, que se realizan con ellos, al decir de G. Delvos & P. Jorion (1984). Por ello, aunque los saberes de la gente sobre la vegetación y la naturaleza existan, podemos decir que a menudo presentan relaciones práctico-simbólicas y cognitivas de las que la gente muchas veces es inconsciente, por lo que deben ser adecuadamente elicitadas ya que, como algunos estudios de la experiencia muestran, dicho conocimiento a menudo se obtiene por la práctica y no puede ser organizado y transmitido a partir de la forma lógica sentencial, característica del lenguaje y del aprendizaje escolar como han mostrado antropólogos y psicólogos cognitivos, tales como M. Bloch (1990), y J. Lave (1988, Lave & Wenger, Eds.1991).

2. Los huracanes y los árboles en las culturas caribeñas

Los huracanes han estado presentes en la historia de los diversos pueblos y culturas que han habitado el espacio cubano. En primer lugar, en los tainos. Luego, en los esclavos estrechamente relacionados con la vegetación, procedentes del Congo, que practicaban una religión denominada en Cuba “el Palomonte”, y de Dahomey que daban culto a los “vodun” (Mercier, 1954; Simpson, 1945). Ambos comenzaron a repensar el fenómeno que nos ocupa. El culto a los árboles de estos últimos se desarrolló en Haití y fue traído por los inmigrantes haitianos a Cuba desde inicios del siglo XIX y con el desarrollo de la caña y el café en las primeras décadas del siglo XX.

Según F. Ortiz (1947), “es sabido que hacia fines del verano y principios del otoño se forman los huracanes, que se dio en identificar, según este autor por extraño misogenismo, con

nombres de mujer. Esas tempestades, en su incierta trayectoria hacia el norte, algunas veces pasan sobre las islas dejando una estela de violencia, destrucción y duelo. Y el taíno, por curiosa coincidencia, también la identificaba como obra de una airada divinidad femenina a la que llamaba Guabancex". De ella nos dice Fray Ramón Pané:

"Este cemí Guabancex, estaba en un país de un gran cacique de los principales, *llamados Aumatex. El cual cemí es mujer, y dicen que hay otros dos en su compañía; el uno es pregonero y el otro recogedor y gobernador de las aguas. Y dicen que cuando Guabancex se encoleriza hace mover el viento y el agua, y echa por tierra las casas y arranca los árboles. Este cemí dicen que es mujer, y está hecho de piedras de aquel país; y los otros dos cemíes que están en su compañía se llaman el uno Guataubá, y es pregonero o heraldo, que por mandado de Guabancex ordena que todos los otros cemíes de aquella provincia ayuden a hacer mucho viento y lluvia. El otro se llama Coatrisquie, el cual dicen que recoge las aguas en los valles entre las montañas, y después las deja correr para que destruyan el país. Y esto lo tienen ellos por cierto (Fray Ramón Pané, Relación, 1974, cap. XXIII, pp. 45-46, edición de R. Arrom 1974; y también citado en Arrom 1975:46)"*…

Según R. Arrom (1975:49-51), el conocido comentarista de la Relación de Pané, y otros autores (Ortiz, 1947):

"Existen iconos de piedra y también figuras adosadas a ollas de barro que esencialmente confirman lo escrito por Pané…La común característica de todas estas piezas es el motivo de una cabeza antropomorfa de la que parten dos brazos arqueados…en forma sigmoidal, que representa al dios del huracán que hace mover el viento y el agua…Los huracanes boreales tienen dos movimientos: uno de traslación, imprevisible y errático, y otro de rotación en dirección contraria al de las manecillas del reloj…Y así lo representó el taíno, pues esa es la dirección en que se mueven los brazos como hélices y las manos como paletas para mover las nubes e impulsar el viento en su tarea destructora".

Por otra parte, tanto el cronista Las Casas como Oviedo en sus Historias de Indias establecen una presunta relación de esta voz "huracán" como propia de las Antillas y le reconocen únicamente el sentido de `tempestad´. Recientemente se ha especulado que también la voz huracán tiene un origen maya o quiché, desde donde se incorporó al taino y al castellano. Asimismo, históricamente, la palabra huracán se utilizaba para designar cualquier tormenta tropical, que se formaba en la región caribeña.

Por otra parte, interesa resaltar la fuerte influencia, especialmente haitiana (Herkovits, 1937; Metraux, 1958), en la conceptualización y gestión de los árboles de la naturaleza, denominados en Cuba como *palos del monte*. En nuestro caso, destacan los cultos de la regla de Palomonte (Hodge, 2002; Quirós-Moran, 2009; James, 2006) y sobre todo del Vodú (James, 1999; James, Millet, Alarcón, 1992) en su versión congo (Cabrera, 1984, 1992; Hurbon, 1998), que los inmigrantes haitianos del siglo XIX y XX, especialmente en la zona

oriental en donde se encuentran nuestras unidades de observación, parecen haber desarrollado (Galván, 2008, 2011; Galván, O´Connor, Guevara, 2013; Galván & Sierra, 2013).

3. Los huracanes y El Sandy. De la perspectiva etic a la percepción local emic

Según los científicos naturales, los huracanes tienen vientos sostenidos por un minuto de por lo menos 110 kms/hora, a una elevación de 10 metros. Los vientos en la mayoría de los huracanes suelen ser fuertes, categorizándose de 1 a 5, según su velocidad. Por lo general, un "ojo" se forma cuando el ciclón tropical alcanza la intensidad de huracán, aunque no es necesario que exista un ojo para que un ciclón se convierta en huracán. El proceso de conversión en huracán comienza en el aire caliente y húmedo sobre las aguas de las regiones tropicales, incluyendo el Golfo de México y el mar Caribe, las aguas orientales del Pacífico Norte y el Atlántico Norte. Antes de convertirse en huracán, un ciclón tropical –un sistema de baja presión con una circulación definida de vientos, que se desarrolla sobre los trópicos-, debe pasar por cuatro fases distintas: los disturbios tropicales, las depresiones tropicales, las ondas tropicales, las tormentas tropicales. Fuertes tormentas se suceden al desarrollarse un ciclón tropical. La presión del aire cae en la superficie de estas tormentas. Esta baja presión atrae aire tibio y húmedo desde la superficie del mar. La fuerza causa que los vientos resultantes de bajo nivel giren en dirección contrarreloj alrededor del centro de la baja presión en el hemisferio norte y, a la inversa, en dirección de las agujas del reloj, en el hemisferio sur.
El Sandy, según la información meteorológica disponible, azotó la zona oriental sobre la ciudad de Santiago de Cuba y diversos municipios de la provincia, tales como Contramaestre y Palma Soriano, en dirección al norte de la isla durante la noche del día 24 para la madrugada del 25 de octubre de 2012. La ruta se inició en Panamá y se desplazó aproximadamente hacia el NNE hasta llegar a la latitud de unos 35ºN, donde giró casi 90º grados hacia el oeste. En dicha zona los vientos sostenidos fueron de 90 kms/hora, con un máximo de 127 kms/hora. En Santiago de Cuba alcanzaron los 175 kms/hora y 155 en Holguín, afectando también a la provincia de Guantánamo. Sandy las afectó gravemente, produciendo daños viales, daños en la agricultura, especialmente en los cítricos, en las viviendas llevándose techos de mampostería y ventanas, arrancando árboles, y afectando al tendido de fluido eléctrico y de los teléfonos...

Los vecinos de los municipios afectados en la provincia de Santiago de Cuba utilizan preferentemente el término de "ciclón" y lo comparan con el Flora (1963), "que trajo mucha

lluvia pero menos viento", considerando al Sandy como el mayor ciclón de los últimos 50 años. Según los informantes de estas localidades entró por "Mar Verde" (costa de Santiago) y arrasó la ciudad, y los municipios de San Luis, Mella, El Caney y Contramaestre, afectando a árboles, casas, y tendido eléctrico, que tiró al piso. Lo extraño es que normalmente las tormentas pasan por la zona occidental de la isla, por Pinar del Río, la isla de la Juventud y por Holguín. El año 2013, contrariamente, no hubo huracanes en Cuba.

En familia, Charo, su madre y hermanas rememoran ese día terrible del ciclón, en el batey de Las Cruces:

"Por la mañana de ese día comenzó sólo a lloviznar. Había corriente. El ciclón comenzó a las 10 y media de la noche. Entró con mucho viento y poca agua. Ya habíamos comido. A las 4 y media de la madrugada nos dejó el viento. Se llevó la ventana de la casa y tiró los platos y cacharros por los suelos, y eso nos salvó porque el viento entraba por la ventana y salía por la puerta del otro lado. Se mojaron las camas, y a todas nosotras. Amanecimos como pollos mojados. Como teníamos corriente, al principio no estábamos preocupados porque sabíamos por donde iba a entrar por la radio y la TV. Traía una trayectoria que no nos iba a afectar, pues se decía que entraría como por la zona occidental, por la isla de La Juventud, Pinar del Río, Bayamo y Holguín y cambió, haciéndolo por Mar Verde, arrasando Santiago, San Luis, Palma Soriano, Mella, El Caney… y caímos dentro del cono, yendo a salir por Holguín. Si el centro pasa por el pueblo, lo hubiera destrozado todo. Hasta algunas casas de mampostería se iban abajo, ¿qué hubiera pasado de esta casa que es de tabla? Se veía a la gente corriendo por el pueblo a refugiarse en una casa más fuerte de algún familiar. Mi hermana y su esposo vinieron a casa porque donde viven es de guano. Pensábamos que a nosotros no nos iba a afectar. De todos modos, muchos ranchos de tabla de palma quedaron destrozados. El tamarindo cayó sobre la casa de Damáris, que había ido a refugiarse a la casa de Bolaños con sus niñas, que está hecha de mampostería. La partió por medio. Nosotras, mi hermana, su marido y yo, nos refugiamos aquí en la casa de mi madre, con las niñas. Mi madre se había ido con mi hermano (Giovanni) a la casa de mi otra hermana, que vive en Palma, cuando nos enteramos que iba a haber un ciclón".

"Fueron poco más de 4 horas de infierno. Al otro día del ciclón no había nada de comer. Pasamos hambre. Sólo vendían algo de arroz y chícharos mojados. Los merolicos vendían a precios más caros, pues mucha comida quedó en mal estado. No había velas y estas sólo se vendían a 20 pesos la unidad. Las camas mojadas, oliendo a perro muerto. La nalga de la casa estaba parada (de pié) y el techo en la tierra. Los platos destrozados. Sin luz, sin comunicación con el exterior. Así estuvimos casi un mes, y todavía hoy hay muchas casas sin rehacer. Con los restos hicimos nuevos ranchos de asistencia, temporales, con cartones. Nos afectó mucho la caída del tamarindo de tantos años y tantos recuerdos. ¡Una pila de recuerdos se fue para el carajo! Retoñó con las lluvias, pero terminó secándose, porque la raíz principal se partió. Lo picamos y lo apartamos de la casa. En el tronco del árbol hicimos la matanza del 25 de julio, al año siguiente. El estrés duró varios meses".

Por su parte, en Lajas, donde la casa-vivienda es de mampostería sólo afectó a la cocina y a algunas partes del "techado de fibro", Masi, la hija de la santera, que reside con su marido, hijos y nietos en la casa-vivienda, describe en estos términos el paso del Sandy:

"Yo nunca había vivido eso, incluso no sabía lo que era un ciclón. Yo los había visto pero no de esa forma. Aquí vinieron a evacuarnos y mi esposo dijo que no se iba y yo también me quedé con él. A partir de las once empezó. Dieron el último parte diciendo que debíamos estar preparados. Se fue la corriente y entonces empezaron los vientos y fue ahí…, ahí…, ahí... que aquello no paraba. La ventolera hacía un estruendo para la parte de atrás de la casa, en la cocina. Yo sentía que caían cosas como piedras y el techo subía y bajaba. Entonces después sentimos una cosa que cayó y tembló todo, no sabíamos lo que era hasta que aclaró a eso de las cuatro o cinco de la mañana y vimos la guácima en el piso. Cuando nos paramos y miramos esto se veía… ¡Ay Dios mío¡… no quiero ni recordarlo, no había mata en pie, por los caminos no se podía caminar… no sé… no puedo explicarte… fue una cosa terrible. Todo se veía destruido, aquella casa estaba desbaratada y aquella otra tumbada. Mi suegra que vive en Palma asegura que ese día, cuando pasó el ciclón, tembló la tierra. Mi esposo dice que sí, que él lo sintió, pero que en ese momento no pensó que fuera un temblor. Nosotros sentimos que tembló todo y pensamos que era la mata, y luego oímos los comentarios de que la tierra había temblado. Fue un sonido lejano y extraño, la tierra se estremeció. Silbaba… ¡Ay Dios mío, qué ventolera! Y mira, la casa de santo no se cayó, solo se le levantó una teja con todo, y que está más malita. Yo vivo aquí desde chiquitica, hubo un tiempo que me fui y regresé de nuevo".

Lulú, la santera, interviene:

"Yo viví El Flora, pero este fue más malo que El Flora mil veces"

Masi continúa:

"Siempre había sido agua y agua, pero nunca este desastre. Primero estuvo nublado, pero después de las once comenzó a batir el viento. En el tiempo que dijeron en las noticias que iba a entrar, entró de verdad y aquí no paró el viento para nada hasta las cuatro y pico o cinco… ahí… ahí… sin parar. Les desbarató la casa a unos vecinos y ellos vinieron por la madrugada para acá para la casa con todo y muchachos y con los cables de la corriente en el piso y sin ver nada. No quiero recordar aquella noche; fue horrible. Yo les dije – si quieren entren, pero a mí también me está llevando el techo – todo estaba mojado, lleno de hojas y churre, todo era un desastre. Nos pasamos casi dos meses sin corriente, dos meses o dos meses y pico. Todo el mundo empezó al otro día a arreglar su techo más o menos, todo el mundo intentaba organizar aunque sea un cuartico, recoger las tejas y remendar, arreglar algo. Nosotros de la parte de atrás cogimos los pedazos y los pusimos en la casa tratando de arreglar de algún modo. En este barrio nada más hay tres fríos, así que esa parte no fue tan difícil; a mí se me echaron a perder algunas cosas, pero muchas personas no tenían frio así que la falta de corriente no era un problema para la comida. Yo aseguré la comida bastante, y comimos lo que nos quedó. Bueno, siempre se me echó a perder algo de lo que había en el frío. En las tiendas vendieron unas latas, pero apenas nada. Se me mojó todo, colchones, ropa; todo lo que estaba dentro de la casa se mojó y luego tuve que sacarlo al sol. Al otro día a limpiarlo todo, a secar todo. Mi marido rápido intentó arreglar como pudo lo que era la casa, las tejas. Y luego limpiamos la casa y tratamos de acomodar; todo el mundo se metió de lleno a lo que se le cayó".

4. Saberes y usos de la vegetación en dos casas de santo de Contramaestre.

En las Cruces fue un antepasado quien plantó el tamarindo. El bisabuelo paterno, de ascendencia canaria, Félix Betancourt Amelo, casado con María Torres Gómez, comió la fruta de un tamarindo en Santiago de Cuba y, al llegar a Las Cruces, dijo: "voy a plantar las tres pipas de este tamarindo para que me recuerden cuando muera. Y así lo hizo". Sus padres comentan que a menudo les decían a sus hijos:

"Cuiden ese mato, que es el recuerdo de Betancourt. Plantó el tamarindo a la entrada del sitio donde reside actualmente Charo Betancourt y su familia (su madre, sus hijos, su hermano y dos hermanas casadas con sus hijos) en Las Cruces (Contramaestre). El vivía en Las Cruces, al lado de su nieto Gabriel y murió en Santiago en 1990 en casa de una hija, cerca del Reparto Trocha. Vino con sus hijos y sus nietos de Santa María, cerca de Mella y Palmarito en Palma Soriano".

Según cuentan sus descendientes:

"De las tres semillitas salieron tres palos. Se picó el del centro y se dejó crecer los de los lados, dando uno un fruto ácido y el otro dulce. Los ácidos se usaban para refrescar haciendo una champola con azúcar y agua, y con la cáscara se hacía una agüita para la hepatitis. El fruto más grande era ácido y la fruta chiquita era más dulce. Mudaba las hojas, quedando peladito todo. Echaba la flor en abril, mayo, junio, y en julio ya está bueno, bien maduro. Era frondoso. Al mediodía en adelante nos sentábamos a conversar debajo. Daba una tremenda sombra".

Al parecer este era el único tamarindo en la zona, por lo que mucha gente del caserío se ajuntaba para coger su sombra y comer su fruto en las tardes cálidas de Las Cruces. Según calculan, fue plantado hace unos 50 años, cuando aún los hijos mayores de Juana, su nieta, eran pequeños. Los niños se subían a coger el fruto y mover las ramas para que cayeran al suelo, ya secos. No recordamos que ningún niño o niña se haya caído del tamarindo". Pero, contrariamente, fue su abuelo materno, de origen haitiano, quien, al decir de sus hijas, "aunque no celebraba bembé montaba santo". Como indica Juana, su padre le daba comida al santo en los palos del monte, pero no hacía bembé (fiesta con comida de santo):

"Según Charo, mi abuelo haitiano dormía allí por las tardes hasta el anochecer, al pié del tamarindo sobre unos palos. Yo recuerdo verle allí desde niña. El se metía en un saco de yute, y veneraba a Ogún de los Montes, aunque los rituales los hacía fuera de la casa, al pie de los árboles. Con ese saco andaba siempre y allí ponía todo lo que compraba. También llevaba en su bolsillo un palito de caguairán, que había traído de Haití. Los haitianos siempre traían algo de allá, era como un resguardo y tenía poder. Por eso eran muy temidos aquí en Cuba. Con él, dicen, adivinaba lo que iba a suceder. Le gustaba el casabe, ¡qué bueno! Hacía café fuerte. Se bañaba con agua caliente de un balde, puesto previamente al sol, con unos palitos en forma de cruz. Nunca estuvo enfermo, ni catarros, ni dolor de cabeza. Antes del desayuno se tomaba un trago de picante. Allí en el tamarindo debemos hacerle la fiesta a Ogún. Al pié del tamarindo, mi madre, yo y mis hermanas nos sentábamos a conversar, por las tardes.

Charo Betancourt reafirma que, siendo pequeña, yo lo vi metido en el saco de yute, en trance, haciéndose muy pequeño y saliendo de él muy grande. Mi abuelo se quedaba dormido al pié del árbol. Y, yo recuerdo soñar de niña, que yo enterraba menudo (monedas de menos de un peso) en su tronco".

En torno a las casas del sitio de las Betancourt, y cerca del tamarindo había otros matos, algunos hoy inexistentes, tales como una guácima, al pié de la cual veían leer a su abuelo Manuel Fiz, el haitiano. El tamarindo estaba situado dentro del patio y frente a la casa, pegado a la cerca de "atajanegros" (denominación de un cactus utilizado para confeccionarla), al lado de la puerta de acceso.

"En el patio delante y atrás de la casa hemos plantado numerosos frutales (aguacates, plátanos, cañandonga, guanábana, chirimoya…) y muchas matas medicinales tales como rompezaragüey (para baños y santiguado), abrecamino, romero, salvia (para pesadez de estómago), apasote (para santiguados de espíritu malo), verbena, menta, zarzafrán (con el que hacemos té para tomar, y para baños), anisón (para inflamaciones en caliente), cavalonga (para la presión), mastuerzo, palosanto (para los hongos de los pies y manos)… Algunos vegetales se plantaban, como el quimbombó…Bajo la guácima crecía el ají guaguau (ají picante)".

El uso principal del tamarindo fue de carácter social. Pero con el tiempo se comenzaron a hacer allí pequeños rituales y bembés, ligados a la unidad familiar. Los santos (Elegguá, San Lázaro, Yemayá, Santa Bárbara, Ogún…), aún hoy, se encuentran en las habitaciones, no en una *casa de santo*, aparte, en el patio.

En Lajas, Contramaestre, en el patio de la familia de Lulú Carrión Isaac, donde ella anualmente celebra a los santos sucedió algo similar. En este caso fue una guácima que cayó hacia la puerta de Elegguá y no destruyó la casa ya que estaba situada en el centro del patio. El árbol lo había plantado su madre, y en su rama más baja, cercana a la tierra, se colocaban los restos de pieles y miembros (cabezas, pies…) de los animales sacrificados. Allí los animales (chivos y ovejos) se descueraban y se cortaban las patas y cabezas de los animales. "Era considerada el palo fuerte de la casa". En las ramas más altas del árbol se colocó hace ya años una botella con diversos líquidos, que se consideró un protector de la misma. A este árbol se subían la santera y una hija, que hacía de ayudante, en trance, con los brazos en alto, en señal de súplica para que los santos acogieran las ofrendas sacrificadas. Aunque hasta hace pocos años se danzaba bajo la enramada, contigua al altar exterior de la casa de santo, años acá la danza tiene lugar bajo la guácima, ampliándose así el espacio ritual. A su pie se reunía la familia para charlar y jugar al dómino, durante las tardes, ya que daba una sombra fresca. La madre de la santera también había plantado un naranjo y una mandarina en los límites del

patio. El naranjo y la mandarina no parían por lo que le clavaron un clavo caliente al primero y a la mandarina la cargaron de piedras, y al año ya dieron sus frutos. Con el tiempo la mata de mandarina se secó, aunque daba unas mandarinas como galletas grandes. Se dice que una vecina, que hacía brujería, le había echado mal de ojo. En una ocasión, al pasar ella debajo de la guácima le cayó una rama seca. Por eso le colgaron la botella con un preparado para proteger la guácima. La utilización de las piedras era común para parar la lluvia, haciéndola colgar de una cuerda. Últimamente, la bendijeron y comenzaron a realizar gran parte de la ceremonia a los santos a su pié.

Según una hija de la santera, aunque no hay una prohibición explícita, ella, una amante de trepar por los árboles desde niña, nunca se subió siendo pequeña a la guácima de la casa de sus padres por respeto. Aunque la leña de guácima es muy buena para hacer fuego y cocinar ya que tiene una resina que arde fácilmente, nadie de la familia utilizó nunca la del árbol situado en el centro del patio, aunque sí de otras situadas en otros lugares. Cuando se celebra la fiesta de santo, la madera para leña la traen en carreta de otras zonas, de las cercanías de Lajas. Como expresa la santera:

"Esa guácima tiene años, la sembró mi mamá hace mucho… yo vivía allí y daba comida de santo. Mi mamá trajo la posturita y me dijo que iba a sembrarla para que tuviera sombra, y pudiera hacer mis comidas ahí. Ahora está en el piso, y eso me dolió, pero sigue linda… bella, con una sombra rica y echando retoños por ahí para arriba".

La guácima fue derribada, como se ha dicho, por El Sandy, quedando sus raíces, grandes y gruesas, expuestas hacia la casa de santo, un poco a la derecha, donde originalmente se erguía el árbol. El tronco principal se divide en dos gruesas ramas en forma de horqueta, la de la izquierda que se apoya contra la tierra, ha sido podada y está parcialmente cubierta de incipientes retoños y la de la derecha se eleva cubierta de grandes ramas y retoños que continúan creciendo en busca del sol.

El árbol ha tenido toda una diversidad de usos: "social", derivado del frescor que ofrece su sombra y el hecho de que al quedar derribado una de sus ramas más gruesas, que originalmente formaba lo que se conoce como una horqueta, ha pasado a tener un uso utilitario. Es común que las personas se sienten sobre la rama a conversar, tanto las que habitan el lugar como los que esperan ser atendidos por la santera. La guácima se ha empleado para curar el empacho, en forma de un cocimiento hervido de las semillas que se endulzan y se toma como te; también para tratar las quemaduras provocadas por el guao. La

decocción se ha empleado contra las hemorroides, atribuyéndosele propiedades emolientes y astringentes; incluso, se utiliza para tratar contusiones y golpes, como diurético y antigripal. Es frecuente además su uso en el embellecimiento del pelo y para evitar su caída. De ahí su "uso terapéutico". Se hace también, según nos cuenta la informante, un licor de la corteza, usando la del lado que sale el sol, porque esa es la que está roja, se endulza y se le echa el "alcoholite" (alcohol de cocinar refinado) y queda como un licor de fresa. Por otra parte, en nuestra unidad de observación de Lajas, el "uso ritual" es el dominante en este árbol. Es uno de los puntales sobre los que se ha desarrollado y enraizado esta familia de santo. El hecho de que personalmente, Serafina Isaac Álvarez, madre de la santera, plantara el árbol e indicara su uso futuro le confiere un valor simbólico agregado. Por ello, vamos a detenernos en una descripción en detalle de las celebraciones asociadas al árbol.

En Lajas, se lleva a cabo cada año un ritual integrado, conocido como Bembé, que dura tres días (viernes, sábado y domingo) y en el que, de manera secuencial, se realizan un grupo de ceremonias y actos rituales ofrecidos a diversos santos (Elegguá, Changó, Babalú-ayé, Ogún y Oyansa), y a espíritus de la naturaleza, que residen o vienen a recibir su comida en árboles. Se consuma además una celebración especial orientada al espíritu de un antepasado, el padre de la santera, que es considerado "el palo fuerte" de la familia, a la que denominan "comida de muerto". Estas ceremonias se desarrollan en espacios públicos, excepto este último de carácter privado, por indicación de la santera.

El árbol, la guácima, constituye la figura central del espacio público, área donde la santería, el vudú y el Palo son las manifestaciones dominantes. Nos estamos refiriendo a un espacio ritual que se reconstruye constantemente en la dinámica de la festividad, y donde se realizan ceremonias de purificación, pago de promesas, toque de tambores y bailes rituales, actividades todas asociadas a la celebración de la comida de santo. Al respecto, la santera refiere algunos detalles:

"Cuando el árbol cogió fuerza comenzó a hacerse a su sombra la comida de santo. Se le pide a la guácima, que es mi palo mayor, se le riega harina de castilla alrededor, esto como un escudo protector, y se le tira arriba, igual con una cerveza y miel, esto para proteger la ceremonia. Luego se le enciende una vela, eso habitualmente se hacía en la horqueta formada por el palo principal y una rama gruesa. La ceremonia se hace a las doce, el personal la rodea (la guácima) y deja espacio para poder trabajar y hacer la ceremonia. Las personas van llegando y se unen, se trata de compartir todos juntos, es una cosa muy seria pero al mismo tiempo es como si fuera una fiesta. A las doce se cocina la comida de los santos primero y luego se cocina el resto. Nadie come primero que el santo. El año pasado se hizo la ceremonia ahí arriba, hasta se bailó y todo, se le dio comida, un chivo. Habitualmente

las cabezas de las aves y los testículos de los animales se le ponían en la horqueta y se enterraba el resto de los despojos a sus pies para que se fortaleciera".

5. La atención de los árboles tras el impacto de El Sandy

En las Cruces se le hizo una ofrenda a Ogún, el santo protector del abuelo. Este se celebró el 25 de julio de 2013:

"Se comenzó con la ceremonia a Elegguá y se mató un gallo negro. Se hizo una enramada y la ceremonia de Ogún fue en honor a mi abuelo materno, que era haitiano. Se le colocó unas tablas y una sábana blanca en el piso con los ingredientes; es decir, dulces, ron, vianda (yuca y plátanos), tabaco, bebidas de café, ron, agua con azúcar, agua clara, tabaco, y se colocó la figura de yeso de Ogún a caballo con varias velas encendidas. Se esperó a las doce de la noche y se presentaron los animales. Se lavaron, se peinaron, se les dio de comer y de beber ron. Se le hicieron rezos y se cantaron transmisiones. Giovanni, mi hermano, le ofreció un chivo negro; yo, Charo, un chivo marrón y negro y mi sobrina un chivo blanco y pintas negras. Él también mató un gallo a Ogún y le cortó el cuello y desangró sobre su caldero lleno de clavos y yerros. Se mataron los animales y las cabezas y las patas se enterraron frente a donde sale el sol. Lo hicimos en ofrenda al espíritu de mi abuelo. Mi hermano danzó con un sombrero puesto, un pañuelo rojo atravesado como un turbante y con un machete en representación de Ogún. Nosotras con un pañuelo rojo a la cabeza. A Ogún le hicimos la comida sólo y sin sal. Le hicimos la ceremonia en tierra, en el piso, al pié del árbol, no en un altar, con una hoja de platanera, bebida, comida y tabaco, en francés y en familia. Al tamarindo lo rociamos con ron y le pusimos un cabo de vela encendida. Le picamos los gajos secos y los usamos para cocinar la comida de los santos. Se le cocinó carne y se le dio de comer. Los restos de los animales los pusimos y enterramos fuera, pero la sangre, la cas cabezas y las patas las colocamos en el suelo sobre la hoja de plátano. El viejo, mi abuelo, tenía su tradición, y nosotros la seguimos. Así que entonces le hicimos la fiesta y le entregamos la ofrenda al espíritu del árbol. Todos los años yo hacía la fiesta a mi abuelo, desde que Nené (mi segundo hijo) era chiquito (hace unos 15 años), y ahora yo la voy a hacer cada tres años, porque el espíritu de él es muy fuerte y no puedo hacerla cada año. Antes no lo había hecho. Mi abuelo murió hace unos 25 años. Tuve un sueño y me lo pidió".

El tamarindo cayó sobre el ranchito de una hermana de Charo, que está al lado de su casa. Comenzó a retoñar, pero pronto se secó. Se lo separó de la casa y ahí quedó como testimonio, en el mismo lugar en que creció.

La santera de Lajas, por el contrario, consultó a una pichona de haitiano acerca de si se levantaba de nuevo, ya que el huracán Sandy no la arrancó de cuajo, dejando parte de sus raíces en tierra. La guácima sigue en el suelo, pero ya está retoñando. Parte de las raíces quedaron bajo tierra. A raíz de que el árbol fue derribado por el ciclón, emergió un dilema a partir de la necesidad de podarlo y las prohibiciones asociadas a su uso religioso. Sobre el tema la santera cuenta:

"La guácima se cayó cuando el Sandy pero no se puede tumbar, porque el santo no lo permite… Fue muy doloroso para todos nosotros verlo ahí en el piso… ¡Una mata tan

vigorosa!… Y ya sabes, la sembró mi madre y ahí se hacen todas las entregas de animales… las de los diferentes santos… Bueno la de Eleggua se hace en el portillo y la de Oyansa en la cruz… pero todas las demás se hacen ahí… Mi mamá la sembró, la bautizó y me dijo: "aquí es donde tú vas a hacer las entregas"…

La santera nos confía que en el árbol se había puesto una botella guindando, "un detente" que se rompió la noche del ciclón, y por ello está obligada ahora a confeccionar otro que deberá ocupar el mismo lugar. También precisa que los gajos que se han secado se cortarán y solo podrán usarse para cocinar las comidas de santo. Este comentario da pie a que nos cuente sobre las prohibiciones y tabúes asociadas al árbol, un anecdotario que se ha ido construyendo desde que se plantó hasta la actualidad:

"Una vez había un palo seco y yo le dije a Mero, mi esposo – ¡voy a pedirle permiso y voy a coger un palito para tostar café; ella no me va a hacer na! – y me subí y comencé a forcejear para intentar llegar al palo, me caí al minuto. Yo que trepo los árboles como una gata, quedé enganchada en un tronco y casi me mato, y Mero: ¡te lo dije, mejor no te metas con ella! Ya ves fue su forma de decirme que ese palo no era para mí, que no debía cogerlo. El chino un día cogió un machete y me dijo, como retándome, ¡a que la pico! Casi ni me dio tiempo a hablar, con el primer machetazo se cogió una pierna y ahí tiene una herida de por vida".

La santera insiste:

"A los santos hay que tratarlos con respeto… Hay que respetar los árboles en los que habitan. Mi yerno una vez estaba fabricando y le faltaba solo un cuje para terminar. Se acercó a la guácima y se puso a mirar hasta que encontró uno que le pareció bueno. Mi hija se asustó, y le dijo que debía pedir permiso o mejor buscar uno de otra mata, pero él dijo: ¡No señor… este está muy bien y voy a acabar ya! Se subió al árbol, cortó la rama, bajó, la limpió y cuando empezó a clavar se le zafaba el martillo una y otra vez hasta que se dio un martillazo… se incomodó y no pudo seguir".

Hubo, por tanto, discrepancias sobre la conveniencia o no de intentar poner otra vez la guácima de pie, pero luego se decidió que ya que había caído por un evento natural lo apropiado era mantenerla justo como estaba porque:

"Continua siendo la misma, manteniendo el mismo honor con el que mi madre la sembró, ofreciendo una acogedora sombra para descansar y un lugar para las celebraciones. Junto a las raíces ya va creciendo una nueva guácima, esa crecerá y asegurará el futuro".

Ahora la guácima continua ofreciendo su sombra y los gajos contra el piso se usan para sentarse. Siempre quedaron unos más altos de los que se colgarán los animales para ser despellejados y descuartizados.

La santera refiere también la existencia de dos lagartos que habitan en el árbol, lo hace acentuando bien las palabras y con un respeto que sugiere que los reptiles tienen un rol dentro

de la construcción ceremonial. Se expresa así una clara conexión entre los animales y la celebración ritual que se realiza al árbol, un vínculo más entre la familia de santo y la naturaleza:

"El otro día yo estaba allí, y sentí el estruendo, y cuando me asomé se le veía la cabeza. Cuando apareció se estremeció la casa de santo y la guácima. Uno tiene dos rabos en forma de horqueta y el otro tiene el cuerpo cubierto como por escamas. Desde que la mata se sembró esos bichos siempre han estado ahí; hay veces que no se ven, pero cuando se acerca el tiempo de la celebración se aparecen enseguida".

En la conciencia religiosa de todos los presentes en las entrevistas realizadas se pudo verificar un profundo amor por la naturaleza y una evidente preocupación por las situaciones medioambientales:

"Las plantas son como las personas, no hablan pero expresan su dolor a través de las hojas; si las pican sufren y, si no las atienden, les sucede como a nosotros… Hay que podarlas y darles su tratamiento. Si vas a usar sus gajos, necesitas pedirles permiso… Los animales también merecen el mismo respeto".

La santera aseveró incluso que las plantas eran humanas, en un sentido simbólico.

6. El ritual de la harina de Castilla

En torno a la guácima se han desarrollado múltiples actividades simbólicas. Una de ellas es la de la harina de Castilla. Según la santera, se trata de un ritual de protección destinado a fortalecer al árbol santo.

Antes de comenzar la limpieza de los objetos del altar de la casa de santo, barre cuidadosamente los alrededores de la guácima. Estamos ante un rito privado que se realiza por la santera, quien previamente ha traído desde Contramaestre la harina de castilla en un nylon transparente que toma en la mano izquierda. Con la mano derecha comienza a regar la harina desde los pies del altar donde elabora un signo en forma de flecha que apunta desde el altar a la salida de la casa de santo. Continúa esparciéndola creando una línea que atraviesa el patio y franquea el portillo hasta el camino donde la santera se detiene por un minuto, toma la harina en ambas manos y soplando la esparce a los cuatro vientos. Pasados unos minutos regresa, aun trazando la línea de harina que va formando como un camino, hasta los pies de la guácima. Allí se detiene y muy despacio procede a espolvorear el árbol, cuidando de que la harina tenga el mayor alcance posible sobre las ramas y gajos, alrededor del tronco y en las raíces. Se vuelve a detener debajo del árbol y conforma otra vez el signo de la flecha que esta

vez indica el árbol. Al respecto explica que los santos del altar caminan hacia la guácima, de ahí el uso de la flecha para indicar la acción del desplazamiento del poder de los santos desde el altar hasta el árbol.

La santera va hacia el altar y regresa con un espray de perfume y una vela, procede a atomizar el árbol formando amplios círculos con las manos para asegurarse de que el aroma se esparza y luego enciende la vela en el tronco principal que ahora está en posición horizontal. La vela se mantiene encendida hasta que se gasta, luego de dar por terminada la ceremonia, pese a una brisa pertinaz que bate todo el tiempo. Mientras tanto explica:

"Ella se cayó (el árbol) y no se le había hecho nada de esto, fui a un lugar y me lo dijeron que me avivara, que ella estaba reclamando lo de ella".

La santera vuelve al altar y regresa con una cerveza Cristal, la agita con fuerza repetidas veces y al abrirla se provoca una espuma que aprovecha para aumentar el alcance del líquido que esparce sobre el árbol y los alrededores. Al terminar, se frota las manos por todo el cuerpo. Se detiene por unos instantes y regresa a la casa de santo de donde emerge con una tumba, se sienta en una de las ramas de la horqueta que ahora se apoyan en la tierra. Se queda absorta durante un rato, y luego comienza a dar toquecitos leves con la punta de los dedos sobre el instrumento musical y a tararear algo en voz baja. Le da un toque a la tumba sin demasiado ritmo, pero se ve contenta y animada mientras le toca al árbol. Sentada a horcajadas sobre la rama, con la tumba entre las piernas tararea mientras observa el árbol. Poco a poco el toque va cogiendo ritmo y la santera entona:

"Bárbara judía, ella va a volar,
Que yo la vi,
Yo la vi que iba pa el monte.
Bárbara judía ya se fue pa el monte,
Yo la vi, que yo la vi"

El toque se va intensificando y la cara de la santera se anima. Ella santera explica que esta ceremonia debe realizarse todos los años porque:

> *"Es en este espacio donde ella recibe su matanza. Veremos esta año como suben a hacer la ceremonia ahí… este palo es la fuerza de nosotros, el palo mayor de nosotros que se nos ha caído. En el momento de la ceremonia nosotros perdemos el físico, así que veremos este año qué pasa".*

Al preguntar sobre los objetos rituales manifiesta:

> *"La harina es para abrir el camino. La cerveza es la comida de ella, para darle fuerza a ella. El perfume para acicalarla y perfumarla".*

La santera guarda la tumba y da por terminada la ceremonia. La santera recrea continuamente su relación con la guácima. En una estancia reciente, el mes de febrero pasado, la observamos regando con agua, y perfumando la guácima. Asimismo, presenciamos una figura de hombre en el tronco, entre los retoños, en posición sentada. Es negra. Al preguntar por su identidad, la santera afirma que es Papá Francisco.

7. Concluyendo

Este texto revela una actitud conservacionista, aceptando lo sucedido. Hemos puesto de relieve, cómo desde las religiones afrocubanas, especialmente desde el Palomonte y el Vodú, los creyentes gestionan los cambios producidos por azares medioambientales. Sin duda, los efectos son percibidos como derivados de los cambios climáticos locales, generados por la propia naturaleza.

Los árboles, más allá de sus usos y funciones, se pretende conservarlos, mientras se pueda. El tamarindo queda como testimonio, la guácima se reutiliza y, aunque ya no se puedan realizar determinados actos rituales, tales como subirse a sus ramas en señal de súplica y ofrenda de los sacrificios realizados, sin embargo se genera una constante y mayor atención ritual del árbol, haciendo de él la habitación del santo o espíritu del mismo, que han querido denominar Papá Francisco. Solo si un árbol muere se puede utilizar para otra función, no directamente relacionada con el ritual, tal como hacer de él leña, pero siempre destinada a la elaboración de la comida de los santos en su fiesta anual. La presencia del tronco y las raíces del tamarindo queda como testimonio de su existencia pasada, como un recuerdo constante. Se pretendió darle continuidad en vida, recuerdo en la muerte. Dicha reactivación de los recuerdos está asociada a los antepasados, un hombre y una mujer, que plantaron los árboles y con los que llevaban a cabo diversos usos sociales, terapéuticos y rituales.

En este sentido, los árboles pertenecen a los espíritus y los santos, no a los seres humanos. Aquellos son una proyección de la naturaleza. Por ello, tras el ciclón y sus efectos, su destino no se puede cambiar ni rehacer. A ninguna de las dos familias de santo se les ha ocurrido plantar una nueva postura de guácima y tamarindo.

Parece que los patrones culturales de carácter religioso dotan a los pobladores locales de respuestas a los acontecimientos derivados de los cambios climáticos. Aquellos se perciben a sí mismos como parte del medio ambiente natural, no concibiendo a éste como un simple

recurso económico, ya que suponen que la naturaleza y los seres humanos están integrados en una misma comunidad.

BIBLIOGRAFÍA

Arrom, J. J. (1974) *Fray Ramón Pané: Relación acerca de las antigüedades de los Indios (El primer tratado escrito en América).* México. Siglo XXI, 8th ed.

- (1975) *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas.* México: Siglo XXI.

Barnet, M. (Ed) (2010), "La Cultura del Huracán en Cuba". *Revista Catauro* 12 (22): 4-21.

Bloch, M. (1990) "Language, Anthropology and Cognitive Science". *Man (n.s)* 26:183-196.

Cabrera, L. (1984) *La Medicina Popular en Cuba.* Miami: Ediciones Universal, Colección Chicherekú.

- (1992) *El Monte.* Miami: Ediciones Universal, Colección Chichrerekú (1ª edición, 1954).

Dahlberg, K. A. & J. W. Bennet (Eds) (1986) *Natural Resources and People: Conceptual Issues in Interdisciplinary Research.* Boulder: Westview Press.

Delvos, G. et P. Jorion (1984) *La Transmission des savoirs.* Paris: Maison des Sciences de L´Homme.

Demeritt, D. (2002) "What´s is the `social construction of nature´? A typology and sympathetic critique". *Progress of Human Geography*, 26(&):767-790.

Descola, Ph., G. Palsson (Eds) (1996) "Constructing Natures: symbolic ecology and social practice" in *Nature and Society. Anthropological Perspectives.* London: Routledge (e.c. Siglo XXI, 2001), págs.82-102.

Descola, Ph., G. Palsson (Eds) (1996) *Nature and Society. Anthropological Perspectives.* London: Routledge (e.c. Siglo XXI, 2001).

Descola, Ph. (2012) *Más allá de Naturaleza y Cultura.* Buenos Aires: Amorrortu (e.o.2005).

Ellen, R, y K. Fukui, Eds. (1996) *Redefining Nature. Ecology, Culture and Domestication*. Oxford, Berg.

Galván Tudela, J. A. (2008) "Bailar Bembé: Una perspectiva procesual". *Revista de Indias* 48(243):207-247.

- (2010) "Tú vas a ser el Palo mayor, pero dejo un poquito para cada uno". *Revista Cubana BATEY de Antropología Sociocultural* (digital) 3.

- (2011) "Sincretismo, performance y creatividad en la religión afrocubana". *ATLANTIDA, Revista Canaria de Ciencias Sociales* 3:113-128.

- (2012) "Mundos Imaginarios y relaciones de poder en la religiosidad afrocubana". En VV.AA *Pels camins de l´etnografía: Un homenatge a Joan Prat.* Tarragona: URV, pp.81-90.

Galván Tudela, J. A., Yenit O´Connor Ramos, Aimet Guevara Labaut (2013), "De la cooperación ritual a la multirreligiosidad. Las conexiones cubano-haitianas en el Complejo

Ritual de Lajas (Contramaestre)". *Revista Cubana BATEY de Antropología Sociocultural* (digital, monográfico) 4.

Galván Tudela, José Alberto & Guillermo Sierra Torres (2013), "Consideraciones sobre la organización familiar en el barrio de Las Cruces, Contramaestre (Santiago de Cuba). A propósito del componente haitiano". *Revista Cubana BATEY de Antropología Sociocultural* (digital, monográfico) 4.

Haen, N. & R. Wilk (Eds) (2006) *The Environment in Anthropology. A reader in Ecology, Culture and Sustainable Living.* New York: New York University Press.

Heyd, T. (2004), "Themes in Latin American Environmental Ethics: Community, Resistance and Autonomy". *Environmental Values.* 53: 223-242.

- (Ed) (2005) *Recognizing the Autonomy of Nature: Theory and practice.* New York: Columbia University Press.

- (2007) *Encountering Nature: Toward an Environmental Culture.* Aldershot, UK: Ashgate.

Herskovits, Melville J. (1937) *Life in a Haitian Valley.* Garden City, New York: Doubleday & Co. Inc.

Hodge Limonta, I. (2002) "El uso de las plantas en la Regla Conga y el Espiritismo Cruzado". *Revista Enfoques (IPS),* Segunda Quincena de Diciembre.

Hurbon, L. (1998) *Los Misterios de El Vudú.* Barcelona: Ediciones Grupo Zeta.

Ingold, T. (1994) "Introduction to Culture". In T. Ingold (Ed.) *Companion Encyclopedia of Anthropology, Humanity, Culture and Social Life.* London: Routledge..

- (2000) "Culture and the perception of environment" in *Essays in Livehood, Dwelling and Skill.* London: Routledge.

James, J. (1999) *Los Sistemas Mágico-Religiosos Cubanos: Principios Rectores.* Caracas: UNESCO.

- (2006) *La Brujería Cubana: El Palomonte.* Santiago de Cuba: Instituto Cubano del Libro/Editorial Oriente.

James, J., J. Millet, A. Alarcon (1992) *El Vodú en Cuba.* Santo Domingo: Ediciones CEDDEE/Casa del Caribe, Santiago de Cuba.

Lave, J. (1988), *Cognition in practice.* Cambridge: Cambridge University Press.

Lave, J. & E. Wenger (Eds), (1991) *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation.* Cambridge: Cambridge University Press.

MacCormack, C. & M. Strathern (Eds), (1980) *Nature, Culture and Gender.* Cambridge: Cambridge University Press.

McCay, B. (1978) "Systems Ecology, People Ecology and the Anthropology of Fishing Communities" *Human Ecology* 6(4):397-422.

Mercier, P. (1954) "The Fon of Dahomey". En D. Forde (Ed.), *African Worlds,* London: Oxford University Press, pp.210-234.

Métraux, A. (1958) *Le Vaudou Haïtien.* Paris: Ed. Gallimard.

Milton, K. (1997) "Ecologies: anthropology, culture and the environment". *International Social Science Journal* 154:477-495.

Montgomery, E. & J.W. Bennett (1973) "The impact of human activities on the physical and social environments: New Directions in Anthropological Ecology". *Annual Review of Anthropology* 2:27-61.

Orlove, B. S. (1980) "Ecological Anthropology". *Annual Review of Anthropology* 9:235-273.

Ortiz, F. (1947) *El Huracán. Su Mitología y sus Símbolos.* México: Fondo de Cultura Económica.

Quirós-Moran. D. (2009) *Guide to Afrocuban Herbalism.* Bloomington: Indiana.

Strauss, S. and B. Orlove. (2004), *Weather, Climate, Culture.* Oxford: New York, Berg Publishers.

Ulloa, A. (2009) "Concepciones de la naturaleza en la Antropología Cultural". En *Ecología y paisaje: Miradas desde Canarias.* La Orotava: Fundación Canaria de Historia de la Ciencia, págs. 213-233.

- (2011) "Las construcciones culturales sobre el clima". En A. Ulloa (Ed.), págs. 34- 54.

- (Ed) (2011) *Perspectivas Culturales del Clima.* Bogotá: ILSA.

Vayda, A. & B. McCay (1975), "New Directions in Ecology an Ecological Anthropology". *Annual Review of Anthropology* 4:293-307.

“ESO DE LA AZADA SE HA ACABADO” PRÁCTICAS Y DISCURSOS DE LOS AGRICULTORES DE UN PUEBLO EN TRANSFORMACIÓN

Alba Herrero Garcés
albahgarces@gmail.com

1. Introducción

Esta comunicación es parte de un trabajo de investigación más amplio sobre las prácticas y los discursos de los agricultores de Náquera y sobre su incisión en la construcción territorial. Náquera es un pueblo de la provincia de Valencia situado en las estribaciones sur de la Sierra Calderona, cuyo mosaico territorial está modelado principalmente por la proliferación de urbanizaciones y la transformación de la mayor parte de la agricultura de secano a regadío, desde la década de los sesenta. Ambas características plasman un desarrollo territorial intensivo amparado en el conocimiento técnico-científico. Tanto urbanizaciones como los distintos tipos de agricultura constituyen formas de apropiación de los recursos concretas a distintas escalas, desde prácticas cotidianas a políticas territoriales, pero todas tienen en común su incisión sobre el territorio y la transformación de las prácticas y saberes locales. Otros factores como los incendios, la relación con la huerta valenciana, la proximidad a la capital, la desaparición y transformación de actividades económicas locales, etc. también han condicionado la forma del paisaje.

Actualmente la economía basada en el monocultivo, sea de cítricos o de cemento resulta insostenible, tanto a nivel ambiental y social, como económico (Shiva, 1993). En este contexto surge la necesidad de buscar “nuevas” fórmulas de modelo territorial. Y al decir “nuevas” pretendemos hacer hincapié en la necesidad de incluir los discursos, las percepciones y saberes de quienes con sus prácticas cotidianas modelan y conservan (o no) los paisajes locales, generando diálogos que provoquen la convergencia de saberes. Para ello es especialmente importante orientar la vista hacia el conocimiento local, hacia las poblaciones que lo poseen, lo trasmiten, lo aplican y lo transforman, en lugares o territorios concretos, con las consecuencias que conlleva para los mismos. La (bio)diversidad de un territorio, está condicionada por los distintos usos que sobre el mismo se llevan a cabo, y es imprescindible conocerlos y entender de forma indivisible los elementos biofísicos que lo conforman, las prácticas y los discursos que se llevan a cabo sobre el mismo para poder optimizar el uso de los recursos existentes. No debemos perder de vista que tanto lugar como

conocimiento se encuentran en una dimensión local y global al mismo tiempo, en continua transferencia e intercambio, ya que se trata de un proceso dinámico. Aunque las lógicas materiales y sociales que determinan nuestra relación con el medio son muy diversas, en muchos casos se encuentran subordinadas o invisibilizadas bajo la lógica y las políticas dominantes (Santamarina, 2008), estén éstas orientadas al desarrollo o a la conservación. Caras de una misma moneda, que en ningún caso consideran a las poblaciones, los saberes y cosmovisiones locales sobre las que se imponen.

Desde el inicio de la industrialización y la modernidad se ha ido menospreciando el conocimiento ecológico local, perdiéndose paulatinamente. Los portadores de dicho conocimiento van muriendo, y con ellos sus saberes, sin permitirse la transferencia generalizada como resultado de una erosión de las estructuras sociales, políticas e institucionales que han sostenido los sistemas locales de gestión de los recursos (Gómez-Baggethun, 2009). Factores como los cambios de usos del suelo, procesos de aculturación, éxodo rural, la terciarización de la economía o la industrialización del campo y su consecuente entrada en los mercados globales, actúan como causas de deterioro y como elementos que dificultan la trasmisión generacional, ya que esta forma de conocimiento y las prácticas asociadas difícilmente pueden adaptarse a la economía mercantilizada (*Íbid*,), por lo que en muchos casos aparece relegado a una posición residual sobreviviendo mediante subvenciones y subsidios que contribuyen a generar dependencias y desarticular el tejido socio-económico local (Vaccaro y Beltran, 2007).

Es por esto, que la investigación se centra en el conocimiento agrícola local como parte del conocimiento ecológico y su articulación con las transformaciones agrícolas acontecidas en el último medio siglo, así como su papel en la construcción territorial. Dicho conocimiento se entiende como una forma compleja de adaptación y modificación del hábitat, fruto del proceso de co-evolución entre cultura y naturaleza (Berkes et al., 2000, en Reyes-García, 2007). Todo conocimiento, por tanto, bucea en un proceso dinámico en el que el conocimiento transforma la realidad y la realidad transforma el conocimiento. El saber no es extrapolable a cualquier contexto, sino que se trata de saberes vinculados a entornos concretos, variando los usos y costumbres sobre el territorio a lo largo de la geografía cultural (Morales, Tardío, Aceituno, Molina y Pardo de Santayana, 2011).

Todos estos motivos parecen, justificaciones potentes para centrar la vista, los oídos, el olfato

y el tacto en los saberes y conocimientos locales de contextos concretos, en este caso los agricultores de Náquera, tratando de desenmarañar la compleja madeja de interacciones y relaciones socio-ambientales. Desde este posicionamiento, reivindicamos el conocimiento ecológico local como parte integral, legítima y sustancial de la construcción territorial, de la polisemia de valores y significados. En un momento en que las promesas del desarrollo intensivo no parecen plausibles, no podemos buscar únicamente soluciones científico-técnicas para problemas generados por la ciencia y la tecnología. En este sentido, el conocimiento ecológico local constituye una herramienta indispensable en el diálogo de búsqueda y generación de propuestas.

Al hablar de conocimiento ecológico local parece necesario puntualizar que no pretendemos idealizar ni fosilizar ningún tipo de conocimiento ni de organización social; tampoco pretendemos caer en imágenes bucólicas irreales en relación a las prácticas o las formas de apropiación de los recursos que grupos locales puedan tener, especialmente en situaciones de cambio tecnológico o crecimiento demográfico (Reyes-García, 2007). Pero, incluso en estas situaciones, el estudio de los sistemas de conocimiento y la implicación de las poblaciones locales en una relación colaborativa y de construcción conjunta de nuevas visiones, puede ser la herramienta para la supresión o transformación de prácticas poco respetuosas con el entorno y la "invención de nuevas" formas de manejo.

Esta comunicación se basa en el trabajo de campo realizado con los agricultores de Náquera, mediante técnicas propias de la metodología cualitativa, que consistieron en el análisis de la información recogida en el diario de campo, en las charlas informales y en las entrevistas semiestructuradas. Si bien se pretendía rescatar la polifonía de prácticas y discursos existente sobre el territorio, esto se ha conseguido parcialmente. Por una parte se han recogido los discurso de agricultores jóvenes (menores de 50 años), por otra el de aquellos agricultores mayores, quienes vivieron y decidieron en primera persona las transformaciones agrícolas de secano a regadío. En cuanto a los discursos de las mujeres, únicamente se han recogido los de aquellas que en su juventud trabajaron como jornaleras en el secano, entre los años 50 y 60; ninguno de mujeres que trabajaran el campo actualmente. Esto se debe principalmente a la organización social de la agricultura de cítricos, ya que aunque las mujeres han trabajado históricamente en el campo y continúan haciéndolo, en los cítricos tienen una escasa presencia (Arnalte,E., Estruc, V., y Muñoz, C., 1990), con independencia de la invisibilidad a la que históricamente han sido sometidas.

2. El contexto

Náquera, cuyo casco urbano se encuentra enclavado en el meandro de un barranco, a los pies de la Sierra Calderona, tiene una extensión de 3.870Ha.

2.1 De secano a regadío

Hasta los años 60 del siglo XX la mayor parte de este territorio se caracterizaba por los cultivos típicos del secano mediterráneo: olivos, viña, almendros, algarrobos, cereales y frutales. También existían unas pequeñas zonas de huerta ubicadas en las inmediaciones del pueblo, la cual, debido a la escasez de grandes manantiales y a la falta de corrientes de agua continuas, era muy reducida (Lluch Arnal, 1983). Se trataba de una agricultura de auto-abastecimiento, ligada a una economía tradicional y de subsistencia, cuyas condiciones de trabajo y de vida eran muy duras. Pero también es cierto que el carácter de especialización y la orientación comercial de la agricultura valenciana es antiguo (Rosselló, 1995), por lo que la comercialización de excedentes de los productos agrícolas, agua o esparto constituían una parte importante de la economía familiar.

La huerta y la montaña constituían un continuo, ya que los recursos y los usos que estos implicaban estaban relacionados, constituyendo el medio de producción y un elemento identitario (Santamarina y Bodí, 2012). En numerosas ocasiones los informantes se refieren con uno u otro nombre a un mismo espacio, lugar de interdependencia tanto física como perceptiva. Los principales aprovechamientos de este continuo consistían, además de los cultivos de secano, en el agua de las fuentes, la poda de leña baja para los hornos y los "yesares"[1], el esparto, la miel, hierbas y pastos para ganado, etc.

Fotos 1 y 2: Izquierda, agricultor y la montaña "cultivada" al fondo, 1950. Derecha, familia de pastores



Fuente: Ayuntamiento de Náquera.

[1] En Náquera se llaman "algepsars" a las explotaciones de yeso, ya que "algep" quiere decir yeso.

Las transformaciones agrícolas iniciadas a mediados del siglo XX, fruto del proceso de modernización, conllevaron importantes cambios en el sistema productivo y energético (Naredo, 1996), los cuales a su vez provocaron cambios en el modo de vida y en la percepción sobre el territorio (Santamarina y Bodí, 2013).

Fotos 3 y 4: Izquierda, la viña, 1915. Derecha, esparto y ganchillo.





Fuente: Ayuntamiento de Náquera.

En Náquera, como en la mayoría de lugares que pasaron de secano a regadío, las transformaciones estuvieron ligadas a la construcción de pozos que aportaran el agua suficiente para tal reconversión. Durante este proceso, la mayor parte de la agricultura se orientó al cultivo de cítricos, de manera que entre 1956 y 1985 la extensión total de agrios en la comarca del Camp de Túria, a la que pertenece Náquera, prácticamente se quintuplicó, pasando de 1.985Ha. a 9.152Ha. (Romero, J., 1989).

La mecanización del campo estuvo ligada a la sustitución de las fuentes de energía, caracterizada por el reemplazo de los animales como fuerza de trabajo por maquinaria y combustibles fósiles, pasando de una agricultura de ciclo casi cerrado a una agricultura fuertemente dependiente de insumos externos, en forma de petróleo y piensos (Naredo, 1996). La baja productividad del sistema agrario de secano y su baja rentabilidad, y, en el caso de estudio también, la cercanía a importantes núcleos urbanos con tejido industrial (Santamarina y Bodí, 2013), constituyeron factores estructurales claves del proceso de cambio.

La agricultura valenciana se caracteriza por una estructura minifundista, parcelas mayoritariamente menores de 5Ha., y el fraccionamiento de la tierra, muy repartidas por el territorio. Esto sumado a la menor necesidad de mano de obra que implicaba la mecanización extendió el fenómeno de la agricultura a tiempo parcial (Rosselló, 1995). En el caso de la

naranja este fenómeno se acrecienta, ya que comparativamente con otros cultivos, requiere menor trabajo (Rosselló, 1985) por ser el comprador y no el agricultor el encargado de la recolección de los frutos. Esta menor necesidad de mano de obra permite complementar este trabajo con otros dentro o fuera del sector agrario y entender el alcance del fenómeno de la agricultura a tiempo parcial (Arnalte, *et al*., 1990).

Todo este proceso de cambio y sustitución agrícola, ha llevado a la agricultura de secano a ser residual económica y perceptivamente, aunque continúe formando parte de los paisajes locales, provocando variedad paisajística y monocolor económico (Rosselló, 1995). En el caso de estudio el dominio territorial de los cítricos es evidente.

Fotos 5 y 6: A la izquierda, mecanización agrícola, primeros tractores. A la derecha, inicio del regadío



Fuente: Ayuntamiento de Náquera.

La segunda gran transformación, o segunda modernización, dentro de las transformaciones agrícolas del siglo XX fue el goteo (Naredo, 1996). Este cambio conllevó un traspaso de costes de mano de obra a fertilizantes, plaguicidas y energía, ignorando los efectos ambientales de su uso, ya que generalmente los precios de los productos energéticos y sus derivados químicos externalizan los efectos ecológicos de su uso y la falta de renovación de los combustibles fósiles (Naredo, 1996). El riego localizado conlleva contradicciones intrínsecas para los propios agricultores, tal y como aparece en las entrevistas, ya que ha facilitado y reducido a dureza del trabajo, pero también ha supuesto el avance del monocultivo por terrenos que de otra manera no se hubieran podido transformar, colonizando las vertientes de las montañas y proliferando la uniformidad territorial (Roselló, 1995).

> *«Com ha sigut tan fàcil han fet massa tarongers i entonces mos han fotut... han fet tarongers per tot arreu (...) El goteo ha sigut bo, però també ha sigut malo...» (E.6.a)*

La Revolución Verde se asentaba sobre el consumo excesivo de recursos no renovables, provocando graves daños ambientales (Naredo,1996). Como consecuencia Náquera presenta una agricultura intensiva, basada principalmente en el monocultivo de cítricos, fuertemente mecanizada y dependiente de grandes cantidades de insumos externos en forma de energía, plaguicidas y fertilizantes químicos, además de ser trabajada por una población envejecida. Todo esto hace que, actualmente, la agricultura local presente importantes problemas socioeconómicos y ambientales.

2.2 Boom urbanístico y protección ambiental

Mientras muchas comarcas perdían población por su carácter montañoso y rural, comarcas como el Camp del Túria la ganaban, entre otros factores, por su proximidad al área metropolitana de Valencia. El fenómeno urbanizador, que en Náquera se inicio a finales de los 70, principio de los 80, y que se afianzó en la década de los 90, permite explicar en gran medida el elevado crecimiento de la población y también de la superficie urbanizada. La llegada de "los de fuera", por lo general población urbana que se trasladaba por la idea de "huida a la naturaleza" (Hermosilla, 1992), introducía nuevas dinámicas que contribuían también a las transformaciones del paisaje y de la población local.

El trasvase de población y actividades económicas del área metropolitana de Valencia a la comarca del Camp de Túria y la consiguiente expansión urbanística y demográfica de Náquera, ocurría dentro del llamado "boom inmobiliario", o en el caso valenciano "tsunami urbanizador" o hiperurbanización (Gaja, 2008), debido al fuerte crecimiento del sector de la construcción y el aumento del coste de la vivienda. De esta manera ambos factores facilitaban la proliferación de urbanizaciones y un crecimiento desordenado, resultando un modelo en el que el 20% de las viviendas constituyen viviendas principales frente al 78% que corresponde a segunda residencia.

Náquera hoy en día todavía no tiene aprobado el Plan General de Ordenación Urbana (PGOU), sino que cuenta con las Normas Subsidiarias (NNSS) de 1985 como normativa en vigor, de acuerdo a la Ley del Suelo y Ordenación Urbana de 1976. En 2005 el Ayuntamiento presentó una propuesta de PGOU, que todavía no ha sido aprobada por la Conselleria, y continua presentando puntos de conflicto en el planeamiento.

En los años 90, la existencia de segunda residencia ilegal era alarmante. En Náquera este dato se situaba alrededor del 50%, pero más alarmante era la situación de pueblos vecinos como Casinos o Gestalgar, donde cerca del 100% de las segundas residencias eran ilegales (Hermosilla, 1992). Este fenómeno tuvo lugar principalmente a lo largo de los años 70, período de elevada edificabilidad sobre suelo rústico no calificado y caracterizado por la ausencia de control municipal. En el transcurso de dicho proceso los ayuntamientos facilitaban la recalificación de suelo rústico en suelo urbano, cuando no promovían directamente la construcción de urbanizaciones de iniciativa pública-municipal. En Náquera, fueron cuatro las urbanizaciones promovidas de esta manera (Hermosilla, 2012).

Aunque algunos ganaron y se enriquecieron con este tipo de políticas, muchos veían amenazada su principal actividad y fuente de ingresos, el campo. Por no hablar de la amenaza a los valores inmateriales, simbólicos y culturales del lugar, amenazas que, en muchos casos eran vistas por los informantes como un abuso de poder, al tratar de imponerse determinadas políticas, discursos e intereses dominantes.

> *«Ací hi hagué molt de problema quan el "boom del taulell"... entonces ací entraven a sac... i volien obligar a la gent a vendre-ho tot... ací amenaçaven per a que vengueren i molta gent acollonida vengué...» (E.8.a)*

Tampoco la protección ambiental parece haber supuesto un freno al fenómeno urbanizador, y es que a partir de 2002 se inicia posiblemente la etapa más proteccionista valenciana, con la declaración de los parques naturales de la Sierra Mariola, la Sierra Irta y la Sierra Calderona, coincidiendo con el periodo expansivo del "boom inmobiliario" (Santamarina y Bodí, 2012). A pesar de la escasa superficie del término sujeta a la normativa del parque, un 26%, ni siquiera aquella ordenada bajo la lógica de la conservación escapa “a los intereses y tensiones urbanísticas” (2012:125). La proliferación de PAIs (Programas de Actuación Integral) y la intensidad de las políticas desarrollistas provocaron el surgimiento de movimientos vecinales, como “Salvem Nàquera”.

La declaración de Parque Natural supuso limitaciones de acceso a los recursos, al implicar la redefinición tanto del espacio como de los usos permitidos, a través del Plan de Ordenación de los Recursos Naturales (PORN) y del Plan Rector de Uso y Gestión (PRUG). Como resultado se desplazan los conocimientos de gestión autóctonos, ignorando las formas en que se ha construido el espacio, normalizando nuevos valores del lugar sobre la memoria de la experiencia vivida (*Íbid*.). Esta normalización de la expropiación del lugar y del saber no es

compartida por los agricultores afectados, quienes no comprenden los criterios de priorización y discriminación entre recursos y formas territoriales, ni el porqué sus formas de actuación y apropiación ahora se ven limitadas, conllevando en muchos casos al abandono de tierras y prácticas, con la pérdida de saber y diversidad que dicho proceso implica.

Lo que antes era un continuo agricultura-montaña, hoy se encuentra fragmentado bajo criterios científico-técnicos en función de valores biofísicos, lo cual implica la invalidación de las prácticas que se habían llevado a cabo hasta la declaración de parque y el consiguiente desconcierto de los locales ante las prohibiciones y la burocratización del territorio (*Íbid*.; Vaccaro y Beltran, 2007). Como consecuencia de las distintas políticas territoriales llevadas a cabo en Náquera, estén éstas orientadas al conservacionismo o al desarrollismo, encontramos una ordenación territorial polarizada, combinación de "culto a lo silvestre y fetichismo del crecimiento económico" (Gómez Baggethun, 2009:64), generando un deterioro del conocimiento ecológico local y de la biodiversidad, entre entramados territoriales desagregados.

3. "Eso de la azada se ha acabado". Discursos en torno al conocimiento agrícola local

El proceso de transformación agrícola de secano a regadío llevado a cabo en Náquera implica, por una parte, cambios en la gestión de los recursos y por lo tanto en las prácticas agrícolas asociadas a los mismos debido al cambio de cultivos, la aparición de agua y la intensificación de la mecanización de la actividad. Por otra, cambios en los discursos dominantes y los principales posicionamientos respecto a agricultura, economía y medio ambiente, por parte de los actores implicados.

De igual modo que a nivel territorial se extiende el monocultivo de cítricos, a nivel discursivo los posicionamientos tendentes a alabar al progreso y la mecanización aparecen como preponderantes. En ambos casos esto es cierto y no lo es. El territorio y los discursos sobre el mismo presentan contradicciones, así como una (bio)diversidad y una polifonía (en retroceso) invisibilizada en parte por los propios agricultores, en parte por la administración pública y los técnicos agrícolas. En el desarrollo de dichas transformaciones el conocimiento local, como proceso dinámico de co-adaptación entre los saberes y el hábitat (Reyes-García, 2007) ha ido dialogando con el conocimiento tecno-científico dominante, las lógicas liberales de mercado y las trasformaciones socioculturales acontecidas y entrelazadas con el proceso de transformación.

3.1. Entre la racionalidad de mercado y la lógica del autoconsumo.

La importancia, el alcance y el impacto de las transformaciones agrícolas, así como la gran diferencia de la agricultura valenciana actual con la más tradicional, no reside en el dinamismo comercial y exportador, ya existente anteriormente. Se encuentra en la extensión que ha alcanzado este fenómeno, en el enorme proceso de transformación de secano a regadío y en el arrinconamiento de alternativas agrícolas menos comerciales que el naranjo (Roselló, 1995), llegando en muchos casos a monocultivos intensivos.

En esta agricultura, el conocimiento y las prácticas actuales giran, en gran medida, en torno a las principales plagas que padecen los cultivos y sus respectivos tratamientos, es decir, en el uso de productos fitosanitarios, fruto de la intensa tecnificación del campo. En muchos casos al preguntar por las prácticas agrícolas las primeras respuestas estaban relacionadas con plaguicidas y fertilizantes concretos, concentraciones, frecuencias de uso, etc. El objetivo de esta agricultura, y por tanto la orientación de las prácticas y el saber, es conseguir cosechas que cumplan las características que el mercado demanda, aumentando la eficiencia y la productividad bajo la lógica del coste-beneficio. Esta especialización en cultivos comerciales característica de la agricultura valenciana y su orientación eminentemente exportadora, han llevado a la consolidación de una agricultura especializada en productos de ciclo largo, de carácter intensivo, muy dependiente de agua y trabajo (Honrubia, 2004). Este último, el trabajo en retroceso desde el inicio de la Revolución Verde y la mecanización del campo, provoca con ello el desplazamiento de los saberes ligados a cultivos menos rentables comercialmente, y por tanto vinculados a la diversidad, a la complementariedad de usos y a la complejidad territorial.

> *«... (des de l'inici del regadiu) la producció principal han sigut sempre tarongers... i esporàdicament algú plantava bresquilleres i pereres...» (E.8.a)*

> *«Un home pot portar molt be 250 fanecaes de tarongers... i en maquinaria... sinó té maquinaria no pot fer res... ha de tindre un bon tractor... tindre totes les màquines que li facen falta al tractor...» (E.14.a)*

A raíz de los discursos de los agricultores encontramos características de la agricultura de mercado basada en la proliferación de cítricos, y por tanto la consolidación del monocultivo y la creciente dependencia de la maquinaria ("si no tiene maquinaria no puede hacer nada") ligada a la industrialización y al descenso de mano de obra necesaria.

En contraposición, más allá de la agricultura que opera bajo la racionalidad del mercado encontramos la agricultura de autoconsumo. Una agricultura que aparece rascando en los discursos y en las narraciones de los agricultores, nunca en primer lugar, relegada a la marginalidad, a la invisibilidad, como consecuencia del proceso desarrollista (Gómez Baggethum, 2009). Una agricultura que pese a suponer parte importante del consumo directo no se considera parte del sustento familiar, ya que no implica por lo general ingresos económicos. Ni se considera en muchos casos parte explícita de la actividad profesional de los agricultores, sino más bien una "afición", una "costumbre". Esta percepción y la consideración que los agricultores tienen de la agricultura de autoconsumo se articula con los valores patriarcales que vinculan la categoría trabajo, únicamente al trabajo productivo, a aquel que va al mercado, al ámbito de lo público y que interviene directamente en la economía familiar (Pérez, 2006), quedando fuera de dicha categoría cuidado y sustento. Trabajo y cuidado son separados en una compartimentación discursiva que no se corresponde a la realidad, a la práctica cotidiana de la mayoría de los agricultores, escondiendo el "para casa" de los discursos dominantes. Este modelo agrícola, a pesar de las diferencias y las transformaciones, se mantiene del secano a regadío. La mayoría de agricultores entrevistados afirman tener hortalizas y frutales "para casa".

> *«Jo tinc un poc de tot... ara al mes d'agost plantaré faves, plantaré unes poques creïlles també per a casa en, en agost... n'acabant quan ve la primavera plante tomaques de 3 o 4 classes (...) pimentons, albergínies... melons de tot l'any i cebes també plante, garrofó...» (E.9.a)*

> *«...És que no té res a vore, ni la fruita ni la verdura ni res... en les grans superfícies jo no se que és lo que passa que no té gust... jo quan s'acaben les tomaques meues ja no menge, i menge moltes» (E.8.a)*

Es aquí donde, en mayor medida, el conocimiento local se enhebra con la diversidad agrícola, la valoración de lo propio y el territorio/placer. Las prácticas de esta agricultura se articulan en un diálogo y un vaivén constante entre la lógica de estima a la tierra y de autosustento frente a una lógica del coste-beneficio como en un tira y afloja, existiendo diferencias generacionales importantes en cuanto al posicionamiento y valoración de dichas lógicas con respecto a las prácticas agrícolas.

> *«... mon pare té més costum d'això... jo preferisc anar al mercat i comprar-les perquè ix més barato, si contes la feina i ho contes tot...» (E.5.a).*

La diferencia generacional, en este caso, radica en que todas las personas entrevistadas mayores de 60 años afirman tener huerto para consumo propio, mientras que en el caso de los

agricultores jóvenes esto no siempre ocurre. Existe también un contacto directo entre el "saber tradicional" y el saber técnico-científico, hibridándose constantemente como parte del propio dinamismo del conocimiento local. Así, independientemente de la producción se mantiene la práctica de cultivar plantas complementarias en los ribazos de los campos, al tiempo que de la mayoría de hortalizas se cultivan tanto variedades locales como híbridas. La valoración de lo propio en forma de alimentación y el vínculo identitario de prácticas y variedades locales juegan un papel fundamental en el mantenimiento de la huerta de autoconsumo, de la diversidad agrícola, la complementariedad de cultivos "para casa" y la lógica de autoconsumo, más allá de las transformaciones acontecidas y de la lógica de mercado.

3.2. Pérdida de diversidad

Las transformaciones agrícolas, la visión desarrollista de la agricultura y, por tanto, el avance del monocultivo, han llevado a una simplificación ecológica[2], eliminando especies y cultivos. Como resultado encontramos una importante pérdida de (bio)diversidad a nivel territorial, tanto de espacies silvestres como cultivadas.

Debemos tener en cuenta que esta desaparición de especies ha sido fruto por una parte de circunstancias económicas, políticas y de cambios tecnológicos, y por otra, también de factores sociales, que han intervenido en el proceso de transformación. Es por esto que parece especialmente importante prestar atención al proceso de erosión genética de la agrodiversidad ocurrido en el último medio siglo consecuencia de la Revolución Verde (Morales *et al*., 2011), ya que éste se encuentra íntimamente relacionado con el abandono de determinadas prácticas agrícolas y la introducción de nuevas. A sabiendas de que han sido muchas las consecuencias de la transformación agrícola; contaminación de suelos y aguas por agroquímicos, transformación y deterioro de hábitats, erosión y compactación de suelos... (Shiva, 1993) nos parece que es en el análisis de la pérdida de diversidad donde podemos observar una relación y una interacción más íntima entre naturaleza y cultura, más allá de la dicotomía.

En muchos casos nos ha resultado difícil diferenciar entre pérdida de biodiversidad y pérdida de conocimiento. Para tratar de resolver esta ambigüedad hemos separado entre el conocimiento local activo a día de hoy (apartado siguiente) y aquel que forma parte de la

[2] En esta comunicación utilizamos el término ecosistema en un sentido amplio y global, donde la acción antrópica constituye un elemento más de la red de interrelaciones del conjunto del sistema.

memoria (en este apartado), pudiendo hablar de pérdida de diversidad biocultural. La mayoría de narraciones y discursos entorno a las variedades agrícolas que en otro tiempo podían encontrarse en el municipio, estaban embebidas en cierta nostalgia de tiempos vividos, nombrando con cariño frutas, hortalizas y cereales que constituían una vasta diversidad agrícola local.

Una de las características fundamentales de los monocultivos, más allá del desplazamiento de las demás variedades, es el hecho de que destruyen su propia base (*Íbid.*).

> *«La flora ha canviat tota (...) la flora en Nàquera, la flora de l'agricultura ha canviat el 100%... la flora de l'horta... els primers anys dels tarongers en Nàquera treien llicson i* blets, hui ningun camp d'horta trau llicsons ni blets...» (E.8.a).

Mientras los naranjos todavía no se habían expandido por "todo" el territorio y el uso de plaguicidas, herbicidas y fertilizantes no era masivo crecían “llicsons” *(Sonchus tenerrimus)* y “blets” (*Atriplex semibaccata)* en los campos de Náquera. Ni unos ni otros se consideraban maleza, sino que los primeros se utilizaban para alimentación humana y los segundos animal. Ahora se eliminan tratando de incrementar e incrementar las producciones y los agricultores jóvenes, tal y como aparece constantemente en las entrevistas, "no lo conocen". Por tanto, la construcción social de las "malas hierbas" está ligada a los cambios tecnológicos tendentes a la homogeneización agrícola, así como al distanciamiento de la necesidad de autosustento y complementariedad de recursos, la ausencia de animales como fuerza de trabajo y el creciente consumo de recursos externos.

La expansión del monocultivo, y como consecuencia la uniformidad y simplificación agrícola han conllevado perturbaciones en las relaciones ecosistémicas (Shiva, 1993). Esto ha propiciado la proliferación de plagas, ya que al mermar la diversidad vegetal se deterioraba también el hábitat de depredadores naturales de determinadas plagas, se reducía la complejidad (socio)ecosistémica. Como consecuencia de este proceso, desaparece también el conocimiento asociado a dicha diversidad.

> *«... això entrava el cotonet a un camp i tornaves d'ací a un més i ja no quedava... perquè els criptolemus que se crien en les garroferes, endèmicament en les garroferes, se menja el cotonet... s'equilibrava. Desaparegueren les garroferes i el cotonet era una peste que tots els anys hi havia que tractar.» (E.8.a).*

Todo este proceso de uniformización agrícola genera una demanda creciente de plaguicidas, la cual establece una dependencia cada vez mayor de los agricultores respecto a las empresas

químicas productoras de dichos productos (*Íbid*). Mientras que antes los Criptolemus se comían al "cotonet", cochinillas algodonosas (*Planococcus citri*), ahora es "necesario" emplear plaguicidas. Este modelo de aprovechamiento de los recursos genera inestabilidad en el ecosistema y lleva a un uso contraproducente de los recursos (*Íbid*), "antes se equilibraba", y ahora ya no. Ahora se utilizan elementos externos, productos fitosanitarios, para solventar los problemas que generan perturbaciones. El desajuste de las relaciones ecosistémicas no afecta únicamente a la proliferación de plagas, sino al conjunto de relaciones ecosistémicas.

> *«Les raboses han desaparegut, i les serps i els fardatxos també, i les sargantanes també, i els allacrans també... això ha desaparegut... (...) i farien la seua funció... les serps se menjaven les rates i hui a la que t'encantes hi ha una pesta de rates en el terme» (E.8.a).*

Los impactos socioambientales originados por las transformaciones se traducen en el deterioro de los recursos y del territorio en forma de disminución de la (bio) diversidad. En las entrevistas se aprecia como al desaparecer especies y la importancia de su presencia, debido a soluciones modernas para suplir sus funciones, desaparece con ellas el saber asociado, el conocimiento sobre las relaciones y las funciones que los distintos organismos realizan en el conjunto del ecosistema (Toledo, 2005). En algunos casos, tanto determinadas variedades como el conocimiento asociado a las mismas, han ido perdiendo interés para quienes lo practicaban, y por tanto ha dejado de transmitirse (Morales *et al*., 2011) contribuyendo a la pérdida de diversidad. Al simplificarse el ecosistema también se simplifica el saber sobre el mismo, y viceversa, en un círculo vicioso en el que productivismo agrícola, reduccionismo ecosistémico y de conocimiento se retroalimentan constantemente.

3.3. Plagas, malas hierbas, semillas y técnicos

Tal y como se plantea a lo largo de esta comunicación, la pérdida del conocimiento ecológico tradicional es resultado de un proceso de erosión y deterioro de las estructuras sociales, políticas e institucionales que han sostenido los sistemas locales de gestión de recursos (Gómez-Baggethun, 2009), así como la aceptación de un conocimiento dominante, científico-técnico, que invisibiliza las prácticas locales. No obstante, actualmente el conocimiento dominante también es un conocimiento local, ya que "tiene su base social en una cultura, una clase y un género determinado" (Shiva, 1993:15).

Parece importante remarcar que partimos de la base de que no existen culturas homogéneas, sino culturas híbridas y en constante proceso de transformación de viejos significados y

creación de otros nuevos (Maj-Lis Follér, 2002). Este mismo planteamiento proponemos a la hora de considerar el conocimiento agrícola local como parte del conocimiento ecológico local. La hibridación se esboza como el surgimiento de "espacios" de encuentro entre culturas o paradigmas, en los cuales pueden desarrollarse nuevos posicionamientos (2002). En este sentido es en el que analizamos el conocimiento local de Náquera, a través de la articulación entre los distintos discursos entorno al mismo, esforzándonos por no entrar en la dicotomía entre conocimiento local y conocimiento científico, y entendiendo que se trata de un conocimiento posicionado en el que han intervenido, no únicamente los agricultores implicados, sino actores sociales y políticos que a través de la persuasión y la negociación han ido ganando legitimidad (2002).

La proliferación y percepción de las plagas, así como los consecuentes tratamientos fitosanitarios para combatirlas constituyen una muestra de dicha hibridación, ligada a la asimilación de la racionalidad de mercado de la agricultura actual. La tabla 1, que se muestra a continuación recoge los tratamientos recopilados en las entrevistas.

Tabla 1

NOMBRE/PRINCIPIO ACTIVO	CULTIVO	PLAGA	PERIODO DEL TRATAMIENTO
Clemencuaje	Clementinas naranjas	Fitorregulador	Primavera
Epik	Clementinas naranjas	pulgón	Primavera
Gazel/acetamipirid	Clementinas naranjas	Pulgón	Primavera
Chas / Clorpirifós(organofosforado)	Clementinas naranjas	Insecticida (araña, piojo...)	Primavera Verano
Finale	Clementinas naranjas	herbicida	Primavera Verano
Goal/oxyfluorfen	Clementinas naranjas	herbicida	
--/ Glifosfat	Clementinas naranjas	Insecticida	
Cabrio/Piroclostrobin	Caqui	Fungicida: midiu y oidio	Primavera
Mancozeb/ ditiocarbanato	Caqui	fungicida	Primavera
-- /Piriproxifen	Clementinas naranjas	piojo	Primavera
--/Abamectina	Clementinas naranjas	araña...	Verano
Oli d'estiu, oli parafínic	Clementinas naranjas	Insecticida	Verano/ Otoño (sept.)
Cesar/Hexitiazox	Clementinas naranjas	araña	
Hormonil/2,4D	---	Fungicida / herbicida	Otoño (nov.)
Danalip, Robor/---	Clementinas naranjas	Insecticida	
Sabion	Clementinas naranjas	Abono foliar	

Desde el inicio del regadío, y conforme avanzaba el monocultivo, se incrementaban los problemas de plagas y enfermedades (Shiva, 1993), al mismo tiempo que se afianzaba la lógica de la Revolución Verde de dominación y control del medio y, por tanto, las medidas para tratar de incrementar las producciones, entre ellas plaguicidas y fertilizantes. A pesar de

que la mayoría de agricultores argumentan tratar lo mínimo posible, conscientes en su mayoría, de tener una relación de co-dependencia con el medio ambiente, los productos fitosanitarios empleados presentan una toxicidad y una persistencia muy elevada. Alguno como el 2,4D ha sido prohibido y permitido varias veces en los últimos años debido a su agresividad sobre el medio.

Los posicionamientos respecto al uso de productos fitosanitarios suponen uno de los contrastes más interesantes entre la agricultura de base comercial y la de autoconsumo. Mientras que en el primer caso tenemos la tabla anterior como una práctica generalizada, interiorizada y justificada dentro del conjunto de las prácticas agrícolas, no ocurre lo mismo en el caso de la agricultura para consumo propio. A pesar de utilizarse habitualmente plaguicidas en ambos casos, ni la cantidad, ni la frecuencia coinciden, siendo menor "para casa". Tampoco la lógica bajo la que se aplican se corresponde. En el primer caso prima la lógica de la estética del producto y de la perfección visual para conseguir una mayor producción y una mejor venta, y para esto se aplica una elevada cantidad de productos químicos; en el segundo caso prima la lógica de la salud y la calidad del producto, la cual induce a un menor uso de plaguicidas.

> *«Jo solc utilitzar els mateixos (plaguicides).. però de forma controlà.. com m'ho vaig a menjar jo intente aguantar al màxim..» (E.13.a).*
> *«Enguany per a la tuta he polvoritzat un viatge només... vaig comprar les trampes (...) i en això he fet un viatge només.. i allí (en les trampes) se moren... i a més se polvoritza lo menos possible...» (E.12.a).*

Para poder emplear menores cantidades de plaguicidas, en muchos casos se recurre a tratamientos alternativos como es el caso de las feromonas en el caso de la tuta, importante plaga del tomate. Se generan dinámicas de hibridación de prácticas entre las tradicionales, las técnico-científicas y las de control biológico. A pesar de ser propio del conocimiento local las dinámicas de hibridación, aumenta la complejidad y la especificidad de las mismas, al hacerlo de igual manera las técnicas disponibles.

Prueba de dicha hibridación la encontramos también en la propia consulta y orientación que los agricultores demandan de los técnicos. Llegan a ser los técnicos, en numerosas ocasiones, las mismas personas que se encargan de venderles a los agricultores los productos fitosanitarios, perpetuando de esta manera la legitimidad del conocimiento científico-técnico y del uso de plaguicidas.

> *«Agarres una planta o una rama o el que siga i te'n vas allí al tècnic, que sempre hi ha un tècnic. (...) allí on compre les plantes (i tot), i allí hi ha un xicon que ho entén i t'orienta i sol donar bons resultats.» (E.8.a).*

Existe también una diferencia generacional, donde la edad se impone como elemento estructurante del conocimiento agrícola local, y de las fuentes de información que incorpora. Ésta radica principalmente en el uso de las nuevas tecnologías, fuera del alcance de los agricultores más mayores, pero totalmente insertas en la cotidianidad de los más jóvenes.

> *«A l'IVIA[3] (...) fan cursos, intenten formar i mantenen informat (...) donen recomanacions de reg, pa saber segons l'evaporació que ha hagut lo que jo tinc que regar en la meua parcel·la segons els datos que jo els he donat. hi han moltes coses. (...) » hi ha una nova generació que està totalment conectà.» (E.13.a).*

La tecnología y el conocimiento científico-técnico encuentran nuevas vías de permeabilizar el saber y las prácticas agrícolas. Se obtienen datos precisos y cuantitativos a partir de cálculos de las características y las variaciones hidro-edafológicas "según la evaporación que ha habido". Esta precisión contrasta con la forma cualitativa del conocimiento de los más mayores, a través de la percepción. Tanto el saber cómo las formas de apropiación de los recursos constituyen procesos dinámicos en los que las vivencias pasadas y la situación presente resultan de gran importancia, de manera que las diferencias entre generaciones configuran formas del saber posicionadas de diversas maneras. Como ejemplo de este contraste entre las formas del conocimiento, podemos observar en el discurso anterior en torno al “estar conectado” de un agricultor joven, y el que viene a continuación, referente a la vivencia de la tierra. La cual coexiste a pesar del apoyo en los técnicos, un paso más allá, ubicándose en la tierra, en las necesidades del suelo, del agroecosistema, sus ritmos y sus ciclos. Articulándose y reposicionándose constantemente los distintos discursos.

> *«En Nàquera els ametllerars, les vinyes també se moren, van a menos, entonces has de canviar.. se mor la vinya i no pots plantar a l'any sient una altra, has de deixar uns anys pa que la terra se recupere.. treballar-la (...) Tú no pots plantar tots els anys al mateix puesto lo mateix» (E.9.a).*

En cierta manera este discurso de la “espera” de la tierra, del suelo, se cuela entre la lógica productivista dominante. Un saber previo a la mecanización y el desarrollismo agrario continua siendo válido y trasmitido a día de hoy, sin que ello implique la fosilización del mismo. Lo mismo ocurre con la utilización de los recursos no comerciales, ya que el aprovechamiento global de los recursos implica la complementariedad de usos de los

[3] IVIA, Institut Valencià d'Investigacions Agràries.

cultivos, incluso en aquellos cultivos que se trabajan bajo una lógica neoliberal y productivista. Más allá de la comercialización del fruto encontramos los discurso sobre el saber asociado a los diferentes usos de los restos de la poda: leña, fertilización y estufas. Es, especialmente en estos casos, donde mejor podemos identificar puntos de contacto, de articulación y de hibridación entre las diferentes racionalidades bajo las que operan los agricultores, y por tanto también de las diferentes formas de conocimiento.

> *«La poda s'utilitza part com a llenya per a cremar, part se tritura i es deixa allí per a fertilitzar i encara hi ha part per a les estufes.» (E.5.a).*

La complementariedad entre usos y recursos y la percepción de los mismos desde una perspectiva sistémica también incluye el saber, en peligro de extinción, sobre aquellas especies que se encuentran en retroceso, pero que un día fueron abundantes.

> *«El llicsó és bo per a l'amanida, molt bo... segons el tipus hi ha uno que és molt bo i altre que no.. uno fa unes fulletes fines i és molt bo, té molt de sabor.. l'altre no..» (E.8.a).*

Tal como apuntábamos, el saber asociado al uso de las "malas hierbas" está en posesión, principalmente, de aquellos agricultores más mayores, tratándose de un saber en regresión, sobre el que cotidianamente disminuye el interés. Tanto el saber asociado a la identificación de especies como el referente a la fisiología o la reproducción de las mismas, resulta relevante en este punto. Es esta información la que permite generar conocimiento entorno al tipo de usos apropiados para cada recurso, y constituye una parte importante de la diversidad biocultural actualmente en retroceso. En este sentido, el saber sobre las semillas y las relaciones entre elementos del ecosistema ha sido y es de vital importancia para el manejo y mantenimiento de variedades locales, las cuales se han ido fortaleciendo como consecuencia de un buen uso y un conocimiento profundo sobre el medio.

> *«Les llavors me les guarde jo d'un any per a un altre... jo faig el plantell i tu que ne plantes, té done plantes a tu... i te dic "quan les culles m'has de donar un grapat de tomaques per a traure la llavor", perquè és bo canviar la llavor d'enguany, canviar-la de camp… és importantíssim… perquè canvia el cicle de la planta.. les llavors "autòctones" digam, que no són autoctones… procurem per lo menos a cada dos anys canviar-se-la uns en altres... perquè és que entonces agarra la terra nova.. agarra com més aire i se nota...» (E.8.a).*

La práctica de intercambiar semillas ha permitido fortalecer las variedades locales a lo largo del tiempo, y los propios agricultores la consideran “importantísima”. A través de este discurso podemos aproximarnos a la complejidad del saber agrícola local que entiende y percibe el medio como un todo. Más allá de los elementos del ecosistema en sí mismo, el

conocimiento local aborda el ecosistema en su conjunto, entendiendo que suelo, agua, aire, semillas... forman parte del mismo sistema.

> *«...això s'ha fet ací tota la vida. (...) en tot lo que se plantava ací antigament, totes les llavors del terreno, se canviàvem les llavors entre els llauradors... i jo ho continue fent.» (E.8.a).*

Si bien es cierto que este saber y esta práctica se mantienen, cada día son menos los agricultores que la llevan a cabo. Este fenómeno tiene relación con el hecho de que cada vez son más los agricultores que utilizan semillas comerciales en lugar de "autóctonas".

> *«Normalment se compren de plantell.. jo tinc ací llavors de pimentó de fa dos anys.. però vaig a per plantell.. és més fàcil..» (E.12.a).*

La mayoría de variedades comerciales no permiten obtener semillas, con lo que esta práctica no tiene ningún tipo de cabida. Al mismo tiempo, la proliferación del uso de este tipo de variedades está vinculada a la comodidad y al cambio de estilo de vida, por lo que para muchos agricultores obtener las simientes cada año resulta una tarea laboriosa y prescindible.
En definitiva, el conocimiento agrícola local como proceso dinámico y posicionado, se encuentra ligado a los elementos biofísicos del lugar, así como a las estructuras sociales, políticas, económicas, culturales... Ante las transformaciones agrícolas acontecidas observamos, por una parte, un deterioro del conocimiento ligado a la uniformización agrícola y a la pérdida de biodiversidad, y por otra, una hibridación con prácticas derivadas del conocimiento científico-técnico, resultando de tal proceso diferentes diálogos, posicionamientos y formas de conocimiento agrícola local.

4. "Repensant l'agricultura de Nàquera"

Paralelamente al desarrollo del trabajo de investigación, el Ayuntamiento de Náquera y un equipo de la Universitat Politècnica de València firmaban un convenio de colaboración, cuyo objetivo principal era la reducción de plaguicidas y la aproximación a una agricultura de residuo cero. Esto implica la disminución, por una parte, de fertilizantes, fitosanitarios e insumos externos y, por otra, de las distancias de procesado y comercialización. Ante esto, y teniendo en cuenta que a lo largo de los discursos de los agricultores los plaguicidas no aparecían como problema, sino como una justificación de las prácticas de acuerdo a la situación actual del campo, surgió la posibilidad de llevar a cabo un proceso participativo: "Repensant l'agricultura de Nàquera".

Este proceso pretendía elaborar las líneas de acción necesarias para lograr la reducción de los plaguicidas, y un modelo consensuado de manejo de los recursos entre los diferentes agentes territoriales que atendiera a las necesidades y problemáticas de los mismos. Para ello, era necesario poner a dialogar tanto el mantenimiento de los conocimientos, innovaciones y prácticas locales, como el de los ecosistemas y su biodiversidad, sin perder de vista la viabilidad económica de los agricultores implicados en el proceso.

El objetivo de las metodologías participativas es promover procesos de transformación social de manera conjunta con los agentes implicados a través de la consolidación de "grupos motores". Se apuesta por una relación horizontal entre técnicos y grupo, tratando de constituirse ambos en sujeto-objeto del proceso y superar la separación entre investigadores y el objeto de la investigación, en este caso los agricultores (Villasante, T., Montañés, M., y Martí,J., 2000). La finalidad es implicar a la población de manera que el proyecto y sus objetivos sean tanto de unos como de otros.

"Repensant l'agricultura de Nàquera" no consistía propiamente de una Investigación-Acción-Participativa (IAP), ya que el objeto de la transformación había sido decidido y establecido de forma externa a las percepciones, necesidades y discursos predominantes del grupo de interés. En este caso podríamos hablar de una Formación/Capacitación-Acción-Participativa, que partía de un enfoque transdisciplinar, sustentado en los postulados de la agroecología y el control biológico de plagas. De esta manera se consideraba conjuntamente tanto las variables sociales y ambientales, como las económicas. Aunque uno de los pilares fundamentales de la agroecología es el manejo ecológico de los recursos, en este caso pusimos el énfasis en su propuesta de acción colectiva como herramienta para la generación de alternativas a la actual crisis agrícola, mediante propuestas de desarrollo participativo (Altieri, 2011). A lo largo de las entrevistas, las lógicas individualistas bajo las que funcionan mayoritariamente los agricultores de Náquera, y la falta de confianza en el cooperativismo, aparecían como un problema y afloraba el (re)cuestionamiento sobre la necesidad de cambios en la organización social y la aparición de lógicas de organización colectiva, así como de alternativas agrícolas tanto en la comercialización como en la diversificación de cultivos.

El proceso, todavía en desarrollo, ha consistido hasta la fecha en la consolidación de un grupo motor, la realización de un (auto)diagnóstico participativo de la situación actual y la (auto)formación correspondiente. El (auto)diagnóstico recoge las problemáticas, necesidades

y actores sociales relacionados con el grupo de una u otra manera. De esta identificación surgieron las ideas fuerza de la planificación participativa, las cuales giraban en torno al individualismo y la tradición química de las prácticas de la mayoría de agricultores, la relación con los consumidores y la comercialización. A partir del (auto)diagnóstico se realizó la correspondiente (auto)formación necesaria para reducir parte de las problemáticas identificadas y consistente en el control biológico de plagas. Con todo esto tuvo lugar una sesión de propuestas mediante las cuales se elaboró el Plan de Acción y las líneas estratégicas consensuadas, imprescindibles para reducir los plaguicidas y mejorar los problemas identificados.

Actualmente se han constituido tres grupos de trabajo; asociación, difusión-formación y comercialización, relacionados con los diferentes pilares que componen las líneas estratégicas y que engloban las diferentes propuestas. La articulación de estas tres líneas pretende potenciar la revitalización de la agricultura local y establecer redes sociales, más allá de los propios agricultores, necesarias para las transformaciones agrícolas planteadas, así como contribuir a la mejora socioambiental del municipio.

5. Conclusiones

Durante la última mitad del siglo XX, Náquera ha pasado de una agricultura de secano con una economía tradicional basada en el aprovechamiento de los recursos, la complementariedad de actividades y el continuo huerta-montaña, a la transformación de la mayor parte del territorio en regadío, la proliferación de urbanizaciones dispersas y el proteccionismo ambiental en parte de su territorio. En este tiempo el paisaje/territorio ha cambiado casi por completo. Como resultado encontramos una ordenación territorial intensiva, dispersa y desagregada. Donde el continuo territorial se fragmenta por lógicas de compartimentación que atienden a criterios económicos y científico-técnicos, desplazando, en muchos casos, el conocimiento local, sus formas de apropiación y manejo de los recursos.

Desde este período de transformaciones hasta la actualidad han coexistido dos agriculturas, que operan bajo lógicas diferentes, en un diálogo constante. Una, la agricultura de mercado, basada en el monocultivo de cítricos y la mecanización, sustentada en la economía global, dominante en los discursos y vinculada por los propios agricultores a la categoría trabajo. Otra, la agricultura de autoconsumo, que persiste a pesar del arrinconamiento de alternativas agrícolas menos comerciales que el naranjo, en una negociación permanente entre la lógica de

estima a la tierra y la valoración de lo propio, y la lógica de coste-beneficio, siempre en segundo lugar, vinculada al sustento familiar. Ambas agriculturas son concebidas discursivamente desde la separación y la diferenciación de trabajo/cuidado, de acuerdo a los valores patriarcales (Pérez, 2006).. El trabajo corresponde a la agricultura de lo público y lo económico, mientras que el cuidado, relegado a la agricultura del autosustento siempre en un segundo lugar. Las prácticas, los discursos y las formas que adopta cada una de estas agriculturas configuran distintos posicionamientos entre los agricultores del municipio.

El retroceso de alternativas agrícolas y la uniformización del territorio contribuyeron a la erosión y pérdida de (bio)diversidad tanto silvestre como cultivada y del conocimiento local asociado, debido a la simplificación ecosistémica. Esto ha provocado cambios de percepción del colectivo de agricultores, espacialmente notables sobre la concepción e identificación de las malas hierbas, un saber vigente todavía sobre los agricultores mayores, pero no en los más jóvenes. El deterioro de la biodiversidad conlleva el deterioro del conocimiento, y viceversa, en una relación recíproca de interdependencias.

Otro cambio de percepción en los agricultores deviene de la influencia de los técnicos, especialmente en aspectos relacionados con plagas y tratamientos; tipos, cantidades y frecuencias de productos fitosanitarios. A través de las nuevas tecnologías esta relación unilateral penetra en las prácticas de los agricultores, principalmente de los más jóvenes. Sin embargo, fuera de este campo de relación aparecen grietas persistiendo-emergiendo el saber vinculado a la escucha a la tierra; el manejo de las semillas o los aprovechamientos de los recursos no comerciales. Esto evidencia la existencia de un conocimiento agrícola, local, dinámico y posicionado. Un conocimiento vinculado a las características y necesidades de la agricultura actual, a las de los propios agricultores y a los cambios tecnológicos, sociales, económicos... acontecidos, en contacto e hibridación con el conocimiento científico-técnico, y resultando diversos posicionamientos y formas del conocimiento agrícola local.

Esta investigación no trata de idealizar o fosilizar ningún tipo de conocimiento ni de organización social. Tampoco se pretende caer en imágenes bucólicas irreales. Se busca poder diagnosticar discursos y posicionamientos para establecer diálogos y discusiones, rompiendo las jerarquías que sitúan unos conocimientos por encima de otros, generando espacios de participación y construcción colectiva del conocimiento, como el propuesto en el proceso "Repensant l'agricultura de Nàquera". El recurso a las metodologías participativas y a la

formación-acción es rescatar la diferencia y la diversidad como herramienta para la sustentabilidad y para la generación de formas de gestión inclusivas en vez de impositivas, buscando colectiva y transdisciplinarmente soluciones a los principales problemas socio-ambientales que nos afectan.

BIBLIOGRAFÍA

Altieri, M.A. (2011) "Principios y estrategias para diseñar sistemas agrarios sustentables". En Aguilera, F., Altieri, M. A., y Labrador, J. *Agroecología y desarrollo:Aproximación a los fundamentos agroecológicos para la gestión sustentable de agrosistemas mediterráneos*. Madrid: Mundi Prensa.

Arnalte, E., Estruc, V. y Muñoz, C. (1990) "El mercado de trabajo asalariado en la agricultura del litoral valenciano". *Agricultura y Sociedad*, 54: 193-228.

Fóller, Maj-Lis (2002) "Del conocimiento local y científico al conocimiento situado e híbrido: ejemplos de los shipibo-conibo del Este peruano", *Anales*, 5: 61-84.

Gaja i Díaz, F. (2008) "El 'Tsunami urbanizador' en el litoral mediterráneo. El ciclo de hiperproducción inmobiliaria 1996-2006", *Scripta Nova*, 270 (66).

Gómez-Baggethun, E. (2009) "Perspectivas del conocimiento ecológico local ante el proceso de globalización", *Papeles De Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, 107: 57-67

Hermosilla Pla, J. (1992) "La residencia secundaria en la periferia occidental del área metropolitana de Valencia", *Cuadernos de Geografía*, 51:. 95-109.

Honrubia López, J., (2004) *Globalización y desarrollo local :Una perspectiva valenciana. Homenaje a josé Mª. Bernabé Mestre*. València: Universitat de València.

Lluch Arnal, E. (1941) *El señoría y la baronía de Náquera*. Ayuntamiento de Náquera.

Morales Valverde, R., Tardío Pato, F. J., Aceituno, L., Molina, L., & Pardo de Santayana, M. (2011) "Biodiversidad y etnobotánica en España". *Memorias De La Real Sociedad Española De Historia Natural*, 9: 157-207.

Naredo, J. M. (1996) *Evoluación de la agricultura en España (1940-1990)*.Granada: Universidad de Granada.

Pérez Orozco, A. (2006) *Perspectivas feministas en torno a la economía: El caso de los cuidados*. Madrid: Consejo Económico y Social.

Reyes García, V. (2007) "El conocimiento tradicional para la resolución de problemas ecológicos contemporáneos", *Papeles De Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, 100: 109-116.

Romero González, J. (1989) *La agricultura valenciana en el proceso de industrialización y urbanización*. Generalitat Valenciana, Conselleria d'Agricultura i Pesca.

Romero Renau, L. (2005) *L'aigua al Camp del Túria. El flux des d'una perspectiva sistèmica: el flux des d'una perspectiva sistèmica*. Benaguasil (Valencia): Institut d'Estudis Comarcals del Camp de Túria.

Roselló Verger, V. (1995) *Geografia del País Valencià*. València: Alfons el Magnànim.

Santamarina Campos, B. (2008) "Patrimonialización de la naturaleza en la Comunidad Valenciana. Espacios, ironías y contradicciones". En . Beltrán, J. y Pascual, J. y Vaccaro, I.: *Patrimonialización de de la naturaleza. El marco institucional de las políticas ambientales*. Donostia: Ankulegi Antropologia Elkartea.

Santamarina, B. y Bodí, J. (2012) "Lugares rurales versus espacios naturalizados. Conocimientos y reconocimientos en las lógicas patrimoniales de las áreas protegidas". *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 8 – núm.1: 111-138

Shiva, V. (1993) *Los monocultivos de la mente*. Fineo.

Toledo, V. M. (2005) "La memoria tradicional: la importancia agroecológica de los saberes locales". *LEISA Revista de Agroecología*, abril: 16-19.

Vaccaro, I. Y Betrán, O. (2007) *Ecología política de los Pirineos. Estado, historia y paisaje*. Garsineu Edicions.

Villasante, T., Montañés, M., y Martí,J. (2000) *La investigación social participativa. Construyendo ciudadanía 1*. Barcelona: Viejo Topo.

MÁS ALLÁ DEL DUALISMO EXPLOTACIÓN/CONSERVACIÓN EN LAS COOPERATIVAS DE CONSUMO ECOLÓGICO

Patricia Homs Ramírez de la Piscina
apatih@yahoo.es
Grupo de Estudios sobre Reciprocidad. Universidad de Barcelona

1. Hibridaciones

El dualismo naturaleza/cultura constituye, junto con el de explotación/conservación, una sólida estructura teórico-práctica que ordena gran parte de la cosmovisión occidental. Los dualismos que separan la naturaleza[1] de la cultura se enraízan tanto a nivel epistemológico como ontológico y presentan numerosos correlatos: cuerpo/mente, animal/humano, ambiente/sociedad, irracional/racional etc. Ahora bien, parece difícil mantener la impermeabilidad entre ambas partes de esas dicotomías ante la proliferación de fenómenos híbridos (Santamarina, 2007; Latour, 1994; Haraway, 1995) que las subvierten: ¿los transgénicos son naturales?, ¿los parques naturales son sociales?, cuando se recupera un campo para el uso agrario, ¿estamos explotando un espacio o conservándolo?

Los estudios antropológicos de otras culturas sobre las diferentes maneras de conceptualizar la naturaleza (animistas, naturalistas y totemistas) y los distintos modos de relación entre los humanos y el entorno (depredación, protección y reciprocidad) ponen en entredicho la pretendida universalidad de estos dualismos y nos obligan a reflexionar sobre las bases mismas del pensamiento occidental. La mirada naturalista occidental separa la naturaleza de la humanidad imponiendo una discontinuidad entre las interioridades de los seres vivos y una continuidad en su fisicidad[2]. Además, las relaciones entre los humanos y la naturaleza oscilan entre la explotación y la conservación, dos modos de relación que se fundamentan en la superioridad del explotador o del protector sobre el explotado o el protegido. Así, ir más allá del dualismo naturaleza/cultura nos revela un paisaje en que las entidades son sustituidas por procesos y relaciones (Descola y Pálsson, 2001: 23). Y a su vez, ir más allá del dualismo

[1] *Naturaleza* es un concepto culturalmente construido desde una mirada naturalista como la occidental (Descola, 2001 y 2005). Ahora bien, otros términos como el de *ambiente*, *medioambiente* o *recursos naturales* tampoco escapan a esta construcción cultural.
[2] La continuidad en la dimensión física de los seres es la que ha permitido a las ciencias naturales establecer "leyes" comunes para todas las entidades.

explotación/conservación nos brinda la posibilidad de establecer relaciones bidireccionales, cíclicas y basadas en la reciprocidad.

En esta comunicación, presentamos un trabajo etnográfico sobre sistemas de aprovisionamiento de alimentos ecológicos conformados por colectivos de consumidores que mantienen relaciones directas con pequeños proyectos de producción de verduras y pan. La investigación muestra la ineficacia de los dualismos naturaleza/cultura y explotación/conservación para analizar dichos casos etnográficos. Por otro lado, la etnografía evidencia que los términos barajados en los discursos sobre ecología no son solo construcciones históricas, sino que también han de considerarse como categorías políticas (Santamarina, 2006: 25).

2. Sistema agroalimentario

El sistema agroalimentario está formado por una extensa red de actores híbridos interrelacionados que desplazan el sentido del dualismo naturaleza/cultura (Goodman, 1999) y en la que se establecen una serie de relaciones en que se imbrican elementos "naturales" y "sociales" de forma indisociable. De este modo, las relaciones que se establecen con la naturaleza en los procesos de producción, distribución y consumo de alimentos están íntimamente vinculadas a las que rigen entre las personas que forman parte de estas redes: productores, intermediarios y consumidores. Algunos autores interpretan los propios alimentos como una mezcla de lo "orgánico" con lo "inorgánico" (Fine, 1994) –en otras palabras, de lo "natural" con lo "social" (Murdoch, 1994). Otros, entienden la alimentación humana como un fenómeno biocultural (Contreras y Gracia, 2005: 21).

A pesar de que en todos los sistemas de aprovisionamiento se producen hibridaciones en las relaciones socionaturales y en los productos mismos, la tradición occidental dualista, reforzada por los procesos de objetivación y fragmentación de las distintas esferas de la vida propios del contexto socioeconómico capitalista, impide vislumbrar en la práctica las conexiones entre las diferentes áreas.

Efectivamente, los alimentos aparecen desconectados de su entorno, como si la producción de alimentos pudiese desincrustarse de la naturaleza o, dicho en otras palabras, desvincularse de las relaciones socionaturales que se establecen en todo el proceso productivo. Los alimentos

son fetiches que ocultan las relaciones que se establecen con la naturaleza a lo largo de todo el ciclo de producción-distribución-consumo. Esta aparente ocultación de las relaciones socionaturales remite al fetichismo de la mercancía, fenómeno propio del sistema capitalista que, según Marx, consiste en que los productos aparecen de forma independiente de las relaciones de producción (Marx, 1999 [1867]: 36-47). Es decir, los productos cobran vida y aparecen como sujetos, mientras que las personas y las relaciones humanas que los producen son objetivadas y reificadas en ellos. Y, tal como afirmaron Horkheimer y Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración*, "toda reificación es un olvido".

En definitiva, en el contexto capitalista, las mercancías adoptan vida propia y se ignoran tanto las relaciones sociales que las han producido –el trabajo–, como las relaciones que se han establecido con el entorno a lo largo del ciclo de producción-distribución-consumo. Esta desincrustación de los sistemas de aprovisionamiento se visibiliza claramente cuando se naturaliza la fragmentación de las redes en ámbitos desconectados: producción, distribución y consumo. Y a su vez, cada uno de estos ámbitos emerge como una esfera independiente de su entorno y de las personas, que son quienes realmente constituyen estas áreas.

En ese sentido, al igual que la fuerza de trabajo como forma viva de la producción es explotada y subordinada al capital, la naturaleza sufre procesos de explotación y cosificación. La naturaleza es reducida a un conjunto de recursos inertes y explotables, dándose, pues, las condiciones adecuadas para que los valores naturales y sociales sean reducidos a valores mercantiles (Garrido Peña, 2007: 35-36).

3. Metodología

La metodología usada en esta investigación es la propia de la etnografía. Se han llevado a cabo dos periodos de observación participante: de septiembre 2009 a junio 2010 y de enero 2013 a diciembre 2013. Se han realizado 25 entrevistas semiestructuradas durante el primer periodo de la investigación y 49 durante el segundo. Las entrevistas del primer periodo se dirigieron principalmente a personas que formaban parte de cooperativas de consumo ecológico y de pequeños proyectos de producción ecológica, mientras que en la segunda etapa se realizaron a distintos actores involucrados en varios sistemas de aprovisionamiento de productos ecológicos: grandes y pequeños productores, grandes y pequeños distribuidores, consumidores de cooperativas de consumo ecológico y consumidores de supermercados y

tiendas especializadas en alimentación ecológica, elaboradores y agentes clave de la administración catalana. De ese modo, la investigación llevada a cabo durante el periodo 2009-2010 se amplió en el segundo a una mayor diversidad de sistemas de aprovisionamiento con el fin de ofrecer un marco comparativo. El área de estudio de la investigación es la región de Cataluña y, en relación a las experiencias desde el consumo, se centra especialmente en el área urbana de Barcelona.

Además de las metodologías cualitativas, en una de las cooperativas también se utilizaron métodos cuantitativos para conocer algunas generalidades en cuanto a los perfiles sociológicos de sus participantes. Esta aproximación se llevó a cabo mediante encuestas dirigidas a todos los miembros del colectivo.

Por otro lado, se ha realizado un vaciado de la información contenida en documentos de tipo administrativo, como la normativa de la producción ecológica en Catalunya, y de documentos internos de los colectivos, como las actas de las reuniones y asambleas.

4. Cooperativas de consumo ecológico y productores agroecológicos

El término *cooperativa de consumo* puede referirse a distintas realidades, pero en esta investigación etnográfica designa a pequeñas cooperativas de consumo ecológico que agrupan entre 15 y 30 unidades de consumo. Cada unidad de consumo está a su vez compuesta por una media de tres personas que mantienen distintas relaciones entre sí: familiares, de amistad o que al principio no se conocían. Estas cooperativas de consumo ecológico (CCE), situadas en un contexto urbano, se organizan según criterios de autogestión y todos sus miembros contribuyen en la toma de decisiones conjunta en las asambleas. La mayoría de estos colectivos no adopta ninguna figura legal que los ampare. Esta tipología de CCE es la mayoritaria en la región catalana y es la que ha experimentado un crecimiento exponencial en la última década. A principios de los 2000 había poco más de una decena de CCE, mientras que los datos de 2010 indican la presencia de unas 130 organizaciones en Catalunya (Repera, 2010). En 2013 el número ha incrementado hasta llegar a 150 cooperativas[3] (Tendero, comunicación personal).

[3] El censo de estas organizaciones escapa a las vías oficiales de recuento, ya que la mayoría son colectivos *alegales.* Tan solo 9 de las 150 cooperativas contabilizadas están constituidas con la fórmula jurídica de cooperativa de consumo. Eso significa que no se puede afirmar con exactitud el número real de cooperativas de consumo ecológico, que puede ser mayor.

En segundo lugar, el estudio examina el caso de pequeños productores que cultivan verduras en superficies de entre 2 y 3 hectáreas de la periferia urbana y de elaboradores de pan ecológico. Todos los proyectos de producción están organizados de modo horizontal y formados por equipos de entre 3 y 6 personas. Los agricultores distribuyen directamente la producción en cestas de verduras, a menudo bajo el modelo de "cajas cerradas". En este sistema de distribución sin intermediarios, los consumidores no pueden decidir lo que quieren comprar y las cajas se adquieren a un precio que se mantiene fijo a lo largo del tiempo. De ese modo se asegura que no habrá excedentes en la producción y que los agricultores recibirán una cantidad de dinero considerada colectivamente como justa durante todo el año. Este precio estable acaba siendo independiente de posibles variaciones en la cantidad y la calidad de las verduras causadas por la estacionalidad o la climatología, o a variaciones en los precios debidas a fluctuaciones en el mercado capitalista. Más allá de la estrategia de los agricultores de distribuir sus productos en "cajas cerradas", los panaderos también siguen sistemas que afianzan esta regularidad adjudicando el mismo precio a panes elaborados con harinas distintas. Además, los productores de pan también compran las distintas harinas a un precio anual constante, lo que a su vez consolida la estabilidad en los proyectos de producción de cereales[4].

La mayoría de estos productores no certifica sus productos a través del único organismo competente en materia de producción ecológica en el ámbito catalán, el Consell Català de Certificació de la Producció Agrària Ecológica (CCPAE). La garantía de estos productos se basa en la confianza y el compromiso por parte de las personas implicadas en estas redes de aprovisionamiento. En muchos casos, la rigurosidad en las técnicas productivas es mucho mayor que la que permite la legislación. Además, no solo se tiene en cuenta que las técnicas productivas sean respetuosas con el entorno, sino que se consideran aspectos sociales, económicos y políticos a lo largo de todo el ciclo de producción-distribución-consumo. También hay casos en que las cooperativas deciden considerar como "ecológicos" alimentos que quedarían fuera de la normativa de producción ecológica oficial. Es el caso, por ejemplo, de un proyecto de producción de verduras ecológicas que, para abonar sus campos, usa estiércol procedente de una finca vecina cuyos animales no se alimentan con pienso ecológico certificado. Ni estos animales ni sus heces pueden considerarse ecológicos según la normativa

[4] Las fluctuaciones de los precios de los cereales en el mercado capitalista oscilan entre un rango muy amplio debido a que es un producto que se cosecha una sola vez al año, por lo que suele ser objeto de prácticas especulativas de acaparamiento.

oficial, que obliga a usar estiércol de procedencia ecológica en las fincas donde se producen verduras ecológicas. Ahora bien, los agricultores y los consumidores asumen que es más "ecológico" usar este estiércol de proximidad, aun sin certificar, que comprar estiércol quilométrico y certificado.

Muchos de estos productores forman parte de redes de productores agroecológicos[5] donde se intercambian conocimientos, herramientas y productos para ofrecer una mayor diversidad en las cestas de verduras. Desde estas redes, también se intentan promover Sistemas de Garantía Participativa (SGP), por los que los distintos productores y elaboradores definen conjuntamente qué es un producto ecológico.

Los productores y los consumidores de este tipo de redes mantienen una relación estrecha, directa, basada en el compromiso y la confianza, sin intermediarios que los conecten, ya que son los propios agricultores quienes distribuyen sus productos a las cooperativas. Además, algunas decisiones se toman de forma colectiva entre productores y consumidores. Estas comprenden, por ejemplo, los acuerdos en relación a los precios de los productos. Así, diferentes formas de cooperación y reciprocidad articulan los intercambios socioeconómicos.
Desde el compromiso, los consumidores se comprometen a consumir y pagar un número determinado de cestas o productos cada semana. Los productores, por su parte, se comprometen a que el contenido de las cestas sea de la mayor calidad y variedad posibles, sin sobrepasar el precio consensuado y sin que haya autoexplotación entre los agricultores. Todo ello desde la confianza mutua: por parte de los productores, en que se consumirán las cantidades acordadas a principio de año; por parte de los consumidores, en que las cestas serán de calidad, al precio acordado y sin acumulación de capital. La confianza entre ambos colectivos se sostiene gracias a la transparencia de la información.

[5] La agroecología es una manera de entender la agricultura ecológica que no solo considera las dimensiones tecnicoproductivas en la producción de los alimentos, sino que tienen en cuenta las dimensiones socioeconómicas y políticas a lo largo de todo el ciclo de producción-distribución-consumo. En el ámbito catalán, las reivindicaciones del movimiento por la agricultura ecológica se transforman en reivindicaciones agroecológicas a partir de finales de los años noventa (Badal et al., 2010: 41). Esta tendencia coincide con los procesos de normativización e institucionalización de la agricultura ecológica.

5. Más allá de los dualismos

5.1 Desplazamiento del dualismo naturaleza/cultura

Se observa una imbricación de las dimensiones ambientales, sociales, económicas y políticas a lo largo de los procesos de producción-distribución-consumo que llevan a cabo las cooperativas de consumo ecológico (CCE). En este sentido, las relaciones de los consumidores y de los productores con el entorno están vinculadas a la propia organización socioeconómica de los colectivos: "Para mí un producto ecológico, además de estar cultivado de cierta forma –sin crecepelo, sin pesticidas que hagan que los tomates sean rosas, lo veo como un todo de la persona que lo trabaja y me lo hace llegar a mí". En estos colectivos se desplaza el dualismo naturaleza/cultura ya que se hibridan de forma inexorable las dimensiones ambientales y sociales. O, tal como expresa una consumidora para referirse al tipo de consumo que practica en la cooperativa: "El consumo en la cooperativa es ecológico, de productos que se producen a nivel local y que respetan la naturaleza en el sentido que se planta lo que se puede plantar y en el momento que se puede plantar y no en grandes producciones. Mi visión es como más pequeña. Para mí mogollón de espacio con tomates ecológicos no es ecológico". Al explicitar las limitaciones de lo *ecológico,* algunos productores y consumidores proponen una redefinición del término o incluso uno nuevo que incluya las diferentes dimensiones implicadas en estos sistemas de aprovisionamiento. En este sentido, una consumidora afirma que se debería hablar de "ecológico-social, en el sentido que se escogen productos que no hayan estado manipulados y criterios que, por mucho que te encuentres ante una empresa muy ecológica y muy guay pero que no se respetan a los trabajadores… Yo lo definiría así, ecológico-social."

Ahora bien, este desplazamiento[6] del dualismo no significa una deconstrucción del mismo, ya que el dualismo se reproduce en la cotidianidad del colectivo. Por ejemplo, tal como se puede observar en la cita anterior, al definir el tipo de consumo que se lleva a cabo en las cooperativas, se distingue lo ambiental[7] de lo social. O bien, en ciertas discusiones sobre los

[6] Encerrados en la ontología y epistemología occidentales, resulta impracticable no recurrir a ningún tipo de dualismo. Desde la prisión del lenguaje dual, cualquier intento de huir de un dualismo acaba por invocar uno nuevo. Para Déleuze y Guattari, si recurrimos un dualismo es para recusar otro. O lo que es lo mismo, si recurrimos un dualismo de modelos es para llegar a un proceso que recusaría cualquier modelo: "Siempre se necesitan correctores cerebrales para deshacer los dualismos que no hemos querido hacer, pero por los que necesariamente pasamos [...]. Los dualismos son el mueble que siempre desplazamos" (Deleuze y Guattari, 2006: 25).

[7] La mayoría de los informantes usa el término *ecológico* para referirse a los aspectos ambientales. No obstante, para ser coherentes en esta comunicación consideramos que lo *ecológico* ya comprende de forma inherente las dimensiones sociales y ambientales.

criterios de elección de los productos, se alude a sopesar la importancia del cuidado del medioambiente de forma independiente de la de las relaciones laborales justas. O también, al explicitar las motivaciones para formar parte del colectivo, los consumidores reproducen el dualismo al distinguir los aspectos ambientales de los sociales.

En cuanto a las motivaciones de los miembros, se observan procesos de cambio en una escala temporal. Primero, al ingresar en el colectivo, predominan los motivos relacionados con aspectos ambientales (respetar y cuidar del entorno natural, preservar la biodiversidad, etc.) y mantener una alimentación sana. En efecto, gran parte de los consumidores entran en los colectivos con el fin de encontrar productos ecológicos más saludables para el cuerpo y el medioambiente. Solo aquellas personas que buscaban activamente una cooperativa y no un simple lugar donde adquirir productos ecológicos muestran desde el inicio ciertas motivaciones sociales: "entré en la cooperativa para comer bien, por el tema de la contaminación y la ecología, y por el tipo de organización. Poder comprar en un sitio que no sea un supermercado". A medida que se participa en el colectivo, los miembros redefinen sus motivaciones en términos socioeconómicos y políticos. Luego, los aspectos ambientales se acaban entrelazando con los aspectos económicos y sociales: "Porque conozco a la gente, la gente me importa y conozco a las personas que me ponen esa verdura en la mesa. Conozco el proceso. Sé que no ha habido ninguna explotación por parte de un intermediario que gana 0." Estos cambios temporales son reconocidos por los propios miembros: "la cooperativa no es consumo de productos ecológicos, puedes empezar así, pero acaba siendo otra cosa". Este proceso también se relaciona con determinados procesos de politización. Tal y como detallaremos más adelante, los aspectos políticos del colectivo son procesos orgánicos de la propia organización y dinámica en los que se engarzan aspectos ambientales, sociales y económicos.

En cierta medida, también se desplaza el dualismo naturaleza/cultura al valorar las relaciones con la naturaleza y las relaciones de producción a lo largo de todo el proceso de producción-distribución-consumo. Este fenómeno de reincrustación consciente de los alimentos en la naturaleza y en lo social apunta hacia cierta subversión del fetichismo de la mercancía: "Las personas, hablar con personas con ideales que me gustan y los productos como personas, porque ves lo que hay detrás y, entonces, es cuando todo adquiere un valor superimportante en lo que estás comiendo".

En la misma línea argumentativa, una elaboradora de pan subraya la importancia de superar el producto como tal para ver en él la red de relaciones trazada a lo largo de todo el sistema de aprovisionamiento: “El pan es para nosotros un producto que queremos hacer de calidad pero también es un intermediario de relaciones. Es una cosa que te permite establecer un vínculo, crear una red, crear la posibilidad de actuar, de transformar. Está ligado a una economía propia”.

Estas maneras de hacer que permiten relacionar las dimensiones ambientales con las socioeconómicas y políticas también se observan en ciertos marcos teóricos que en escasos ejemplos acompañan de forma consciente estas prácticas[8]. Uno de estos marcos teóricos que permite entrelazar lo ambiental con lo socioeconómico y político es el de la agroecología, tal y como la define Eduardo Sevilla Guzmán (2006): “Los elementos centrales de la agroecología se agrupan en 3 dimensiones: ecológica o técnico-agronómica (considerar el funcionamiento ecológica de la naturaleza y su artifilización mediante el manejo agrícola, ganadero y forestal); socioeconómico o de desarrollo local (incorporar la perspectiva histórica y el conocimiento local mediante estrategias de investigación-acción-participativa); y sociocultural y política (introducir junto con el conocimiento científico otras formas de conocimiento local y articularlas con movimientos sociales y de resistencia a la modernización capitalista)”.

5.2 Más allá de la explotación y la conservación

Entidades como la naturaleza y la cultura solo tienen significado e identidad a través de las relaciones que se establecen entre ellas. Las relaciones son anteriores a los objetos y se actualizan en los procesos con los que se producen las categorías (Descola, 2001). En ese sentido, las diferencias entre las cosmovisiones occidentales y las de otros lugares no se limitan a los modos de identificación y al relato de la historia del mundo vivo, sino que también encontramos fuertes distinciones en los modos de relación entre los humanos y los no-humanos. Descola distingue tres modos de relacionarse con la naturaleza: el de reciprocidad, el de rapacidad o depredación y el de protección.

[8] Solo las personas que participan activamente en otros colectivos, plataformas o movimientos sociales relacionados con la Soberanía Alimentaria hacen referencia al marco de la agroecología. En algunos casos, a pesar de llevar años participando en una CCE se desconoce el significado del término.

El modo de reciprocidad establece una equivalencia entre humanos y no-humanos de tal modo que todos los seres se encuentran en un circuito homeostático cerrado. Los humanos y los no-humanos se sustituyen mutuamente y contribuyen conjuntamente al equilibrio del cosmos. El modo de relación de depredación se basa en relaciones de venganza más o menos inconscientes. El vocabulario asociado a la depredación es el de la dominación y la explotación de los humanos sobre el resto de seres vivos (Pálsson, 2001: 86). Asimismo, se pueden establecer interacciones de depredación en el sentido opuesto: de los no-humanos sobre los humanos. Finalmente, la protección es un modo de relación en que los no-humanos son percibidos como dependientes de los humanos, motivo por el cual hay que protegerlos. A pesar de ese aparente paternalismo, este modo de relación también refleja un cierto sentimiento utilitarista. Es decir, la protección de los no-humanos tiene como fin asegurar ciertos beneficios como, por ejemplo, garantizar la base de la subsistencia, llenar un vacío emocional, proporcionar una moneda para los intercambios o ayudar a perpetuar un vínculo con una divinidad.

En la cosmovisión occidental, alternan mayoritariamente los modos de depredación y de protección. Los modos de depredación son los dominantes, en la medida en que se considera la naturaleza como un recurso explotable. Así, las prácticas agrícolas convencionales posteriores a la revolución verde consideran a los seres vivos no-humanos y al entorno en general como recursos explotables, de los que puede sacarse el máximo beneficio. Por otro lado, los modos de protección son adoptados por minorías que defienden la conservación de determinados paisajes o lugares.

Algunos autores evidencian que, en la sociedad occidental, la relación con la naturaleza está fuertemente influenciada por el enfoque científico que ha predominado desde la Ilustración y que se caracteriza por la medida y la expresión matemática (Nothnagel, 2001: 295). No obstante, ciertos discursos ecológicos, incluyendo el que sostienen autores desde la ecología científica, proponen relaciones de reciprocidad entre los distintos elementos del ecosistema. En efecto, bajo ese punto de vista los ecosistemas se interpretan como flujos de materia y energía que interconectan los distintos seres y sistemas, representados como ciclos cerrados e interdependientes.

Por otra parte, Pálsson (2001: 80-100) clasifica las relaciones entre los humanos y el ambiente poniendo énfasis en el eje de continuidad-discontinuidad entre las distintas entidades. Resulta

muy adecuado vincular las categorías a procesos relacionales, que son aquellos que se establecen entre los elementos que acaban configurando entidades más o menos modificables según el contexto. Así, si ponemos el acento en el contraste entre la dominación y la protección del medioambiente, nos encontramos ante la mayor distancia entre los términos del dualismo naturaleza/cultura o, más específicamente, humano/naturaleza. Pálsson denomina a estas dos tipologías de relaciones *orientalismo* y *paternalismo oriental*. El primer modo se basa en la explotación y sugiere una reciprocidad negativa entre los humanos y el ambiente, mientras que el segundo propone una protección e implica una reciprocidad equilibrada. Ahora bien, en ambos casos los humanos somos los "dueños" de la naturaleza. Este autor introduce un tercer paradigma llamado *comunalismo,* que sugiere una reciprocidad generalizada en las relaciones entre los seres. Contrariamente al orientalismo y al paternalismo –que separan categóricamente la naturaleza de la sociedad, el objeto del sujeto–, el *comunalismo* evoca la contingencia, la participación y el diálogo entre ambas partes.

La explotación orientalista establece una fractura fundamental entre la naturaleza y la sociedad, convirtiendo a los humanos en los encargados de establecer un orden en la naturaleza. Los conceptos clave en el orientalismo son la domesticación, las fronteras y la expansión. O, en términos más radicales, la explotación y la conquista del medio ambiente. La protección paternalista comparte la división entre la sociedad y la naturaleza pero, en este caso, lo humanos tienen una responsabilidad hacia el resto de especies. Finalmente, el paradigma *comunalista* rechaza la separación entre naturaleza y sociedad, y toma una perspectiva desde la reciprocidad generalizada al interpretar los intercambios entre todos los seres. Esta mirada también rompe con los dualismos entre expertos y no-expertos, conocimiento científico y popular, y apuesta por el diálogo y la cooperación. Según el autor, este paradigma refuerza la práctica, la reciprocidad y el compromiso y ofrece una vía para salir del proyecto modernista y de los dilemas ambientales actuales. Pálsson añade que adoptar esta perspectiva dialógica no significa volver a un mundo medieval prerrenacentista ni caer en un romanticismo ingenuo, sino más bien adoptar una posición que evita los prejuicios etnocéntricos del proyecto modernista.

En el caso etnográfico que presentamos en esta comunicación, vemos como las interacciones entre las personas y el resto de seres no se sostienen en la superioridad del humano como explotador o protector de la naturaleza, sino que se construyen estableciendo una serie de vínculos recíprocos en los que las personas y el resto de seres vivos forman una red de relaciones de producción-distribución-consumo. En concreto, en las relaciones de producción

de los alimentos se aprecian modos de relación con el entorno basados en la reciprocidad. Los agricultores, por ejemplo, se refieren a la tierra como un ecosistema vivo integrado en un ecosistema de mayor envergadura y no como un sustrato o soporte en el que crecen las plantas. Desde esta perspectiva, la tierra es un elemento clave en los ciclos de la materia y la energía, ya que integra la parte del ciclo en que se descompone la materia orgánica y se producen procesos de remineralización que asegurarán un retorno de los nutrientes al resto del ciclo de la vida. En términos generales, los agricultores se refieren a la importancia de mantener y potenciar la fertilidad de la tierra. De ahí que se incluyan prácticas agrícolas que le aportan materia orgánica con el fin de contrarrestar la pérdida de materia del sistema debida a la sustracción de los productos destinados a la alimentación. Algunos ejemplos de ese retorno son el cultivo de abono verde o el compostaje de restos vegetales. Incluso en muchas de las cooperativas de consumo, los restos de materia orgánica generados se devuelven a un compostero de alguno de los huertos urbanos más cercanos al local con fin de mantener en equilibrio el ciclo de la materia.

Siguiendo con esa perspectiva, los agricultores se refieren a las plagas como manifestaciones de desequilibrios del ecosistema global, ya sean estos causados por las proporciones de los nutrientes en el suelo, por falta de biodiversidad en el sistema o por la presencia de un entorno muy contaminado que ejerce una fuerte presión sobre el campo. Desde esta perspectiva, las plagas no son eliminadas como si se trataran de invasiones de agentes nocivos que hay que exterminar. En muchos casos, se llevan a cabo acciones con el fin de restablecer el equilibrio del sistema, lo que implicará la desaparición de la plaga a una escala temporal más amplia que la que supone su eliminación "inmediata[9]" con pesticidas. Asimismo, en el tratamiento de las plantas adventicias –las denominadas "malas hierbas" según la terminología de la agricultura convencional– se realizan prácticas que aseguran cerrar los ciclos de materia y energía. En la agricultura convencional las "malas hierbas" se eliminan por acción directa de herbicidas de síntesis química que en muchos casos no son selectivos. En cambio, en un sistema agroecológico se usan las plantas adventicias con fines de recubrimiento del suelo, generación de microclimas o como entradas de materia orgánica en el sistema agrícola.

[9] Los agricultores agroecológicos afirman que con los tratamientos químicos de eliminación de las plagas se consigue un resultado inmediato, pero debido a la acción no selectiva del tratamiento también se elimina la fauna auxiliar que conseguiría paliarlas por sus propios medios y a largo plazo. En efecto, con los pesticidas se elimina la plaga rápidamente pero, cuando esta vuelve a aparecer, el sistema no dispone de la fauna auxiliar que disminuiría sus efectos. Así, este tipo de gestión de plagas acaba generando un mayor desequilibrio en el medio, lo que a su vez incrementará la probabilidad de aparición de nuevas plagas en los cultivos y una mayor dependencia de insumos externos al sistema.

Pero no solo hay una vinculación de reciprocidad entre el ambiente y las personas, sino que las relaciones socioeconómicas también se nutren de prácticas cooperativas y de reciprocidad. En este sentido, productores y consumidores toman decisiones conjuntamente, como ya se ha comentado anteriormente, por ejemplo, en relación al precio de los productos. En los procesos de establecimiento conjunto de los precios se tienen en cuenta aspectos y valores que van más allá de la lógica económica mercantil, como la distribución de los beneficios entre los productores, el número de personas que trabajan, la superficie de tierra cultivada, el número de cestas de verduras que se distribuyen, las dificultades económicas en los consumidores, la adquisición de nuevas herramientas, las entradas energéticas en la finca, la rotación de cultivos, etc. Todos estos factores pueden agruparse en tres grandes grupos: ambientales, sociales o económicos. Todos ellos acaban contribuyendo al precio de la cesta, que en última instancia debe asegurar la "viabilidad" de estas redes. No obstante, la "viabilidad" de los proyectos es un término definido y redefinido por las personas que participan en estos colectivos.

Todo el engranaje de estas redes de aprovisionamiento se basa en la transparencia de la información entre los diferentes colectivos. Es decir, todas las personas que participan en las redes, potencialmente, pueden acceder a todo tipo de información del resto de grupos que las configuran. Si bien es cierto que este tipo de relaciones apunta hacia relaciones basadas en la reciprocidad, a menudo los consumidores alertan que las relaciones son unidireccionales y que, finalmente, las relaciones de apoyo van exclusivamente de la ciudad al campo. Así, los consumidores asumen las pérdidas en las cosechas por problemas climatológicos o previsiones erróneas en el proyecto productivo pero advierten que los problemas y dificultades en el ámbito del consumo no se tienen en cuenta: "Yo el 2 de enero tengo un contrato de mañanas pero después tendré un contrato de tardes, de 2 a 9, ni como ni ceno en casa. ¿Qué tengo que hacer con la cesta? ¿Malabares? Estas fluctuaciones las tiene que asumir [se refiere a los productores]".

En cuanto a las relaciones entre los consumidores dentro de las CCE, vemos que se basan en el apoyo mutuo. En estas organizaciones el trabajo es voluntario y se espera que se reparta de forma espontanea y equitativa entre los miembros del colectivo. Sin embargo, en ciertas ocasiones no se establece una reciprocidad equilibrada en las tareas, lo que provoca pequeños conflictos en el colectivo. La estabilidad de las relaciones sociales puede resultar determinante

para asegurar una reciprocidad simétrica en las actividades que se dan y se esperan (Contreras y Narotzky, 1997: 30).

Otros ejemplos de reciprocidad equilibrada en estos colectivos son los intercambios entre trabajo y verduras que se dan entre consumidores que no pueden pagar las cestas y los productores. Muchas de las cooperativas de consumo ecológico también participan en mercados de intercambio en los que se establecen relaciones de reciprocidad equilibrada en el momento de negociar conjuntamente los parámetros del intercambio. Asimismo, también hay otros ejemplos que se clasifican en el ámbito de la reciprocidad generalizada. Tal como relata una productora de verduras, "este año pasado y el otro teníamos unos déficits económicos y las familias o las cooperativas nos hicieron unos créditos. Nos prestaron un dinero que nosotros devolveremos en verduras. Y así nosotros no hemos tenido que pedir dinero a los bancos". Finalmente, este préstamo se acabó ofreciendo como regalo a los productores. Otros ejemplos de reciprocidad generalizada se dan en determinadas jornadas de trabajo en el campo o comidas populares en las que todo el mundo participa sin esperar nada a cambio.
Como vemos, en estos colectivos se dan una gran cantidad de intercambios en los que no media el dinero. Incluso en aquellos intercambios en los que el dinero es el equivalente, su uso aparece vinculado a un contexto social, económico, político y ambiental muy determinado que marca una diferencia respecto al que toma en otros contextos (Zelizer, 1988).

6. Lo ecológico como político

Este caso etnográfico muestra con claridad cómo lo ecológico abarca más que una serie de relaciones respetuosas –*sostenibles*, en la terminología usada habitualmente desde los poderes político-económicos– con el medio: la relación con el entorno es también un asunto socioeconómico y político. Además, el discurso sobre lo ecológico conlleva categorías políticas que pueden llegar a cuestionar algunos aspectos del sistema hegemónico.

En los sistemas de aprovisionamiento de alimentos ecológicos estudiados, se imbrican las diferentes dimensiones ambientales, sociales, económicas y políticas implicadas en la producción, distribución y consumo de alimentos ecológicos. En estos colectivos, se evidencia que las categorías discursivas y las propias prácticas son categorías políticas y procesos de politización, respectivamente, que desafían el discurso hegemónico que separa las cuestiones ambientales de las socioeconómicas y políticas. Igualmente, resaltamos que

estamos ante un concepto de lo político dinámico y procesual en constante transformación. No existe un marco político que asumir individualmente, sino que es a través de la propia práctica colectiva que las personas que forman parte de estas redes van experimentado cambios en su cotidianeidad tanto a nivel individual como colectivo. En esta comunicación ya hemos destacado algunos de estos cambios más cotidianos: motivaciones para ingresar en el grupo, hábitos de consumo, etc.

También añadimos que algunos de estos procesos de politización se experimentan con el grado de participación en las asambleas. Así lo reconoce una consumidora de una CCE: "el primer impacto fue más bien de escuchar, luego he ido a dos asambleas más y ya he hablado". O, en otro caso: "desde el primer mes hasta los siete u ocho meses no me consideraba con la suficiente fuerza o criterio para decir nada". Este temor inicial se diluye con el paso del tiempo, hasta formarse, en algunos casos, una voz crítica respecto al funcionamiento de las reuniones. Algunos de los consumidores hablan específicamente de este proceso como una construcción colectiva: "al principio vienes aquí, y no te enteras un pijo. La gente está muy damnificada, a la gente le cuesta mucho hablar las cosas. Hay gente que no entiende nada y puedes estar viniendo seis meses sin enterarse de nada, de una forma pseudoclandestina. Entonces, poco a poco se va generando… es un espacio de práctica social".

Por otro lado, el "modelo de crecimiento" de estos colectivos se basa en la multiplicación, es decir, en la creación de nuevos colectivos y no en el aumento del número de miembros, tierras, productos, etc., lo que supone establecer un límite en la acumulación capitalista. Además, el estado alegal de la mayoría de los colectivos y el rechazo a la certificación oficial de producción ecológica son modos de oponerse y resistir a procesos de expropiación, burocratización y estandarización (Garcés, 2011) que supondrían, en definitiva, su integración en el sistema agroindustrial convencional.

7. Procesos de integración

A pesar de que consideremos que ciertos sistemas de aprovisionamiento de productos ecológicos pueden llegar a cuestionar algunos aspectos del sistema agroalimentario industrial, como por ejemplo la lógica de la acumulación capitalista, el fetichismo de la mercancía, la uniformización a través de la certificación ecológica oficial o la homologación legal, hemos asistido, a lo largo de los últimos años, a una integración de la agricultura ecológica en la

circulación y acumulación de capital mediante estrategias muy concretas. Estrategias que incluyen la estandarización de los productos ecológicos y su consecuente normativización para determinar qué es y qué no es un producto ecológico y que culminan con la creación de una institución que hará cumplir la norma. En el caso que nos ocupa, estos procesos de integración han reducido la agricultura ecológica a un inventario de técnicas productivas estandarizadas sin considerar ciertos aspectos socioeconómicos y políticos que, en cambio, sí son relevantes para determinados colectivos como los que en esta comunicación estudiamos y que entienden de un modo holístico el sistema agroalimentario.

En consecuencia vemos que, mediante su integración en el sistema agroalimentario, las prácticas y los discursos de la agricultura ecológica se despolitizan, reduciendo la posible polifonía a un discurso único y estandarizado. Es evidente que este tipo de estrategias uniformizadoras no son exclusivas del sector ecológico: en general, cualquier contrahegemonía[10] aparece como un cuerpo extraño que debe ser o bien asimilado (es decir, digerido e incorporado) o bien destruido. La integración es el término medio cuando a un grupo se le permite conservar ciertos signos de identidad no amenazadores mientras se someta por completo a las exigencias hegemónicas (Narotzky, 2004: 249).

8. Los falsos consensos *sostenibles*

La conceptualización de la especie humana y de la naturaleza y las formas de relación entre una y otra juegan un papel fundamental en la búsqueda de viejas y nuevas vías para afrontar lo que ha venido llamándose *crisis ecológica*[11]. La mirada occidental hegemónica reproduce los dualismos naturaleza/cultura y explotación/conservación a pesar de la multitud de realidades que los subvierten. En ese sentido, diversos autores afirman que las soluciones para salir de la crisis ecológica pasan por un cambio profundo en lo que entendemos por especie humana, naturaleza y cultura (Gómez-Heras, 2010: 34). Cambios que ciertas prácticas y discursos[12], situados en los intersticios del sistema capitalista como los que se presentan en esta comunicación, desplazan los dualismos naturaleza/cultura y explotación/conservación.

[10] Entendemos las contrahegemonías como construcciones culturales capaces de crear cohesión entre un grupo de personas (dominadas) y de apoyar una acción organizada a fin de presentar exigencias y enfrentarse al grupo hegemónico (dominante).

[11] La crisis es uno de los paradigmas interpretativos más utilizados en los últimos años. Por un lado, aporta la idea de fractura con lo anterior; por otro, una valoración negativa del peligro. Los calificativos asociados a la crisis han ido variando en los últimos años: crisis ecológica, alimentaria, económica, financiera. Esta comunicación asume que la crisis es histórica, capitalista y multidimensional.

[12] Entre estos discursos incluimos aportaciones de ciertos ecólogos que curiosamente han sido sistemáticamente olvidados en la reconstrucción de la historia de la ecología y que apuntan hacia una antropología filosófica que

Las categorías que explican la naturaleza y a las que, en general, recurren los discursos sobre la ecología no han de verse únicamente como categorías del pensamiento producidas históricamente (Foucault, 1997), sino también como categorías políticas (Santamarina, 2006: 25).

En los colectivos estudiados se observa claramente una imbricación entre lo ambiental, lo socioeconómico y lo político construida mediante la práctica colectiva. Es así como interpretamos el hecho de que la mayoría de miembros de estas redes no mencione marcos teóricos, a pesar de la proximidad de algunos como el de la agroecología. La diversidad de discursos y prácticas en relación a la cuestión de la alimentación ecológica ha sido normativizada, institucionalizada y "consensuada". Ahora bien, el falso consenso silencia voces e impone un único discurso que será el encargado de seguir empujando y desplazando los límites del capital[13]. Este discurso ecológico hegemónico no cuestiona en ninguna medida la lógica capitalista: de hecho, es solo una pieza más del aparato de circulación y acumulación de capital –verde, si se quiere–, sustentado epistemológicamente y ontológicamente sobre las bases naturalistas del pensamiento occidental.

Con esta comunicación, queremos mostrar cómo la antropología ambiental puede recuperar voces no hegemónicas que cuestionen ya sea desde la teoría o desde la práctica, como el caso etnográfico que nos ocupa, los marcos teóricos producidos y reproducidos por los centros de poder en los discursos despolitizados sobre la crisis ecológica y sus soluciones *sostenibles*[14].

BIBLIOGRAFÍA

Badal, M., Binimelis, R., Gamboa, G., Heras, M. y Tendero, G. (2010) "Arran de terra: indicadors participatius de sobirania alimentària a Catalunya". Associació Entrepobles i Institut d'Economia Ecològica i Ecologia Política [en línia]. <http://www.ieeep.net/sobirania-alimentaria/documents/InformeFinal.pdf>.

desplaza los dualismos naturaleza/cultura y explotación/conservación. Un ejemplo lo constituyen algunas de las aportaciones del ecólogo catalán Ramon Margalef (Homs, 2013). Sin embargo, en general, la voz de la ciencia ecológica ha jugado un papel muy importante en la legitimación del discurso ecológico único.

[13] La clase trabajadora y, en general, las resistencias al capitalismo desplazan los límites y, por lo tanto, son tanto la negación como el motor del capital. En este sentido, el capital es crisis. Algunos autores apuestan por superar la interpretación de la realidad desde la crisis, ya que se trata de un concepto moderno y, actualmente, deberíamos hablar de "fuga hacia delante", crisis permanente o guerra (López-Petit, 2009: 39). En este sentido, la globalización neoliberal es un desbocamiento del capital más allá de los límites (López-Petit, 2009: 26)

[14] Aquí se entiende la sostenibilidad en términos de reproducción del sistema socioeconómico y político vigente: el capitalismo.

Contreras, J. y Gracia, M. (2005) *Alimentación y cultura. Perspectivas antropológicas.* Barcelona: Ariel

Contreras, J. y Narotzky, S. (1997) "L'ajut mutu com a previsió de la necessitat: continuitats i canvis". *Revista d'Etnologia de Catalunya*, n, 11, p. 20-31.

Descola, P. (2001) "Construyendo Naturalezas". En: Descola, P. y Pálsson, G. (eds.) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. Méjico: Siglo XXI, p. 101-123.

- (2005) *Par-delà nature et culture.* París: Gallimard.

Descola, P. y Pálsson, G. (2001) "Introducción". En: Descola, P. y Pálsson, G. (eds.) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. Méjico: Siglo XXI, p. 11-37.

Fine, B. (1994) "Towards a political economy of food". Review of International Political Economy, n.1, p. 519-545.

Foucault, M. (1997) *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.

Garrido Peña, F. (2007) "Sobre la epistemología ecológica". En: Garrido, F., González de Molina, M., Serrano, J.L. y Solana, J.L. (eds.). *El paradigma ecológico en las ciencias sociales*. Barcelona: Icaria, p. 31-54.

Garcés, M. (2011) "Deixa't tocar". En: *II Jornades Filosòfiques: La Indisciplina del Pensament.* Barcelona [Comunicación oral].

Gómez-Heras, J. M. G. (2010) *En armonía con la naturaleza. Reconstrucción medioambiental de la filosofía.* Madrid: Biblioteca Nueva.

Goodman, D. (1999) "Agro-foods studies in the 'Age of Ecology': Nature, corporeality, bio-politics". *Sociologia Ruralis* 39 (1), p. 17-38.

Guzmán, G.; González de Molina, M. Sevilla, E. 2000. *Introducción a la Agroecología como desarrollo rural sostenible.* Madrid: Mundi-Prensa

Homs, P. (2013) *El dualisme natura/cultura en ecología. Anàlisi del pensament ecològic margalefià i de les pràctiques de les cooperatives de cosnum ecològic*. Tesis Doctoral. Facultad de Filosofía, Universidad de Barcelona

López-Petit, S. (2009) La *movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Marx, K. (1999 [1867]) *El Capital. Crítica de la economía política* Mèxico: Fondo de Cultura Económica.

Murdoch, J. (1994) "Somme comments on "nature" and "society" in the political economy of food*". Review of International Political Economy* n.1, p. 571-577.

Narotzky, S. (2004) Antropología Económica Barcelona: Melusina.

Nothnagel, D. (2001) "La reproducción de la naturaleza en la física actual de alta energía". En: Descola, P. y Pálsson, G. (eds.) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas.* Méjico: Siglo XXI, p. 295-315.

Pálsson, G. (2001) “Relaciones humano-ambientales Orientalismo, Paternalismo y Comunalismo” En: Descola, P. y Pálsson, G. (eds.) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas.* Méjico: Siglo XXI, p. 80-100.

Repera, 2010. *Base de datos de las cooperativas de consumo en Cataluña*

Santamarina, B. (2006) *Ecología y poder. El discurso medioambiental como mercancía* Madrid: Catarata.

- (2007) “Mezcla y disolución: Priones y clones Intersticios” *Revista Sociológica de Pensamiento Crítico,* vol. 1(1), p. 139-146

Zelizer, V. (1988) “Beyond the polemics on the market: Establishing a theoretical and empirical agenda” *Sociological forum*, vol. 3, n. 4, p. 614-634.

LA CAZA COMO TEMA DE ESTUDIO DESDE LA ANTROPOLOGÍA AMBIENTAL

Roberto Sánchez Garrido
rsanchez@elx.uned.es
AIBR

Antonio González López
carybdys@gmail.com
Asociación Cordobesa de Antropología

1. Introducción

La actividad cinegética podría considerarse como una de las prácticas recreativas y creativas actuales más significativas de las relacionadas con el marco medioambiental. La importancia histórica, social, económica y cultural de la práctica cinegética en España es relevante y por lo tanto no puede obviarse por los estudios etnográficos. La caza es una actividad compleja, multidimensional y plurisignificativa donde destaca la relación directa que se establece con el entorno, su aprehensión, construcción, significación y modificación en base a la concepción que tienen los distintos actores implicados.

La comunicación se estructura en tres apartados: el primero aborda un breve estado de la cuestión de estudios cinegéticos desde distintas disciplinas; el segundo repasa brevemente los estudios publicados para el territorio nacional sobre temática cinegética, así como referencias a trabajos en otros países como Francia, Italia o México; el último apartado, de corte más analítico, reflexiona sobre aspectos relacionados con el ejercicio del poder y la política medioambiental dentro de la caza.

Al contrario de lo que ocurre con otras temáticas abordadas por las ciencias sociales, la producción centrada en aspectos cinegéticos no ha tenido hasta el momento un recorrido demasiado extenso. Sin embargo, tampoco se puede considerar que se esté ante un campo nuevo para la antropología. A los trabajos específicamente etnográficos hay que unirles las aportaciones imprescindibles de la geografía, sociología, economía o biología, por citar algunos campos, imprescindibles para la comprensión del fenómeno. No se puede obviar que estudiar la caza es adentrarse en un campo complejo y plurisignificativo. Los múltiples significados que la rodean, desde los medioambientales, pasando por los sociales, económicos, políticos, etc. hasta los emocionales relacionados con la vivencia del cazador,

hacen que en la imbricación de todos ellos, estudiar la caza sea tan complejo como apasionante.

2. Algunos estudios sobre la caza desde la diversidad disciplinar.

La siguiente revisión bibliográfica no es un repaso exhaustivo sino una selección, y como tal siempre subjetiva, de los trabajos considerados más relevantes desde distintas disciplinas[1]. Entre estos trabajos destacan en primer lugar los procedentes de la Geografía. Son fundamentales los estudios de los profesores Antonio López Ontiveros (1990a, 1990b, 1991a, 1991b, 1991c, 1992, 1993, 1994, 1997), Alfonso Mulero Mendigorri (1991a, 1991b, 1991c, 1997), Emilia Martínez Garrido (1991a, 1991b), Cecilia Gómez y Martínez Garrido (1986), García Munuaga (1988) y Rivera Mateos (1991).

La figura del profesor Antonio López Ontiveros es fundamental si hablamos de estudios cinegéticos. En el VI Coloquio de Geografía Rural (1991) desarrolló un interesante estado de la cuestión sobre la actividad cinegética en España. Anteriormente, en 1990, publicó *Bibliografía Cinegética de España y Andalucía*, obra en la que junto con referencias de estudios geográficos, como geografía, ordenación y gestión de la caza aparecen otros temas: modalidades y técnicas de caza, sociología y antropología de la caza, actividad cinegética y legislación, literatura, artes y caza, e incluso arte, gastronomía, taxidermia y caza. Otra compilación fundamental es el monográfico publicado en 1991 en la revista *Agricultura y Sociedad*, nº 58, "La caza en España", coordinado por el propio autor.

La Geografía del Ocio ha reivindicado la caza como objeto de estudio, dentro del concepto de "recreación rural". López Ontiveros y Mulero Mendigorri (1997) parten del concepto de "recreación rural" desde el que se acercan a la geografía de la caza, el turismo cinegético, sus derivaciones agrarias y conflictos actuales. Alfonso Mulero Mendigorri en *Turismo y caza en España. Estado de la cuestión* (1991), propone las líneas maestras sobre la relación entre turismo y caza. Pone el acento en una cuestión que más de dos décadas después no termina de estar suficientemente clara: la relevancia de la caza para las poblaciones rurales. Todo este trabajo se plasma en su tesis doctoral, *Los espacios rurales de ocio: su significado general y análisis en la Sierra Morena cordobesa*, defendida en 1992, y que supuso un referente para los estudios cinegéticos en base a su significación territorial.

[1] Por la extensión impuesta, se citan en la bibliografía la mayoría de las referencias señaladas, quedando otras apuntadas en el cuerpo del artículo.

Por su lado, Martínez Garrido ha defendido la actividad cinegética inmersa en la actividad agraria y su componente económico. En su tesis doctoral *La caza en la provincia de Ciudad Real. Su análisis geográfico como aprovechamiento reciente*, defendida en el año 2000, aborda el análisis territorial de la actividad cinegética a diferentes escalas. Analiza la segunda mitad del siglo XX, haciendo especial hincapié en el denominado *boom* cinegético, en los nuevos planteamientos de la caza en el marco de la conservación de la naturaleza y en el surgimiento de distintos modelos regionales de gestión cinegética con la aprobación de las leyes autonómicas de caza.

De las aportaciones geográficas más recientes hay que citar la de López Ontiveros (2003), *La caza en Andalucía*, dentro del libro *Geografía de Andalucía*. También dos interesantes tesis doctorales dedicadas a la caza desde la geografía son: José González Arenas (1999) *La caza en Córdoba. Caracterización ambiental, económica y social de su gestión y desarrollo,* donde aborda la profundización en el conocimiento de la realidad cinegética cordobesa desde una óptica ambiental, económica y social; y la de Froilán Bajo Cuadrado, presentada en el año 2005 en la Universidad de Oviedo bajo el título de *La caza en Asturias. Análisis geográfico del aprovechamiento de un recurso natural*.

Por último, una reciente aportación dentro de la Geografía es el trabajo de Antoni Barceló Adrover: *La caça com a objecte d'estudi de la Geografia: estat de la questió*, presentado en el año 2011 como memoria del proyecto de investigación del programa de doctorado en Geografía de la Universitat de les Illes Balears. La investigación realiza un vaciado bibliográfico y un análisis de los estudios más relevantes relacionados con la caza desde el campo geográfico. Esto no es óbice para que transversalmente aparezcan autores de otras disciplinas, lo que permite tener un espectro lo suficientemente amplio y riguroso.

De las aportaciones realizadas desde otras disciplinas destacamos varias tesis doctorales. Desde el campo del derecho: Elisa Martínez Jiménez, *El régimen jurídico-administrativo de la caza*, tesis defendida en el año 2000. Remedios Gálvez Cano, en el año 2004 defendió su tesis *Régimen Jurídico de la actividad cinegética en España. Análisis de las disposiciones autonómicas e intervención pública*, en la Universidad de Málaga. Desde un prisma económico destaca la tesis de Rodolfo Bernabeu Cañete, defendida en 1999, *Evaluación*

económica de la caza en Castilla La Mancha. Estrategias de desarrollo, donde plantea la situación de la actividad cinegética en la provincia de Ciudad Real.

Dentro del campo de la unión entre los aspectos sociales y biológicos hay que referirse al libro *Socioecología de la caza* (1982) de Ramón Grande del Brío. En él se realizan reflexiones sobre el carácter humano de la caza y lo que ésta implica para el cazador, a nivel individual y colectivo, así como su relación con el contexto ecológico. Parte de la tesis que la caza actual, el "cazador moderno", es un agente distorsionador del medio, en el sentido que lo modifica y altera para una mercantilización intencionada, sin integrarse como predador sino como destructor del ecosistema.

La importancia de la literatura cinegética para el estudio etnográfico requeriría un artículo completo. La amplia producción, los discursos que se esconden detrás de estas narraciones y la importancia de su análisis desbordan la extensión de la comunicación. No por eso nos resistimos al menos a citar algunos autores. Hay que destacar sin lugar a dudas la obra de Miguel Delibes. *Diario de un cazador* (1955) *La caza de la perdiz roja* (1963) *El libro de la caza menor* (1964) *Con la escopeta al hombro* (1970) *La caza en España* (1972) *Aventuras, venturas y desventuras de un cazador a rabo* (1977) *Las perdices del domingo* (1981) *El último coto* (1992), o su impresionante *Los Santos Inocentes* (1982), son un compendio de una forma de entender la caza, pero también de estar en la vida y una crónica del contexto social y político de su momento. Otros autores imprescindibles son Luis Berenguer, Jaime de Foxá, el Conde de Yebes y Antonio Covarsí. Fundamental es también la reflexión filosófica sobre la caza que hizo Ortega y Gasset en el prólogo a libro "Veinte años de Caza Mayor" del Conde de Yebes. Por último hay que destacar las aportaciones de Patxi Andión (2003), que mezcla su experiencia personal como cazador y su visión como sociólogo.

3. La etnografía cinegética: estudios y reflexiones.

Si para el caso español los estudios antropológicos sobre la caza tienen una producción limitada, la situación es distinta si atendemos a otros países. En Francia encontramos desde la década de los ochenta trabajos centrados en la actividad cinegética. Su repercusión social, su importancia económica y su vertiente simbólica la hicieron objeto de interés. A este hecho contribuyó en cierta manera el cambio geográfico de la antropología. La mirada hacia dentro, en un amplio sentido, y la *primitivización* de espacios y costumbres, sobre todo en el área

mediterránea, visibilizó a unos cazadores que practicaban su actividad en toda Europa y que no eran los que preferentemente habían sido objeto de estudio antropológico.

Una fecha clave fue la del año 1982, con la aparición en la revista de *Études Rurales* de un monográfico dedicado a la caza. Desde la antropología, la sociología y la geografía se evidenciaban la relevancia de la venatoria como campo de estudio. Se abrían líneas de investigación ya planteadas años antes por autores como Chamborendon (1978, 1980), Bozon (1978,1980) y Fabiani (1978,1980). Cabe destacar algunas de las aportaciones de este número. Bomberger y Lenclud, en el artículo "La chasse et la cuillete aujourd'hui. Un champ de recherche anthropologique", reflexiona sobre la caza como actividad residual no inserta dentro del proceso económico de la sociedad francesa del momento. El artículo de Chamborendon, "La diffusion de la chasse et la transformation des usages sociaux de l'espace rural", parte de un análisis estadístico del número de cazadores en Francia y constata que su número no es proporcional a la población rural. La interpretación de la caza la sitúa en relación entre la estructura de la propiedad, la estructura agrícola y su desarrollo económico, el acceso de los cazadores al territorio, la naturaleza de las relaciones campo-ciudad y los temas relacionados con el prestigio social.

Por lo que se refiere a la caza como deporte, el artículo de Jean-Louis Fabiani, "Quand la chasse populaire devient un sport. La redéfinition sociale d'un loisir traditionnel", habla de la nueva imagen del cazador como "deportista" respetuoso con el medio natural, así como de las necesidades de cambio de la práctica cinegética y de las estrategias de algunos cazadores con respecto a su entorno. Sobre la propiedad de la tierra y la caza hay que destacar a Michel Bozon, "Chasse, territoire, groupements de chasseurs", donde hace referencia a los conflictos que se dan entre cazadores locales y los llegados de la ciudad, en relación con la utilización del territorio. Interesantes son las aportaciones de Charles-Henry Pradelles de Latour, "La passion de la chasse dans une commune cévenole", que analiza el caso concreto de la caza del jabalí en Valleraugue (Francia); y la de Valentin Pelosse y Anne Vaourc'h, que analizan en su artículo "Chasse au sanglier en Cévennes", una práctica cinegética propia como es la huella del jabalí. Por último hay que referirse a la extendida costumbre de castración del jabalí, entendida por muchos como un elemento simbólico dentro de un ritual cinegético. "Un rite de chasse au sanglier" de Claudine Fabre-Vassas describe esta costumbre extendida por distintas partes de Europa. Se estudia la importancia que para los cazadores tiene el hecho de la

castración, tanto por el sabor que atribuyen a la carne no castrada como a la significación simbólica del hecho de desposeer al animal muerto de sus signos viriles.

El artículo de Odile Vincent, "Chasse et rituale", publicado en el número 8 de la revista *Terrain*, en 1987, se centra en los aspectos rituales cinegéticos. A partir del caso de la caza del jabalí se estudian los momentos de interacción colectiva, sus significaciones y su relación con los ritmos rituales. La caza tiene un espacio y tiempo concreto, delimitado por una serie de marcajes que representan distintos momentos para sus actores y donde se celebran actos liminales alejados de la cotidianeidad. El cazador "cambia de piel", en sentido figurado y real, con su vestimenta de "cazador", adopta un nuevo rol, tiene un status dentro del grupo y está sujeto a unas obligaciones implícitas. La masculinidad es la reinante y dentro de ella se establecen normas de sociabilidad y socialización. La comensalidad es un elemento clave, significando buena parte del carácter del grupo y siendo un elemento fundamental para la reproducción del mismo. La colectividad, frente a la individualidad, es donde el cazador se forja como tal. Dentro de este período liminal hay una serie de ritmos y símbolos, como el castrado del jabalí, las prescripciones sobre el consumo de carne de caza, etc. Es en todo este ambiente en el que se construye la definición de cazador, de aquel cazador puro frente al "cazador de domingo", del que siente la "fiebre" de la caza a aquel otro que racionaliza su actividad bajo el término de afición.

Una aportación ineludible para el estudio de la caza en Europa son los textos de Bertrand Hell. En "Le sang noir. Chasse et mythe du Savage en Europe" (1994) desarrolla, bajo una estrategia donde domina la importancia dada a los aspectos simbólicos, las razones que llevan al hombre actual a cazar. Esa necesidad, la "fiebre" de la caza, provoca una clasificación y una relación con los animales, que a la vez se amplía al medio que los alberga. El autor habla del "sistema de la sangre negra" como metáfora de salvajismo animal, que se convierte en fiebre en el caso del cazador, legitimando su actividad y explicando su carácter masculino. "Entre chien et loup. Faits et dits de chasse dans la France de l'Est", es un magnífico ejemplo del tratamiento que Hell hace de la caza. La caza se considera un hecho social con unos significados que afectan a la actitud de los cazadores, sus representaciones simbólicas y su relación con los animales, pero también la influencia de la misma en la ordenación y estructuración del espacio rural, sus características legales, repercusiones económicas y elementos sociales.

Otra aportación a reseñar es la memoria para la obtención del Máster en Sociología de la Universidad Víctor Segelen, Burdeos III, realizada por Ludovic Ginelli en el año 2004, con el título *Des "chasses de plumes" aux "chasses de touts poils"*. Desde una perspectiva sociológica centra su estudio en el Parque Nacional de los Pirineos, concretamente en la población de Villelongue.

Otra aportación es la realizada por Christophe Baticle. Su tesis doctoral titulada *Les pratiques de chasse comme affirmations politiques du principe d'autochtonie: dimensions territoriales des luttes cynégétiques*, defendida en 2007, supone un riguroso y completo estudio sobre la actividad cinegética en el estado francés.

Los estudios cinegéticos en el ámbito italiano tienen una referencia destacada en Sergio Dalla Bernardina. En *Il miraggio animale. Per un'a antropología della caccia nella società contemporanea* (1987), analiza la imagen del campesino, el cazador y el furtivo, así como el simbolismo cinegético, que a través de la literatura decimonónica rodea en los Alpes Italianos al "chasseur de chamois" y al "chasseur de faisan". La aportación de esta obra radica en el andamiaje teórico que desarrollará en obras posteriores como en *"L'innocente piacer". La caccia e le sue rappresentaziones nelle Prealpi del Veneto* (1989). De ésta se desarrolla, de forma más extensa y ampliada, su prefacio en el artículo *Una persona no completamente como las demás. El animal y su estatuto*, publicado originariamente en 1991 por la revista L'Homme, 120, y traducido al castellano y publicado en Gazeta de Antropología (2000). El objeto del texto es interpretar, mediante la comparación de distintos ejemplos etnográficos, el estatus que al animal se le otorga en la sociedad. Los conceptos ahondan en cómo la visión del animal se debate entre la bestialidad y la humanidad, no siendo estados inmutables y pudiendo variar según el contexto, poniendo en este caso el ejemplo del cazador que humaniza y bestializa a la presa según la secuencia temporal en la que se encuentre. En 1989 publicó en la revista Terrain un interesante artículo titulado "L'invention du chasseur écologiste: un exemple italien". Es interesante el punto, por otra parte perfectamente exportable al caso español, de la autodefinición del cazador como "ecologista", como "el verdadero ecologista", que según Dalla Bernardina parte de una necesidad de justificación de la misma actividad en sí, en un contexto en el que pierde la autoridad de la "tradición" debido a los cuestionamientos que de ella se realizan. Otra aportación sobre la que merece detenerse es el libro *Il ritorno a la Natura. L'utopia verde tra caccia ed ecologia* (1996). Dalla Bernardina se adentra en la concepción que sobre el medio natural se tiene desde la vertiente

cinegética. Cabe señalar cómo la "naturaleza" se concibe como una construcción humana y a partir de este hecho hay que interpretar la relación que el cazador establece con ella. El cazador tiene presente que la "naturaleza ya no es lo que era" y que las relaciones que se establecen con ella tampoco son las mismas, la caza no es ahora una forma de subsistencia, ni tiene un fin propedéutico para la guerra, sino que su sentido, y las razones que llevan a su práctica, son otras. La "naturaleza prístina" que busca está mercantilizada y la vivencia "auténtica" se compagina en las reservas de caza, en los cotos, con la inversión realizada en la que "ogni cliente può godere di una dose di natura proporzionales alla quantità del denaro investito" (Dalla Bernardina, 1996: 145). Por último señalamos su artículo "Homo Pragmaticus. Per un'etnografia venatoria" alpina (2002), en el que realiza una breve descripción de la caza en los Alpes italianos.

Otra obra en la antropología italiana es la de Vicenzo Padiglione (1994), *Il cinghiale cacciatore. Antropologia simbolica della caccia in Sardegna*. Desde una perspectiva simbólica, la obra recorre la caza del jabalí en la isla de Cerdeña. La caza representa según el autor una "simulazione di scenari social", por lo que la encuadra dentro de un hecho social total, en ningún caso independiente o desconectado del contexto sociocultural en el que se da.
Por último hay que citar una interesante aportación que nos llega del otro lado del Atlántico. En febrero de 2013, Juan Méndez Sánchez presentó en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México) la investigación "Cacería y ritual: el caso de los nahuas de San Martín Mazateopan, Puebla" como tesis de grado de la licenciatura de Antropología Social. Merece la pena destacar este trabajo por la rigurosidad y sugerencia del mismo que parte de esa relación entre las prácticas cinegéticas actuales de los Nahuas de San Martín Mazateopan y su "visión del mundo", lo que nos lleva a la reflexión, que sobrepasa pero a la vez imbrica otros aspectos más materiales, sobre si los cazadores en el caso español no tienen también tras ellos una forma de "estar" y una "visión" influida por esa identidad.

Para el caso español, la producción relacionada con la actividad cinegética, a pesar de aumentar en número en los últimos años, no deja de ser escasa. De los trabajos realizados en la última década del pasado siglo, destacan con fuerza los de Joseba Zulaika y Celeste Jiménez de Madariaga. Joseba Zulaika, en *Caza, Símbolo y Eros* (1992) realiza un trabajo fundamental y de gran belleza etnográfica sobre la caza y los cazadores. Partiendo de un trabajo de campo realizado entre una cuadrilla de cazadores vascos durante cuatro otoños en batidas de jabalíes, analiza la caza desde una vertiente "intimista", proponiendo una "erótica

de la caza que reflexione sobre la relación especial de amor y muerte que tiene el cazador con su objeto" (Zulaika, 1992: 16). Sus sugerencias incitan a reflexionar sobre temas clásicos de la antropología como el tiempo, el espacio, el ritual, el simbolismo, etc. Los cazadores están presentes durante todo el libro, al igual que el jabalí y los perros, la emoción y los sentimientos de personas que manifiestan en su actividad un complejo universo. Una de las virtudes del libro es la de conjugar el ensayo emotivo, "este trabajo me ha servido de excusa para conocer y también negar aspectos íntimos de mi herencia cultural" (Zulaika, 1992: 16), y la rigurosidad en el análisis y en la interpretación, que parte de un prolongado trabajo de campo.

Otra aportación sugerente de este autor, aunque no dedicada al terreno cinegético, es la reflexión que realizó en el marco del XI Congreso de Antropología de FAAEE (2008) al hablar de la "etnografía del deseo". El deseo, considerado como realidad semiótica y simbólica, lo interpreta Zulaika como ese anhelo, como una realidad propia del ser humano que no debe ser obviado por sus connotaciones psicologizantes, sino que hay que integrar en el estudio antropológico de la cultura. El deseo en la caza, señala el antropólogo vasco, es uno de los elementos que permiten o que hacen, más bien, que se reproduzca la caza, que se mantenga, que exista el deseo de conseguirla, de visualizarla, de imaginarla, de poseerla[2]. Sin duda, el trabajo de Zulaika se convierte en un referente, que deja abiertos los caminos de la sugestión etnográfica, la profundidad reflexiva y el afán por interpretar los olores, los sonidos, el frío de la mañana en los hayedos norteños, enmarcado en una ritualidad y una vivencia que no hay que obviar.

Una autora que ha dedicado parte de su investigación a la caza ha sido Celeste Jiménez de Madariaga. De ella hay que destacar tres trabajos. "Monterías. Aproximación antropológica a

[2] "Pero no se entiende la caza si uno no penetra en el sujeto deseante del cazador expuesto a emociones y estados de trance que conforman toda una erótica que ha sido comúnmente utilizada como modelo para otras situaciones y actividades. Es una actividad tipificada por la ausencia y la espera, deseo y posesión, amor y muerte, riesgo y emoción, temor y placer. Si algo caracteriza al cazador es, performativamente, su persecución ciega de un objetivo, y, subjetivamente, la estructura de su deseo. Para el cazador que se juega su suerte y su ser más íntimo ante el animal salvaje, la caza es la prueba suprema de todo su conocimiento y su deseo. Preguntado sobre la naturaleza de su afición, los cazadores no tienen reparo en admitir que es una pasión sobre la que no poseen control alguno. 'Es igual que un sueño', me decía uno de ellos; '¿de dónde viene el sueño?'. En el sueño uno puede controlar las imágenes, no hay negación, no existe el tiempo, se cae en un estado que está entre el consciente y el inconsciente. La caza muestra también alteraciones de la conciencia en el cazador autómata que pertenecen en parte al inconsciente y que lo asemejan a estados de trance. Los cazadores hablan abiertamente del desplazamiento erótico que supone la caza que es un modelo de relaciones amatorias común a muchas culturas" (Zulaika, 2008: 252).

la práctica de la Caza Mayor", que apareció en el Anuario Etnológico de Andalucía 1998-1999. A partir de la experiencia etnográfica, el texto relata en qué consiste una montería, cómo se organiza, qué relación se establece entre los monteros, qué se entiende por "mancha", qué son las rehalas, etc. La elección de la montería como tema se hace por la tradición que tiene en Andalucía y por sus significados. En la primera parte del texto se hace referencia a distintas "dimensiones" de la caza: la explotación económica, la relación con los ecosistemas, la comercialización de la carne, la actividad deportiva, las relaciones sociales y asociativas, y sus implicaciones jurídicas. Siguiendo la línea marcada en este artículo, en el marco del VIII Congreso de Antropología de la FAAEE (1999), publicó la comunicación "Aprovechamiento y gestión de recursos cinegéticos". Aquí introduce de forma más detallada el tema de la gestión y organización cinegética, las disposiciones legales, las implicaciones de sociabilidad y asociacionismo, y lo que denomina "cultura corporativa" y "cultura organizativa". En 2005 publicó "Ritos y mitos en torno a la caza", capítulo del libro *Los animales. Del mito al rito*. En esta ocasión se centra en los aspectos rituales cinegéticos, en un recorrido histórico desde el origen de la caza y el origen del hombre, pasando por distintos mitos de la antigüedad clásica, la Edad Media y Moderna, hasta la actualidad. Este recorrido llega hasta la montería y al rito de la noviez.

Anteriormente a las aportaciones de Jiménez de Madariaga, hay que referirse a la realizada por Inmaculada Aladro, con el artículo "Del aprovechamiento común a la gestión privada: el coto de caza de Buiza de Gordón (León)", publicado en 1993 y presentado al VI Congreso de Antropología de la FAAEE celebrado en Tenerife, donde analiza la gestión de espacios comunales a través de una sociedad de cazadores en la provincia de León.

En los últimos años varios trabajos han tomado como objeto de estudio específico el terreno cinegético. Agustín Coca Pérez y Rubén Zaya Grilo, "Protección ambiental, turismo cinegético y colectivos locales" (2008), consideran que el hecho económico es fundamental a la hora de un análisis de la caza debido a su condición de apropiación de recursos y a la creación de reivindicaciones y territorializaciones. En 2011, Agustín Coca publica el capítulo "Caza y turismo en el PN Los Arconocales", donde relaciona el consumo turístico relacionado con la práctica cinegética.

Otras aportaciones surgen de la tesis doctoral de Roberto Sánchez Garrido. En distintos artículos publicados en revistas y actas de congresos (2006, 2007, 2008, 2009, 2010) se

analizan aspectos de la actividad cinegética que van desde las modalidades de caza, la construcción teórica de la caza, percepciones espaciales y medioambientales o la utilización de la literatura como base para el trabajo etnográfico. El planteamiento de los distintos textos incide en las posibilidades que tiene para la etnografía la complejidad que se esconde detrás de una actividad que sobrepasa lo meramente lúdico y se adentra en terrenos sociales, económicos, territoriales, medioambientales, de patrimonio cultural y de experiencia emocional. Se destaca la monografía resultado de la revisión del trabajo doctoral, *Caza, cazadores y medioambiente: breve etnografía cinegética*, publicada en el 2010.

Las últimas aportaciones en el estudio de la caza en España, y que demuestran la vigencia que este campo tiene dentro de la reflexión etnográfica, vienen de la mano de Antonio González López (2012, 2013). Su tesis doctoral, *Ejercicio del poder y política medioambiental. Resistencias y flujos en el mundo de la caza*, defendida a finales de 2013, analiza "cómo se manifiesta la práctica y las relaciones de poder en el mundo de la caza en España (concretamente en dos localidades cordobesas), en el ámbito del medio ambiente. Una práctica que mediante la patrimonialización material y simbólica de la caza, como actividad ecológica, moral y políticamente aceptable, conduce a la regulación y a la mercantilización de la "naturaleza". La tesis estudia la actividad cinegética como un proceso cultural dinámico y complejo en el que nuevas y viejas prácticas y discursos pugnan por la construcción de significados".

4. Ejercicio del poder y política medioambiental en el contexto cinegético

Cuando hablamos del estado actual de la cuestión cinegética hemos de incardinar la caza en el ámbito ecológico, no solo como una actividad más que supone el aprovechamiento de determinadas especies de fauna silvestre sino, sobre todo, como un modo de intervención en el medio natural así como en el medio político y social. La caza, por ser una herramienta de planificación de recursos naturales en un sentido amplio (agua, cobertura vegetal, especies de fauna tanto cinegética como no cinegética, etc.) y de manejo del territorio en una dimensión muy extensa, reúne un potencial considerable como instrumento de conservación tanto como factor de deterioro de la biodiversidad. Por otra parte, es una actividad que manifiesta una influencia notable sobre los aspectos políticos y sociales de lo ecológico.

En la práctica, la esfera medioambiental se ha constituido en un campo de interrelación, en el que se desarrolla una confrontación continua. Podemos verla, en el sentido expresado por Bayley (1969), como una arena política subdividida en espacios interconectados en los que se dirime una pugna por el poder en áreas específicas de competencia medioambiental. Uno de esos espacios es el mundo de la caza, y en él queremos centrar nuestra atención como un campo de disputa política en el que se manifiestan aspectos centrales de nuestras interpretaciones sobre lo ecológico.

El conflicto dialéctico parece alentar el impulso motriz de todo este entramado en el que los distintos agentes maximizan su esfuerzo por controlar algunos factores proximales, mientras que otros, distales, escapan a su control pero influyen en su capacidad de actuar y conocer.
La caza es un fenómeno que hace aflorar, de manera significativa, las dinámicas del poder en el ámbito medioambiental y de gestión de los recursos naturales. A la vez, puede ser un claro ejemplo de ese proceso cambiante y dinámico por el que se ha ido construyendo la relación entre sociedad y medio ambiente, entre la naturaleza y la cultura.

Desde hace milenios el ser humano ha interactuado con su entorno por medio de la caza con unas motivaciones que han ido cambiando a lo largo del tiempo y del espacio. Si, en un principio, tuvo una función depredatoria y de aprovisionamiento de recursos proteicos, con el paso del tiempo estas justificaciones originarias fueron derivando hasta posturas que, en la actualidad, la conciben como símbolo de estatus, como herramienta de gestión medioambiental, como mero deporte y, sobre todo, como un lucrativo negocio.

Es a partir de los años 80 del s.XX cuando la caza se sumerge de lleno en esta última concepción. Entonces, la demanda de caza supera a la oferta, circunstancia que aboca a la concepción de esta actividad como actividad empresarial que propiciará la explotación intensiva de los recursos cinegéticos. Todo ello supondrá modificaciones importantes en el espacio rural y en el medio natural que se irán haciendo cada vez más patentes a medida que la tendencia a constituir nuevos acotados se intensifique. En este sentido, la acción de acotar será, sin duda, un proceso político clave. Un aspecto relevante del mismo es que esa acción de acotar, es decir, de asignar a determinadas porciones del territorio unas específicas restricciones de uso y una determinada calificación jurídica y administrativa en función de su utilidad cinegética y su aprovechamiento comercial, supone la vinculación legal explícita de los derechos de explotación cinegética a la propiedad de la tierra.

Este rápido impulso de cambio, que se acelera en la década de los 80 del pasado siglo, propició la obsolescencia de la Ley de Caza de 1970, circunstancia a la que la Administración pública procurará adaptarse mediante la promulgación de una normativa parcial e insuficiente en función de la cual se fue consolidando una situación de hecho buscada por algunos y denostada por muchos.

Con la llegada de la democracia, el nuevo modelo de Estado de las Autonomías ha propiciado la transferencia competencial en materia de caza a los distintos entes autonómicos. Estos, en el ejercicio de la potestad legislativa que les confiere la Constitución Española y los distintos Estatutos de Autonomía, se encuentran inmersos en un proceso legislador, todavía incipiente en algunos casos, que está teniendo como resultado una situación que comienza a ser intensamente criticada desde diversos ámbitos. Encontramos, así, distintas leyes de caza, casi una por comunidad autónoma, en un proceso de fragmentación jurídica que nos obligará a partir de ahora a hablar, más que de la caza en el Estado Español, de la caza en cada comunidad autónoma por separado.

En este contexto legal y social es en el que aparece como fenómeno emergente, la creación de explotaciones cinegéticas enfocadas a la producción de especies de caza, que confiere un significado nuevo al concepto de gestión y que proyecta sobre la caza criterios agropecuarios.
El ritmo al que se han ido produciendo los cambios, dentro y como consecuencia de la actividad cinegética, ha sufrido una intensa aceleración en los últimos años. Su evolución ha adoptado trayectorias inesperadas y diversas en las que nuevos actores participan en un proceso de construcción, deconstrucción y reconstrucción de su significado. Este proceso se inserta en la esfera envolvente de lo medioambiental constituida como un nuevo campo de relaciones a distintos niveles. A partir del mismo, se vislumbran tendencias que parecen dirigirse en el plano económico hacia una, cada vez más clara, mercantilización de la naturaleza; hacia un conflicto de intereses políticos en el plano institucional o hacia una pugna en el ejercicio de derechos más o menos contrapuestos (derecho de propiedad de la tierra, de explotación de sus recursos agroforestales, ganaderos o cinegéticos, de uso y disfrute del medio ambiente, etc.) que son expresión de un conglomerado de intereses personales y colectivos que dan origen a los procesos de construcción normativa. Y son las relaciones de poder el catalizador que impulsa todos estos procesos.

Como López Ontiveros (1994), lo que sí podemos decir de la caza, desde el primer momento, es que no es un fenómeno indiferente, inocuo o neutro, sino polémico y transido de pasión para sus defensores y sus detractores.

Desde el punto de vista de la identidad, en la actualidad, la caza no parece ser un fenómeno fácil de definir puesto que su apariencia es polimórfica y multifacética. Se trata de un fenómeno cargado de significados, en muchos casos excluyentes y que tienen una dimensión personal y grupal muy marcada. Es precisamente su complejidad lo que determina las dificultades para su definición. La caza es muchas "cosas" distintas a la vez y el resultado de este esfuerzo por definirla dependerá de cada persona que se enfrente a su faz polimórfica. Los condicionamientos ideológicos, culturales y sociales de los distintos actores determinan que para cada uno de ellos resalten facetas distintas de esa entidad plúrima. Del mismo modo, no es difícil entender, desde cualquier punto de vista, que, más allá de lo que cada cual considere que es o debe ser la caza, este proceso de cambio la ha ido revistiendo de un carácter artificial que, en opinión de muchos, la despoja de su esencia.

En esa búsqueda de su definición, la caza parece permanecer suspendida entre lo explícito y lo implícito, entre la concreción legal y la aspiración metafísica, entre la construcción artificial y la esencia, entre lo deportivo y lo atávico. Y en este mar de polisemia y connotación, nadando en distintas direcciones, el sector cinegético se encuentra inmerso en su propio proceso de búsqueda de identidad. Una búsqueda en la que se encuentran implicadas cuestiones fundamentales de praxis política, de control y de poder que parecen conducir a una reducción de la polisemia y la pluralidad discursiva.

El discurso desempeña un papel central en los procesos de construcción de la identidad en la caza y de determinados modelos de subjetivación respecto a la misma. En este contexto, las configuraciones hegemónicas con frecuencia han logrado, sin eliminarla por completo, reducir la polifonía, invisibilizando los dispositivos ideológicos que determinan la construcción de sentido y la percepción concreta que se tiene de la caza desde distintos puntos de vista. Pero siendo manifestaciones del ejercicio del poder que homogenizan y aspiran a una apariencia de estanqueidad, no han podido eliminar las resistencias que los acercan a la pluralidad de significados, que dan lugar a hibridaciones y a "transformismos" justificadores como claros ejemplos de contra-hegemonía. Y así, del mismo modo que es posible hablar de

un verdadero cazador ecologista, lo es hablar de ecologistas que no se oponen a la caza y que incluso la practican.

Por otra parte, al hablar de identidad en el mundo de la caza es imposible postergar la heterogeneidad y de su relación dialéctica surge la hibridación como fenómeno emergente (el deporte de la caza, el cazador deportivo, etc.) Lo que cabe preguntarnos con respecto a estos procesos de hibridación es si llegan a ser fecundas estas mezclas, si podemos considerarlas auténticas intersecciones que permitan superar las tensiones de las diferencias o si, en cambio, el conflicto permanece de manera subyacente a esa apariencia sincrética. En la caza, la hibridación es un estado aparentemente nuevo que permite relativizar la noción de identidad y que clausura la pretensión de establecer identidades "puras o auténticas". Pero abordar los procesos de hibridación en la caza sin caer en la ingenuidad implica una conciencia crítica de sus límites, teniendo claro aquello que se resiste, que no conviene o que no puede se hibridado. En este sentido, parece que lo inconciliable persiste bajo la apariencia híbrida bloqueando la posibilidad de fructíferas alianzas, anclado a contradicciones que es difícil armonizar.

Otra cuestión capital que define en gran medida la situación actual de la caza en el Estado Español es la de sus sostenibilidad y su impacto ambiental. No es difícil constatar hasta qué punto se ha convertido en central la controversia sobre si la caza es o no sostenible a partir del modelo de gestión cinegética dominante, teniendo en cuenta su impacto ambiental. El concepto de sostenibilidad ha ido adquiriendo una relevancia capital en la construcción y legitimación del discurso ecológico hegemónico del que se nutre ideológicamente la defensa de la caza. El término se ha convertido en una herramienta ideológica, en la puerta de acceso del nuevo paradigma que alimenta y legitima nuestro modelo actual de desarrollo (Santamarina, 2006). La expresión "desarrollo sostenible" tiene una calculada ambigüedad que se convierte en una fuente de discordia ante el temor de estar sobrepasando los límites naturales. Es una imprecisión balanceada entre dos polaridades semánticas que puede inclinarse hacia el mantenimiento en el tiempo del desarrollo/crecimiento económico o hacia la sostenibilidad ecológica. Sin duda estamos ante un ejemplo de ese decurso inestable que ha conducido la elaboración de la relación entre sociedad y medio ambiente.

Los discursos hegemónicos elaborados e impuestos desde los distintos grupos de poder implicados en el mundo de la caza intentan influir en la visión que los diversos actores tienen

del impacto medioambiental de la caza, sea éste positivo o negativo; así como en su concepción de la sostenibilidad y del futuro de la misma. Es ello una muestra de cómo la caza hace aflorar las paradojas de nuestra praxis cultural, ya que si bien es presentada por quienes la defienden como un modelo "ecológico" y "sostenible", con una función reguladora de las poblaciones de determinadas especies; por el contrario, parece notorio, desde el punto de vista de sus detractores, que se sustenta sobre una práctica anti-ecológica. Pero para que la caza haya llegado a la situación actual, han sido imprescindibles dos procesos concomitantes de extraordinaria importancia: son los procesos de institucionalización y de normación que se dan en la esfera medioambiental. Se trata de procesos jurídicos implementados por las instituciones y los poderes públicos, a través de los cuales se ha ido construyendo el corpus normativo que sirve de marco legal a la caza. El objetivo final del proceso de elaboración normativa es (además de la asimilación de la literalidad de la norma) la aprehensión de su espíritu, la instauración de unos principios metabolizados por la praxis social y discursiva que quedan incorporados como impronta cultural que cristaliza en instituciones concretas. Es éste el modo en el que culmina la institucionalización (Santamarina, 2006).

La participación en este proceso ha sido diversa y no ha estado (ni está) exenta de reluctancias y antagonismos. Claro exponente del mismo es el intento de patrimonialización cultural de la caza. Por "patrimonialización cultural" de la caza entendemos el esfuerzo mediante el cual la caza es presentada como un "bien cultural" en sí misma, cuyo valor en el dominio de la cultura es objetivado y exaltado por el sector cinegético y por la administración medioambiental y usado como explicación y justificación de su estatus dentro de las políticas medioambientales tanto en el ámbito nacional, como autonómico y local. En la actualidad, dentro del sector cinegético surgen intentos de apropiación y de instrumentalización de un concepto de *cultura* que permita justificar la pervivencia, no ya de determinadas modalidades cinegéticas que son objeto de controversia jurídica, sino de la caza en sí misma. Pero este intento de distinguir la caza con la etiqueta dignificante de la cultura es un proceso dinámico y conflictivo, en el que la valoración que hacen de la actividad cinegética los distintos sectores de opinión es diversa e incluso antagónica.

En cualquier caso, no podemos olvidar que ese esfuerzo por presentar la caza como bien cultural protegible es un proceso que discurre indisolublemente ligado a ése otro de patrimonialización en el ámbito económico, que nace de una visión omnímoda de la propiedad arraigada fundamentalmente entre los propietarios de las grandes fincas de caza,

según la cual, el derecho de propiedad abarca a la tierra, es decir, a la finca, y a todo lo que hay dentro de ella. Es éste el argumento jurídico que se encuentra en la base de la concepción de la caza como negocio generador de recursos económicos (González López, 2013). Un interesante ejemplo de esta proyección puede ser el hecho de que determinadas modalidades cinegéticas se han ido convirtiendo en signos de una nueva forma de entender el poder económico y el prestigio social dentro de lo que se ha venido llamando "globalización neoliberal" (Petras y Veltmeyer, 2002). Ésta y otras formas de entender la caza en la actualidad ponen de manifiesto una práctica de poder que conduce a la regulación de la "naturaleza" mediante formas de mercantilización, es decir, reduciéndola a mercancía e insertándola en los circuitos del mercado global (Escobar, 1995).

Todas las significaciones culturales concretas con las que se reviste a la caza, se proyectan, a su vez, sobre el espacio físico constituido en territorio provocando una serie de fenómenos de reestructuración. Son procesos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización que, a partir del último tercio de siglo XX, han adquirido una dimensión nueva. En el mundo de la caza el territorio es el sustrato espacial imprescindible para el desarrollo de la práctica venatoria. Su constitución se fundamenta en la actualidad en el derecho de propiedad de la tierra. Sobre el mismo, descansa la facultad jurídica de acotar, es decir, la potestad de constituir el aprovechamiento cinegético. Pero su ejercicio no está exento de controversia. La problemática estriba en que el acceso al territorio es permitido o bloqueado no ya directamente por las características físicas del mismo, sino, sobre todo, mediante una elaboración normativa en la que adquieren un papel relevante las relaciones de poder. En el Estado Español, estas relaciones, por lo que se refiere al territorio en la caza, generan un conflicto que se sustenta en la acción humana que se ejerce sobre porciones concretas de espacio físico, en concreto en la posibilidad o imposibilidad de cazar en un espacio determinado y, de contrario, la posibilidad o imposibilidad de acceder libremente a los espacios naturales en los que se ubican los cotos.

Desde el punto de vista cinegético, los espacios en los que no se puede cazar son espacios desterritorializados, en los que la noción de territorio se encabalga en una especie de movimiento de líneas de fuga que deslocaliza las prácticas y las representaciones de los actores (los cazadores, en este caso), puesto que esa desterritorialización supone la desarticulación del referente espacial fundamental para el sector cinegético, que no es otro que el territorio apropiado, como espacio común en el que se materializa la práctica

cinegética. Y este mismo planteamiento puede hacerse desde el punto de vista contrario, el del ecologismo y el de la ciudadanía que no puede hacer un uso libre del medio natural masivamente acaparado por la actividad cinegética. Es un conflicto avivado también por la implementación de políticas públicas que son impuestas por medio de los procesos normativos, es decir, políticos, que se desarrollan a distintas escalas territoriales (política europea, estatal y autonómica de protección de espacios naturales, de comarcalización cinegética, Red Natura 2000, etc.).

De esos procesos normativos emerge el territorio como un espacio reordenado. Pero el orden que se nos muestra en virtud de ellos, ese orden a partir del cual se construyen sentidos y significados asignando al territorio diversas catalogaciones jurídicas (coto de caza, parque nacional, zona de seguridad, refugio de caza, etc.), dista mucho de ser sólido y estable, antes bien, es lábil y confuso a causa de fenómenos o de reacciones secundarias que se producen tanto dentro como fuera del propio sistema y le confieren una apariencia caótica. De este modo, se activa una compleja combinación de fuerzas y de agencias que abocan a una controversia alimentada por una serie de derechos, a veces coincidentes y a veces contrapuestos (el derecho de propiedad y sus efectos, el derecho a cazar, el derecho a disfrutar de un medio ambiente adecuado para el desarrollo de la persona, el derecho a la participación pública en la toma de decisiones, etc.), reconocidos de manera más o menos explícita por distintas normas jurídicas (tengan éstas o no rango de ley). Es en este contexto en el que cobra sentido, respecto a la caza, hacer una distinción entre ley y norma en la acepción expresada por Faucault (2001). Para él, existe una diferencia entre la ley y la norma: la ley solo entra en juego cuando se produce una infracción, mientras que la norma actúa durante toda la vida; de manera que la ley debe ser conocida por todos los individuos, mientras que la norma solo es conocida por quienes la establecen a partir de un determinado saber.

Así entendidas, la ley y la norma, en el mundo de la caza, se interpenetran confiriendo inestabilidad a la estructura legal edificada. De tal modo que se da una preeminencia de la norma sobre la ley en el ámbito social. En la caza, esa norma (en sentido foucaultiano), como epítome del poder, penetra en los procesos de elaboración legislativa condicionándolos y restándoles la solidez y estabilidad que el principio de seguridad jurídica exige. El contexto jurídico de la caza es, pues, un ejemplo de esa forma de entender la ley que tiene Foucault, no como algo que delimita las esferas de lo legal y lo ilegal, sino como una vía para permitir o propiciar determinados privilegios de clase en forma de “ilegalismos”. Las leyes promulgadas

en las distintas Comunidades Autónomas y en el Estado español que afectan a la caza contienen espacios concretos en los que la propia ley puede ser transgredida e ignorada (como, por ejemplo, la cuestión de las medidas de excepción respecto a la conservación de las especies protegidas o el establecimiento de la certificación de calidad cinegética, que permite que determinadas prescripciones legales no sean aplicadas). Ello responde a ese aforismo que dice que "quien hizo la ley hizo la trampa".

Ha de tenerse en cuenta que el Derecho, respecto a la caza, es una disciplina que analiza y regula su objeto de estudio desde el prisma de lo medioambiental. Pero en la realidad está pasando que, lejos de atenuarse los efectos de la acción del hombre sobre la naturaleza, estos se acentúan, como expresión de que los mecanismos de regulación son aún ineficaces y/o insuficientes para su solución. Si partimos de la base de que la ley pertenece al campo del "deber ser", de la deontología jurídica, no es difícil interpretar lo que parece ocurrir actualmente en el ámbito jurídico del medio ambiente y de la caza como algo parecido a lo que refiere Ojeda (2000), cuando dice que nos encontramos ahora frente a una subespecie de Derecho que se objetiva no en lo que "debe ser", sino en lo que "puede ser", es decir, no el lo que la sociedad, la ciudadanía o incluso los poderes públicos desean que "sea" o consideran adecuado para la colectividad, sino en lo que quienes atentan contra los valores naturales pueden o quieren cumplir. Porque parece cada vez más claro que son éstos quienes moldean el Derecho positivo ambiental vigente, como un Derecho "a la carta" en el que quienes escogen las prácticas que son legitimadas son precisamente los agentes que mayor incidencia tienen el deterioro ambiental.

Los procesos de normación en torno a la caza que se dan en el Estado Español garantizan el *statu quo* de los espacios de poder a través de sus usos legales. Pero no de una manera cerrada, es decir, no impiden por completo la aparición de discursos y prácticas de repulsión y de protesta. Y, a modo de brecha en la muralla legal, es éste el resquicio por el que aflora la posibilidad de que la práctica de la hegemonía pueda contrarrestarse Pero, el proceso de normación e institucionalización de la caza busca también desactivar los mecanismos subversivos que en sí mismo contiene. El control de los espacios jurídicos y discursivos (como consejos provinciales de medio ambiente o juntas rectoras de los espacios naturales protegidos) no solo consigue disimular las causas y el alcance real del impacto de la caza sobre el medio natural y social, sino que además desactiva y fagocita toda iniciativa de disidencia. En todo caso, es necesario preguntarse si el Derecho, como sustento de los

intereses de propiedad de la clase en el poder, puede ser capaz de dar solución a la problemática medioambiental que genera a caza, considerando que, en esencia es un Derecho político, que se sustenta, a su vez, en la ideología del poder.

Podemos afirmar que el entramado de relaciones sociales en el ámbito cinegético que el ejercicio del poder determina mediante la imposición del discurso hegemónico es cada vez más sólido y estable. Pero esa estabilidad no nace de un equilibrio de fuerzas entre los distintos grupos que pugnan en la arena política de la caza, sino que se trata de un estado desnivelado y completamente asimétrico. En concreto, la concepción de la caza como negocio y como actividad empresarial, cuya relevancia económica aumenta de manera progresiva, es el factor que está propiciando que el sistema se estabilice en una posición paulatinamente más sólida, de la que cada vez será más difícil salir. No obstante, parece claro que la evolución futura de la caza debe moverse por el sendero de la conciliación de los distintos intereses en juego. Intereses que hay que armonizar, teniendo en cuenta que no son homogéneos ni siquiera dentro del sector cinegético (los de los propietarios, los de los cazadores, los de los empresarios y los de las instituciones que, de un modo u otro, la regulan). Es una conciliación que ha de producirse en distintos planos, pero que debe tener como premisa esa otra armonización fundamental entre aprovechamiento cinegético y conservación medioambiental.

BIBLIOGRAFÍA

Aladró I. (1993) "Del aprovechamiento común a la gestión privada: el coto de caza de Buiza de Gordón (León)". En Pascual Fernández, J. (cood.) *Procesos de apropiación y gestión de recursos comunales, pp. 197-203, VI Congreso de Antropología, FAAEE,* Asociación Canaria de Antropología, Tenerife.

Andión, P. (2003) *La Caza Racional*. Albacete: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Bajo Cuadrado, F. (2005) *La caza en Asturias. Análisis geográfico del aprovechamiento de un recurso natural*. Tesis Doctoral: Universidad de Oviedo.

Ballesteros, S. (2011) "La importancia de un marco jurídico adecuado". En *I Congreso Nacional de Caza y Desarrollo Rural*. Toledo.

Baticle, C. (2007) "Les pratiques de chasse comme affirmations politiques du principe d'autochtonie: dimensions territoriales des luttes cynégétiques". En *Ruralia,* 2007-21.

Bernabeu Cañerte, R. (2002) *La caza en Castilla-La Mancha y sus estrategias de desarrollo*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Bourdieu, P. (1990) *Sociología y Cultura.* México: Conaculta-Grijalbo.

- (1997) *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barceola: Anagrama.

- (2005) *Pensamiento y acción*. Libros El Zorzal

Bozon, M., Chamboredon, J.C. (1980) "L'organisation sociale de la chasse en France et la signification de la pratique". En *Ethnologie Française*, 1, X, pp. 65-88

Coca, A. (2011) "Caza y turismo en el PN Los Alcornocales". En J. Escalera Reyes (coord..) *Consumir naturaleza: productos turísticos y espacios protegidos en Andalucía*, pp. 175-206.

Coca, A. y Zaya. R. (2008) "Protección ambiental, turismo cinegético y colectivos locales" en Beltran, O., Pascual, J. y Vaccaro, I. (Coord.). *Patrimonialización de la na-turaleza. El*

marco social de las políticas ambientales. 115-130. Donosti: Ankulegi.

Dalla Bernardina, S. (1989) "L'invention du chasseur écologiste : Un exemple italien". En Terrain, Numéro 13.

- (1996) *Il ritorno alla Natura. L' utopia verde tra caccia ed ecología*. Mondadori Editore.

- (2000) "Una persona no completamente como las demás. El animal y su estatuto". En *Gazeta de Antropología*, 16, Universidad de Granada.

Escobar, A. (1995) "El desarrollo sostenible: Diálogo de discursos". En *Ecología Política* nº 9. Págs. 7-27.

Fabiani, J. L. (1988) "Les prédateurs éclairés. Remarques sur la rhétorique et les pratiques de la gestion rationnelle de la chasse en France". En *La chasse hier et demain, Chalon-sur-Saône,* Atelier CRC.

Fairclough, N. L. (1995) *Critical Discurse Analysis: The Critical Study of Language*. Longman. Harlow (England).

Foucault, M. (2001a) *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.

- (2001b) *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Editorial.

Ginelli, L. (2004) *Des "chases de plumas" aux "cases de tous poils"*, Mémoire présenté en vue de l'obtention du Master Recherche, mention Sociologie, Université Victor Segalen, Bordeaux II.

González López, A. (2013) "Procesos de patrimonialización en el mundo de la caza". En Revista de Antropología Experimental, nº 13.

Grande del Brío, R. (1982) *Socioecología de la caza.* Madrid: Ediciones Istmo.

Hell, B. (1985) *Entre chien et loup. Faits et dits de chasse dans la France de l'Est*, París, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

- (1994) *Le Sang Noir. Chasse et Mythe du sauvage en Europe*. París: Flammarion.

- (2001) "Cazadores Rabiosos. El dominio del salvajismo en el noroeste de Europa". En Descola, P. y Pálsson, G. (cood.) *Naturaleza y Sociedad. Perspectiva antropológicas*, México, S. XXI editores, pp. 237-255 (1996)

Herner, M. T. (2009) “Territorio, desterritorialización y reterritorialización: un abordaje teórico desde la perspectiva de Deleuze y Guattari”. *Hueyas*, nº 13: 158-171.

Jiménez de Madariaga, C. (1999a) “Aprovechamiento y gestión de recursos cinegéticos”. En *Actas VIII Congreso de Antropología. Simposio VI: Antropología y Economía Política*, Santiago de Compostela, pp. 71-78.

- (1999b) 1999b “Monterías. Aproximación antropológica a la práctica de la caza mayor”. En *Anuario Etnológico de Andalucía 1998-1999*, Junta de Andalucía, pp. 159-167

- (2005) “Ritos y mitos en torno a la caza” en Roque Alonso, M., López García, J., Jiménez de Madariaga, C., Tomé Martín, P., y Kavanagh, W., 2005 *Los animales del mito al rito*. Salamanca: Centro de Cultura Tradicional Ángel Carril, pp. 85-123

Lemos, C. y Agrawal, A. (2006) “Enviromental governance”. *Annual Review of Anthropology*. Nº 31: 297-325.

López Ontiveros, A. (1990a) “La geografía cinegética española en A.Chapman y W.J. Buck”. En *Estudios geográficos*, nº 199-200, Madrid, pp. 507-522.

- (1990b) *Bibliografía Cinegética de España y Andalucía.* Sevilla: Instituto Andaluz de Reforma Agraria.

-. (1992) “La investigación sobre la actividad cinegética en España: estado de la cuestión”. En *Actas Coloquio de Geografía Rural* VI, Madrid, pp. 145-188.

- (1993) “Caza, ecología y ética”. En *Revista de Occidente*, nº 149, Madrid, pp. 90-108.

López Ontiveros, A. y Mulero Mendigorri, A. (1997) “Recreación rural y caza en España”. En *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles: La investigación hispano-británica reciente en Geografía Rural, del campo tradicional a la transición postproductivista. Simposium de geógrafos rurales británicos y españoles*, nº extra, Madrid, pp. 215-227.

Martínez Garrido, E. (1991) “Los cotos sociales de Castilla-La Mancha”. En *Actas del VI coloquio de geografía rural*, pp. 205-220

Mulero Mendigorri, A. (1991) “Ordenación cinegética y conservación de la naturaleza en la provincia de Córdoba”. En *Actas del VI coloquio de geografía rural*, pp. 221-228

Ojeda, R. (2000) *Derecho ambiental y desarrollo sustentable.* México: Editorial Laguna.

Ortega y Gasset, J. (1999) *Sobre la caza, los toros y el toreo.* Madrid: Alianza Editorial, 1941

Padiglione, V. (1994) *Il cinghiale cacciatore. Antropologia simbolica della caccia in Sardegna.* Armando Editore.

Quintero, V. (2005) “El patrimonio intangible como instrumento para la diversidad cultural ¿una alternativa posible?”. En Carrera, Gema y Dietz, Gunther (coord.), *Patrimonio Inmaterial y gestión de la diversidad*, Sevilla, IAPH, pp.68-84.

Sánchez Garrido, R. (2006) “De caza y cazadores. Las construcciones teóricas sobre la actividad cinegética actual a partir de los discursos de sus actores”. En *Gazeta de Antropología*, 22, Universidad de Granada.

- (2009) “La caza desde la antropología social y cultural: Una aproximación al estado de la cuestión”. En *Revista de Antropología Experimental*, 9. Texto 14. 2009. Universidad de Jaén.

- (2010) *Caza, cazadores y medioambiente. Breve etnografía cinegética*. Alicante: Editorial Club Universitario.

Santamarina, B. (2006) *Ecología y Poder. El discurso medioambiental como mercancía*. Madrid: Libros de la Catarata.

- (2008) “Antropología y medio ambiente. Revisión de una tradición y nuevas perspectivas de análisis en la problemática ecológica”. *AIBR* 3(2): 144-154.

- (2009) “De Parques y Naturalezas. Enunciados, Cimientos, Dispositivos.” En *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares.* Vol. LXIV, nº 1: 237-2.

- (2012) *Geopolíticas patrimoniales: de Culturas, Naturalezas e Inmaterialidades. Una mirada etnográfica.* Valencia: Editorial Germanías. Colección Antropològiques

Segalen, M. (2005) *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial (1998)

Vincent, O. (1987) “Chasse et rituel”, *Terrain*, Numéro 8 - Rituels contemporains, pp. 63-70

VV.AA. (1982) *Études rurales*, La chasse et la cueillette aujourd'hui. Nº 87-88 Editions Ehess.

VV.AA. (1991) *Agricultura y Sociedad, nº 58, “La caza en España”*. Enero-Marzo 1991 Madrid. Cood. López Ontiveros.

Zulaika, J. (1992) *Caza, símbolo y eros*. Madrid: Nerea.

- (2008) “Etnografía del deseo: bases teóricas”. En *Actas XI Congreso de Antropología: Retos teóricos y nuevas prácticas, FAAEE-Ankulegi*, separata, Donostia, pp. 247- 284.

CULTURA, BIODIVERSIDAD Y PÉRDIDA DE SUELOS: HACIA NUEVOS MODELOS DE GESTIÓN SOSTENIBLE

Edorta Camino Esturo
Universidad Pública de Navarra

1. Introducción

La cultura ha ido modificando el paisaje y éste se puede entender como una manifestación de la propia cultura, es decir, un lenguaje simbólico y comprensivo de las relaciones simbióticas entre la cultura y el paisaje (Ortega, 2010). El paisaje se sitúa en un proceso de socialización (Roger, 2008) y, por consiguiente, en un continuo cambio y transformación estética que se construye socialmente, cuyo producto es el "resultado de una transformación colectiva de la naturaleza" y de la "proyección cultural de una sociedad en un espacio determinado" (Nogué, 2009).

El trabajo se enmarca en la línea de investigación llevada a cabo desde la geografía cultural, principalmente los análisis de Vincent Berdoulay y la corriente francesa, cuyo precursor es Paul Claval. Estos autores consideran que la geografía cultural tiene que acentuar el "cambio epistemológico de las ciencias humanas y sociales, que sitúa el papel activo del sujeto en el centro de las preocupaciones" y que atañen a la "producción de territorios".

La cultura tradicional de aprovechamiento de los recursos forestales con podas selectivas mediante la forma de "árboles trasmochos" ha dado paso a una práctica de la tala masiva de especies arbóreas de plantación, principalmente *Pinus radiata*, en las explotaciones forestales de la Comunidad Autónoma Vasca, que propicia una pérdida de suelos fértiles debido a la influencia de diferentes factores (relieve, vegetación, precipitación). Una técnica continua y prolongada que puede ocasionar graves problemas en el mantenimiento de los ecosistemas locales, en los cuales se reducen la capacidad productiva de estos suelos, presentando una escasez general de nutrientes.

2. Objetivos

1. Realizar una serie de simulaciones sobre los niveles de pérdida de suelos con diferentes manejos forestales (talas) en la cuenca del arroyo Mariaratz en Gipuzkoa (País Vasco).

2. Comparar estos datos simulados con los datos reales y potenciales de pérdida de suelos.
3. Conocer cuál sería la mejor estrategia de manejo para una gestión forestal sostenible.

3. Metodología

La elaboración del trabajo ha sido realizada mediante herramienta SIG (Sistemas de Información Geográfica), implementando en él información cuantitativa y cartográfica digital del área de estudio, dentro del ámbito autonómico (Gobierno Vasco), obteniendo una serie de bases de datos que permita analizar la cuenca del Mariaratz. La fuente principal utilizada ha sido el Servicio de Cartografía de la Infraestructura de Datos Espaciales (IDE de Euskadi), así como el Sistema de Información Geográfica Agrario (SIGA) del Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente.

El cálculo de la USLE a nivel local se ha llevado a cabo basándose en los procedimientos de investigaciones anteriores en ámbitos de estudio de la Comunidad Autónoma Vasca, principalmente de la UPV/EHU (Edeso, 1995, 1997, 1998), mediante la aplicación de la Ecuación Universal de Pérdidas de Suelo (USLE). La forma simplificada de la USLE se resume en la siguiente expresión: A = R. K. S. L. C. P. siendo cada sigla:
A la pérdida de suelo por unidad de superficie (t ha^{-1})
R es el factor lluvia o índice de erosión pluvial (J. m^{-2} cm $hora^{-1}$).
K es el factor erosionabilidad del suelo (t m^2. hora/ha.J.cm.).
L es el factor longitud de pendiente.
S es la pendiente.
C es el factor cultivo y/o ordenación.
P es el factor prácticas de cultivo.

En el caso específico de la cuenca del Mariaratz, el procedimiento para calcular el factor R ha sido la recogida aleatoria de puntos utilizando estos valores ofrecidos por el SIGA según algunas variables espaciales (cabecera, río y ladera), estableciendo una media de estos registros para toda la cuenca. El factor K se ha obtenido de los datos aportados en investigaciones anteriores (Edeso et al., 1997) que establecen unos parámetros según los diferentes tipos de suelo existentes en función del tipo de manejo o tala, estableciendo diferentes simulaciones (K1, K2 y K3) en base a las situaciones de mayor o menor agresividad en el tipo de tala de las parcelas de *Pinus radiata*:

- K1: labores de acondicionamiento han sido particularmente agresivas, implicando corta a hecho, destoconado, decapado, apertura de pistas, retirada de la vegetación muerta y subsolado lineal con la consiguiente destrucción del suelo. Su nomenclatura es “TES”.
- K2: situaciones menos agresivas. Las labores de acondicionamiento/manejo implican corta a hecho, destoconado, apertura de pistas y destrucción parcial del suelo por tránsito de maquinaria pesada y durante las labores de decapado/retirada de la vegetación muerta. Su nomenclatura es “TE”.
- K3: manejos menos agresivos, es decir, aquellos que únicamente implican cortas a hecho, destoconado parcial y retirada parcial de la vegetación muerta y de los restos de tala. El suelo no se altera, conservando más o menos sus características originales. Su nomenclatura es “T”.

El factor topográfico LS y el factor C se han obtenido de los trabajos de Edeso et al. (1997).
El factor P de prácticas de conservación de suelos se aplica un valor de 1, ya que no se han observado prácticas de conservación en la cuenca (Edeso, 1997), como pueden ser bancales o terrazas.

Después del proceso de obtención de resultados de la USLE en la cuenca del Mariaratz, toda la cartografía resultante ha sido trasladada a un SIG (Arcview 3.1.) para acometer el análisis espacial y poder realizar la unión y tratamiento de las diferentes capas y bases de datos, así como el cálculo de las superficies y porcentajes de las áreas analizadas, volcándose en un Excel. Mediante esta herramienta ha sido posible la producción de nueva cartografía resultante de los datos obtenidos.

Por otro lado, se ha llevado a cabo un trabajo de campo cualitativo con visitas al área de estudio, permitiendo comprobar *in situ* los diferentes aspectos paisajísticos y de usos del suelo en la cuenca del Mariaratz.

4. Desarrollo y Análisis

4.1. La gestión ambiental de la Cuenca del Mariaratz.

El arroyo Mariaratz discurre por la comarca del Goierri (Gipuzkoa), recorriendo una distancia de 4138 metros de norte a sur desde su nacimiento en la ladera del monte Urresparatz (787 msnm) hasta su desembocadura en el río Oria, perteneciendo al sistema hidrológico de la vertiente cantábrica, según datos del SIGA. Por sus características, el arroyo Mariaratz es de

orden 2 y constituye un límite administrativo entre los municipios guipuzcoanos de Beasain y Ordizia, los cuales se distribuyen, respectivamente, la ladera Oeste y Este de la cuenca del Mariaratz (Camino, 2014). En este lugar, el paisaje ha sido modificado constantemente por la mano humana desde tiempos ancestrales. Los caseríos dispersos que se asientan en la cuenca, así como su cercanía a núcleos poblacionales altamente industrializados como son Beasain y Ordizia, han propiciado un paisaje altamente antropizado. La última de las acciones humanas en el cambio paisajístico y natural ha sido el Tren de Alta Velocidad y sus obras relacionadas que entrañan la construcción del puente sobre el arroyo Mariaratz, así como la habilitación de diferentes pistas y desmontes (Figura 1)

La cuenca del Mariaratz presenta una superficie aproximada de 470 Ha, de las cuales, el 84,46 % se dedica a uso forestal. El resto (15,56%) está destinado a la producción agrícola y ganadera, relacionada con la existencia de caseríos dispersos, concretamente en el barrio de Beasainmendi, perteneciente al municipio de Beasain (Tabla 1).

Figura 1. Panorámica de la cuenca del Mariaratz con sus diferentes elementos.



Fuente: autor

Tabla 1. Tabla resultante de la superficie ocupada las especies forestales en la cuenca

Especie	COUNT	ÁREA (m2)	Hectáreas	%Superficie
Arbustedo	70	731656,609	73,166	15,54
Abeto Douglas	31	253508,315	25,351	5,38
Alerce	28	367837,499	36,784	7,81
Árboles ripícolas	1	896,404	0,090	0,02
Bosque mixto atlántico	55	620928,394	62,093	13,18
Castaño	1	32377,342	3,238	0,69
Chameciparis	2	1790,559	0,179	0,04
Eucalipto globulus	1	5322,215	0,532	0,11
Haya	20	427011,463	42,701	9,07
Pino laricio	19	128148,643	12,815	2,72
Pino radiata	126	1887671,596	188,767	**40,08**
Pino silvestre	1	1534,057	0,153	0,03
Plantaciones de frondosas variadas	4	42458,318	4,246	0,90
Plátano	1	761,012	0,076	0,02
Roble americano	3	11712,215	1,171	0,25
Roble pedunculado	6	195973,333	19,597	4,16
Total	369	4709587,974	470,959	100

Fuente: Camino, 2014

Este estudio está relacionado con el preámbulo de la Ley de Conservación de la Naturaleza del País Vasco, el cual establece que "la conservación de la naturaleza se ha convertido en la sociedad actual en una preocupación de los ciudadanos y de los poderes públicos. Esta inquietud, tanto a nivel local como en general, tiene su fundamento en la explotación económica incontrolada de los recursos naturales, la desaparición de especies de flora y fauna y la degradación de espacios naturales en buen estado de conservación" (Gobierno Vasco, 1994: 1). Así pues, en la Comunidad Autónoma del País Vasco:

> *"a pesar de haber sufrido en su medio natural, como otras sociedades análogas, las consecuencias del desarrollo económico e industrial acelerado y falto de la adecuada planificación que hubiese recogido, con el grado de sensibilidad que nuestra sociedad ahora demanda, las necesarias previsiones que hubiesen evitado el importante y grave deterioro que ahora sufre, mantiene importantes espacios que, si no incólumes, sí reúnen elementos de alto valor naturalístico y paisajístico. […] Para ello se considera necesario implicar a los sectores sociales y económicos de forma que el ordenado aprovechamiento de recursos naturales redunde en beneficio de las poblaciones integradas en los espacios naturales y, en definitiva, en nuestra Comunidad Autónoma" (Gobierno Vasco, 1994: 2).*

En este trabajo, se quiere exponer y hacer especial hincapié en la importancia de la protección de los suelos para que esta conservación de la naturaleza y la biodiversidad pueda ser una realidad que repercuta, así mismo en los mejores objetivos económicos para el beneficio integral de toda la sociedad rural que habita la cuenca del Mariaratz (Figura 2).

Figura 2. Carteles indicativos en la confluencia del arroyo del Mariaratz con el Oria.

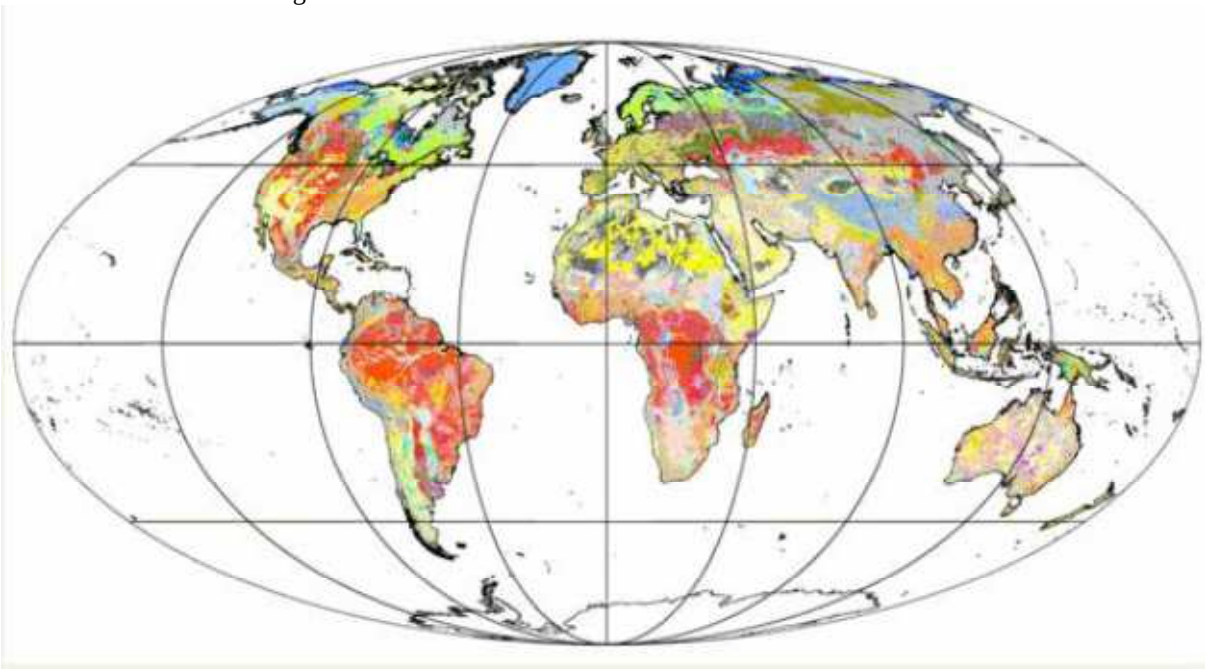


Fuente: autor

4.2. Análisis de la pérdida de suelos para la mejora de la biodiversidad.

El suelo es el sustrato de la biodiversidad, la base orgánica y mineral sobre (y en) la cual se asienta toda la vida natural. Una buena "salud" de los suelos posibilita que tanto las especies vegetales como las animales tengan más posibilidades de crecer y sobrevivir, posibilitando el mantenimiento de la biodiversidad. El estudio del suelo en la cuenca del Mariaratz es una experimentación a gran escala de las variables físicas y antropogénicas que intervienen en esa relación. Según la FAO, " el suelo debe considerarse como una entidad viva y de la importancia de la biodiversidad del suelo para los sistemas agrícolas y, en segundo lugar, catalizar la aprobación de mejores prácticas de ordenación y sistemas de producción con miras a aumentar la biodiversidad del suelo y su actividad biológica" (www.fao.org).

Figura 3. Distribución de la diversidad de suelos en el mundo.



Fuente: FAO

El análisis sobre la pérdida de suelo ha sido realizado en las parcelas de replantación de Pinus radiata, las cuales ocupan el 40% de la superficie de la cuenca. Se trata de la especie de repoblación forestal más representativa y con tradición histórica (Michel, 2006; Ainz, 2008). Esta acotación es debida a una función meramente práctica, ya que otras áreas de la cuenca con especies forestales menos dedicadas a la actividad extractiva de este recurso no precisarían un estudio de simulación tan individualizado por carecer, en principio, de este riesgo de pérdida de suelos por motivos antrópicos.

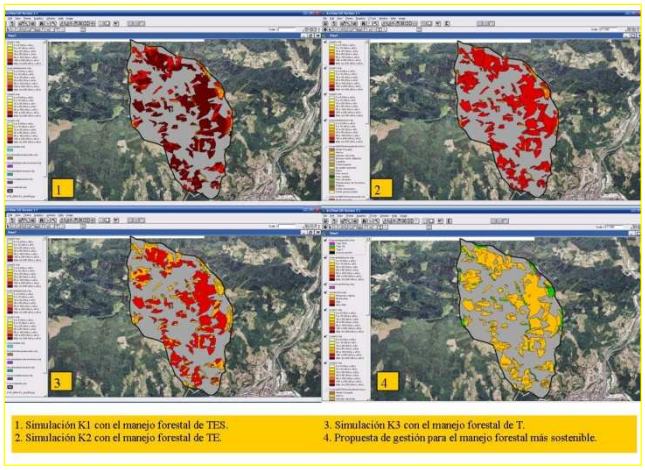
Los resultados de las pendientes, analizadas mediante herramienta SIG, ofrecen una visión de la realidad orográfica de la cuenca y de la distribución del *Pinus radiata* en la misma, con un 63% situado en pendientes entre 50-100%, muy pronunciadas.

Con el análisis de la cuenca del Mariaratz, se ha iniciado la aplicación de la USLE (Ecuación Universal de Pérdida de Suelo), la cual ha proporcionado una serie de resultados, tanto cartográficos como estadísticos, sobre la pérdida de suelos en diferentes situaciones de tala o manejo de la explotación forestal en las parcelas de *Pinus radiata* (Camino, 2014). Para la obtención de la fórmula A=R*K*L*S*C*P, se han calculado los diferentes factores, siendo catalogados como valores fijos y variables con el objetivo de simplificar el modelo de simulación, obteniendo una fórmula USLE resultante:

A (t/ha y año)	R	K1	K2	K3	LS		C	P
0-5	205,6	0,32	0,21	0,19	<3	0,3	0,168	1
5-10					3-5	0,8		
10-25					5-10	1,7		
25-50					10-20	4		
50-100					20-30	8,05		
100-200					30-50	12,97		
>200					50-100	23,31		

Fuente: Camino, 2014.

Estos datos de la USLE sobre pérdidas de suelo son zonificadas e interpretadas según las susceptibilidad al proceso erosivo y los niveles de pérdida de suelo y procesos erosivos tolerables o no (Edeso, 1997). Y mediante la elaboración de la USLE en la cuenca del Mariaratz, se establecen una serie de simulaciones de pérdida de suelos según los diferentes tipos de manejos forestales, elaborando una serie de mapas SIG:

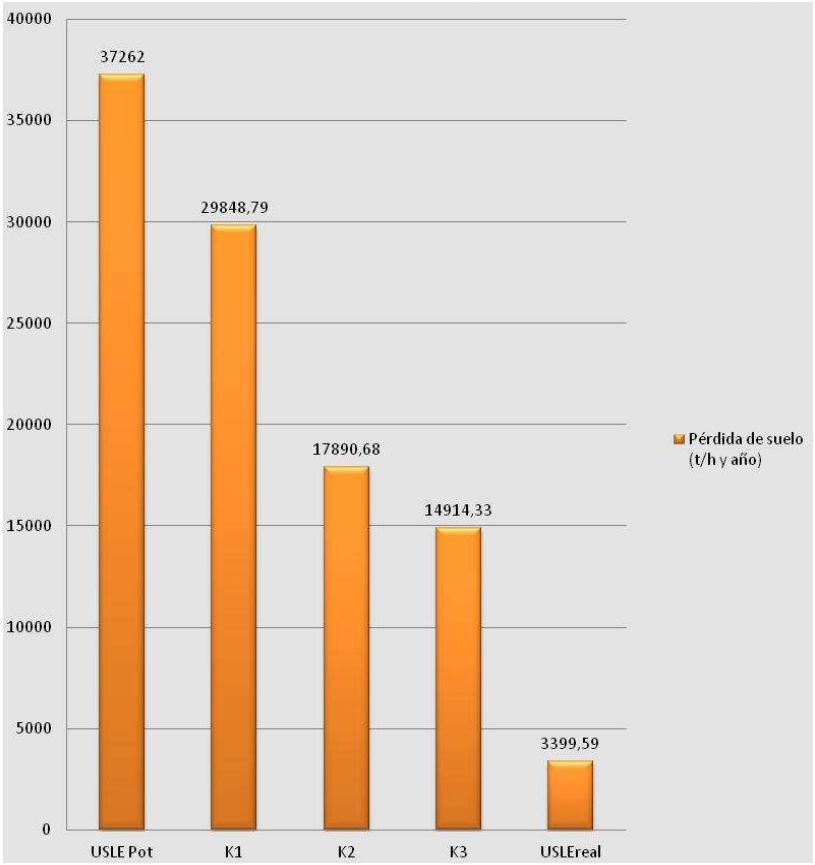


Fuente: Camino, 2014.

En el caso de aplicar una tala a toda la superficie de *Pinus radiata* mediante una técnica TES (Simulación k1), la pérdida total de suelos mínima de 158,12 t/ha y año. En el caso de la tala tipo TE (Simulación K2), la pérdida total de suelos mínima supondría una pérdida de 94,77 t/ha y año. En el supuesto de la tala tipo T (Simulación K3), la pérdida total de suelo mínima resulta una cantidad de 79,01 t/ha y año.

Estas simulaciones han sido comparadas con la USLE real, o la pérdida de suelos que se produce en la cuenca del Mariaratz durante un año sin haber una intervención humana, y con la USLE potencial, o la pérdida de suelos en ausencia total de vegetación, ambas elaboradas por el Gobierno Vasco. En datos totales para toda la cuenca ocupada por Pinus radiata, el supuesto de las talas tipo T y TE producirían unas pérdidas mínimas de suelo de 14914 y 17890 toneladas al año, respectivamente, situándose en unos valores que triplican la situación de la USLE real de 3399 toneladas al año (Figura 4). No obstante, las talas y manejos de esta población de *Pinus radiata* con un tipo TES provocarían unas pérdidas en torno a las 30000 toneladas al año, situación que se encontraría muy cerca de la USLE potencial.

Figura 4. Comparativa de las simulaciones de pérdida de suelos con la USLE real y potencial



Fuente: Camino, 2014.

Según la FAO, estos resultados de pérdida de suelos superiores a 200 t/ha y año, se situarían en un nivel de erosión Muy Alto, para lo cual habría que disminuir en lo posible los factores de riesgo y se deberían de aplicar estas indicaciones de la FAO mediante unas zonificaciones que permitan una planificación del suelo y un ordenamiento de las prácticas extractivas (Sánchez, 2003), asignando un tipo de tala o manejo máximo requerido (incluida la posibilidad de conservación) para las plantaciones de *Pinus radiata* analizadas que son susceptibles de erosión en la cuenca del Mariaratz.

5. Conclusiones

Las simulaciones que se han analizado establecen que, en condiciones de manejos agresivos, las pérdidas de suelo son aproximadamente 2/3 de la pérdida potencial de suelo con inexistencia total de vegetación. Esto refleja y demuestra la inconveniencia de este modelo (sobre)productivo y del uso de estas prácticas tan perjudiciales en la mayor parte de la superficie de la cuenca que afecta directamente al empobrecimiento del sustrato sobre el cual se asienta toda la biodiversidad del ecosistema.

Las pérdidas de suelo están condicionadas por varios factores físicos (precipitación, relieve, vegetación), pero el estudio ha proporcionado una cartografía de la importancia del "factor humano" como uno de los principales causantes de la erosión y del desequilibrio ecológico en la cuenca. Los bosques de plantación, concretamente de la especie Pinus radiata, están enfocados hacia el beneficio económico a corto plazo y las técnicas de tala y posterior manejo generan una pérdida de suelo para la propia viabilidad de la capacidad productiva y la calidad del suelo que puede perjudicar la sostenibilidad de la cuenca del Mariaratz.

BIBLIOGRAFÍA

Ainz Ibarrondo, M.J. (2008): "El monocultivo de pino radiata en el País Vasco: origen y claves de permanencia de un sistema de explotación contrario al desarrollo sostenible". *Estudios Geográficos*, Vol 69, No 265, pp. 335-356.

Berdoulay, V. (2002): "Sujeto y acción en la geografía cultural: el cambio sin concluir". *Boletín de la AGE*, nº 34, 51-61.

Claval, P. (1999). "Los fundamentos actuales de la geografía cultural". *Anales Geográficos*, 25-40.

Camino Esturo, E. (2014): "Análisis y simulación de pérdida de suelos aplicados a la gestión forestal". *Lurralde*, N. 37, pp 15-37.

Diputación Foral de Gipuzkoa (1991): *Geomorfología y Edafología de Guipúzcoa*. Dept. de Urbanismo, Arquitectura y Medio Ambiente. Diputación Foral de Guipúzcoa. San Sebastián.

Edeso, J.M.; González, M.J.; Merino, A.; Marauri, P.; Larrion, J.A. (1994): Primeros datos sobre las pérdidas de suelo en explotaciones forestales en la vertiente cantábrica del País Vasco. En: Efectos Geomorfológicos del abandono de tierras. J.M. García Ruiz & T. Lasanta, Eds. Sociedad Española de Geomorfología. Zaragoza., 21-30.

Edeso, J.M.; Marauri, P.; Merino, A. (1995): "Aplicaciones de los Sistemas de Información Geográfica en los estudios geomorfológicos y medioambientales: el mapa sintético de riesgos potenciales y el mapa de erosión". *Lurralde*, N. 18, pp 257-291.

Edeso, J.M.; Marauri, P.; Merino, A.; González, M.J. (1997): "Determinación de la tasa de erosión hídrica en función del manejo forestal: la cuenca del río Santa Lucía (Gipuzkoa)". *Lurralde*, 20, pp 67-104.

Edeso, J.M.; Merino, A.; González, M.J.; Marauri, P. (1998): "Manejo de explotaciones forestales y pérdida de suelos en zonas de elevada pendiente del País Vasco". *Cuaternario y Geomorfología*, 12 (1-2), pp. 105-116.

Edeso, J.M. (2006): "Los datos en los SIG. Fuentes y recursos referidos a la Comunidad Autónoma Vasca". *Lurralde*, N. 29.

- (2006): "Caracterización granulométrica, morfométrica, litológica y sedimentológica de las terrazas fluviales del valle del río Oiartzun (Gipuzkoa, País Vasco)". *Lurralde*, N.29

Gaspari, F.J. (2005): "Ordenamiento Territorial de microcuencas en base al riesgo de erosión hídrica superficial a través de la aplicación SIG". *Revista Electrónica de la REDLACH*, N.1, Año 2, pp. 16-23.

Gayoso, J.; Alarcón, D. (1999): *Guía de conservación de suelos forestales*. Universidad Austral de Chile, Valdivia (Chile). En red.

Gobierno Vasco (1994): *Ley 16/1994, de 30 de junio, de conservación de la naturaleza del País Vasco.* BOPV, Nº 47.

Gobierno Vasco (2005): *Mapa de erosión de suelos de la Comunidad Autónoma de Euskadi*.

Michel, M. (2006): "El Pino radiata en la Historia Forestal Vasca: Análisis de un proceso de forestalismo intensivo". *Munibe*, Suplemento 23. Donostia: Aranzadi Zientzi Elkartea, 2006.

Merino, A.; González, M.J.; Edeso, J.M.; Marauri, (1995): "Modificaciones en las características de los suelos de la vertiente cantábrica del País Vasco producidas por prácticas forestales". *Lurralde*, N. 18, pp. 293-300.

Nogué, J (ed.) (2009). *La construcción social del paisaje*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Ortega, N. et al. (eds.) (2010). *Lenguajes y visiones del paisaje y del territorio*. Madrid: UAM

Roldán Soriano, M.; Gómez Sanz, V. (2003): "Aplicación de la RUSLE v1.06 en la evaluación de la pérdida de suelo en la Cuenca Alta del río Cega. Comparación de factores RUSLE-USLE". *Edafología*, V. 10 (3), pp. 11-19.

Sánchez Díaz, J.; Añó Vidal, C.; Recatalá Boix, L.; Pascual Aguilar, J.A.; Antolín Tomás, C.; Carbó Valverde, E. (2003): "Importancia de los estudios de erosión en la planificación de

usos del suelo. Veinte años de estudios en la Comunidad Valenciana". *Edafología*, Vol. 10 (3), pp. 227-234.

EXPLORACIÓN DE LAS REPRESENTACIONES Y ACTITUDES MEDIOAMBIENTALISTAS EN LA POBLACIÓN CATALANA

Elena Espeitx Bernat
eespeitx@unizar.es
Universidad de Zaragoza

Juanjo Cáceres Nevot
jjcaceres@uoc.edu
Universitat Oberta de Catalunya

1. Presentación

Con este trabajo se pretende presentar algunos de los resultados de dos estudios (*El papel de los sistemas audiovisuales en el aprendizaje y la sensibilización sobre problemas ambientales,* y *Jóvenes, medioambientalismo y participación*) realizados estos últimos años por los autores, en Cataluña. Ambos estudios abordan diferentes dimensiones del *medioambientalismo,* entendido éste como las representaciones, los discursos vehiculados por los diferentes actores sociales, las actitudes y los comportamientos, tanto individuales como colectivos, sobre cuestiones percibidas y categorizadas como relativas al medio ambiente.

2. Representaciones, actitudes y comportamientos medioambientalistas como objeto de estudio

En las últimas décadas, a medida que se ha ido haciendo cada vez más evidente la necesidad de corregir los efectos negativos del llamado desarrollo económico, se ha ido incrementando la consideración de que el deterioro del medio ambiente puede ser un problema de primer orden, al que debe que prestarse atención. Desde esta perspectiva, las representaciones ambientales de los ciudadanos, las actitudes que se nutren de éstas, y los comportamientos en los que se concretan han empezado a considerarse como un factor a tener en cuenta, y se han convertido en objeto de estudio de diferentes disciplinas, como la sociología, la psicología social y también la antropología. Se ha llevado a cabo un número considerable de encuestas, sondeos de opinión y también estudios cualitativos centrados en las percepciones sociales relativas al medio ambiente. También empiezan a ser abundantes las investigaciones que, desde un enfoque psicosocial, intentan explicar las relaciones entre creencias, valores, actitudes y comportamientos proambientales. Entre aquellas encuestas que afectan a nuestro entorno destacan los Eurobarómetros, que recogen regularmente datos sobre conocimientos,

creencias y actitudes ambientales en el conjunto de países de la Unión Europea. En España encontramos las encuestas desarrolladas por el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) sobre el mismo tema, y los Ecobarómetros, implementados e diferentes comunidades autónomas, como Andalucía o el País Vasco. Desde la sociología se han llevado a cabo investigaciones sobre población general, mediante encuestas, como el estudio "El dilema de la supervivencia: los españoles ante el medio ambiente" (Díez, 2004) y otros centrados en determinados grupos de población, como "Los jóvenes españoles ante la energía y el medio ambiente (Pérez-Díaz y Rodríguez, 2005). Sin entrar en el detalle de cada una de estas encuestas, se pueden identificar algunas conclusiones comunes a todas ellas, algunos aspectos que se presentan como fundamentales, y que se pueden resumir en los puntos siguientes:

a) La manifestación de interés y/o preocupación por las cuestiones ambientales es mayoritaria en la población.

b) El estado del medio ambiente en general, y los problemas medioambientales más conocidos, son considerados asuntos graves o muy graves. La tendencia a minimizar la problemática ambiental paree ser minoritaria, como mínimo en el ámbito de las declaraciones.

c) En general se declara un elevado grado de aceptación, aprobación y credibilidad al movimiento ecologista. Esto lo declara la mayor parte de la población, aunque también se identifica u segmento que se opone a éste.

d) Se observan notables inconsistencias entre la preocupación declarada y las conductas efectivas. Esta es una observación recurrente en la mayor parte de estudios.

e) También se observa, en general, que el nivel de conocimientos sobre estas cuestiones tiende a ser bajo, constatación siempre presente en las encuestas realizadas en España.

Conviene destacar que, a tenor de los resultados de las encuestas, la preocupación por el medio ambiente parecería ampliamente extendida, configurando lo que se ha dado en llamar "consenso ambientalista". Este consenso ambientalista sería tan robusto que incluso se manifestaría cuando se contrapone protección del medio ambiente a crecimiento económico. Esto es lo que planteaba, por ejemplo, el sondeo Gallup, realizado en 22 países a raíz de la Cumbre de Río, que proporcionaba porcentajes elevados de preferencia por el medio ambiente ante crecimiento económico. También en España, en la encuesta realizada por el CIS *Actitudes y comportamientos hacia el medio ambiente en España* (1999) se concluía que la mayor parte de la gente estaría dispuesta a asumir los costes de la protección ambiental, incluso a anteponerla a un posible desarrollo económico, siempre que la cobertura de las necesidades básica no se viera afectada (Gómez, Noya i Paniagua, 1999: 118). Además, este

"consenso ambientalista" sería transversal, sin que variables como la edad, el sexo, el nivel socioeconómico o de formación supusiera diferencias muy destacables. Ahora bien, junto con la extendida constatación de la exigencia de este llamado consenso ambientalista, la mayor parte de encuestas y estudios revelan la existencia de otro fenómeno igual de robusto: la muy débil correspondencia entre preocupación declarada por el medio ambiente y adopción de conductas congruentes con esta preocupación. Ambas constataciones, la de la existencia de una preocupación mayoritaria en la población por el medio ambiente, y la de la falta de congruencia entre preocupación manifestada y conducta realizada, exigen un análisis más atento.

Se han desarrollado diferentes propuestas teóricas para explicar ambos fenómenos (para una revisión ver García 2004), que no se van a presentar aquí por falta de espacio. Los estudios que hemos realizado, y de los que se presentan algunos resultados a continuación, pretenden contribuir a su comprensión.

3. Información y conocimiento sobre temas medioambientales

En el proyecto de investigación, *El papel de los sistemas audiovisuales en el aprendizaje y la sensibilización sobre los problemas medioambiental*, financiado por el Consell de l'Audiovisual de Catalunya (CAC) desarrollado a lo largo de los años 2007 y 2008 se analizó el papel de los medios audiovisuales como transmisores de información sobre el medio ambiente y como generadores de conocimientos en esta materia, con la finalidad de delimitar su papel con respecto a otros ámbitos de la comunicación (el hogar, los amigos, la escuela ...) y analizar el impacto en la generación de actitudes y comportamientos favorables a la preservación del medio ambiente. La metodología utilizada fue cualitativa, basada en entrevistas en profundidad y grupos de discusión.

3.1. Las cuestiones ambientales en los medios de comunicación

Un primer aspecto a considerar es el del espacio que ocupan las cuestiones ambientales en la programación habitual de la radio y la televisión, considerando tanto noticiarios como informativos no diarios. Puig (2007) analizó los informativos de TV3, TVE de Catalunya, BTV, Localia y CityTV, es decir, cadenas de ámbito regional o local. Sus resultados evidenciaron que todas, excepto una, seguían un mismo esquema en lo que se refiere a la trascendencia que otorgaban a los temas tratados. Había unos temas que siempre ocupaban el

primer plano de la agenda informativa de la televisión y, en cambio, otros que se quedaban sistemáticamente en segundo término: los contenidos sobre arte y cultura, crónica política, crónica internacional, deportes y sociedad, prevalecían claramente sobre otros como medios de comunicación, educación o ciencia y tecnología. Uno de los bloques analizados fue el bloque temático sobre medio ambiente, respecto al cual eran TV3 y Televisión de Cataluña los que le dedicaban un porcentaje más elevado de tiempo (3,9% y 4% respectivamente). El resto oscilaban entre un 3,4% i un 2,7%.

Globalmente, pues, puede decirse que el tiempo total ocupado por las cuestiones ambientales en los informativos es reducido, aunque la presencia de temas ambientales en televisión se mueve en diferentes categoría. Según el WRI (2003), una de las categorías fundamentales es la información diaria sobre la calidad del medio ambiente –por ejemplo, sobre la calidad del agua, del aire…-, lo que permitiría a la gente decidir sobre cuestiones como si deben beber agua del grifo o adquirir comportamientos dirigidos a disminuir los impactos ambientales en la salud. Otra categoría son las informaciones periódicas sobre las tendencias del medio ambiente, que propician que el público esté más concienciado y pueda relacionar sus acciones con las consecuencia ambientales, así como dar apoyo a políticas que reduzcan los daños sobre el medio o otorgar responsabilidades a los responsables políticos (DíazyLacárcel, 2007). En este sentido deben destacarse las campañas institucionales de sensibilización sobre cuestiones ambientales (gestión de residuos domésticos, ahorro de agua, prevención de incendios, etc.). No obstante, estas otras manifestaciones no desmienten el hecho de que la presencia de la cuestión en este medio siga siendo limitada. Ahora bien, ocasionalmente, el medio ambiente puede convertirse en el centro de la "crónica política", como reveló por ejemplo el seguimiento de las deliberaciones de la Cumbre de Copenhague 2009, que se convirtió en un tema de "Sociedad" de primer orden en el año en el que se llevó a cabo el estudio, es decir, el año previo a la citada Cumbre. Así sucedía también con cuestiones con gran presencia mediática, por ejemplo, las consecuencias de la sequía en la disponibilidad hídrica y las medidas implementadas para paliarse, así como las consecuencias de ciertos fenómenos meteorológicos (inundaciones, ciclones, etc.).

También hay que tener en cuenta que además de noticias, se emite información en otros formatos, como es el caso de los programas de divulgación y debate o los de actualidad, que se emiten tanto por la radio como por la televisión. En ellos se pueden abordar temas de las agendas públicas y noticias de actualidad, que simultáneamente aparecen en los noticiarios,

pero también pueden abordar cuestiones que no son noticias pero que o bien son de interés general o bien son objeto de debate, la cual cosa incluye temas ambientales.

3.2. La información ambiental en Internet

El volumen de información disponible en Internet es enorme y se presenta de formas diversas. A grandes rasgos puede decirse que la información medioambiental en este medio se divide en los bloques siguientes:

a) La información que transmiten los medios de comunicación tradicionales en formato digital. Esta información sigue las mismas pautas de presencia, de selección de noticias y de tratamiento de aquellas que sus formatos tradicionales. La única diferencia existente estriba en la capacidad de los lectores para intervenir más directamente en la elección e interpretación de la noticia. Así, en los diarios digitales existe espacio para la participación y en ellos se plantean cuestiones muy diversas, que pueden conectarse con debates ambientales: desde las medidas a adoptar frente al cambio climático, hasta la necesidad de las centrales nucleares, pasando por muchas otras.

b) La información estructurada, presente en páginas webs más o menos especializadas en temas ambientales (institucionales de empresas, de asociaciones, de ecologistas). La información que se puede encontrar a estas webs es bastante diversa: mensajes de asociaciones ecologistas, mensajes institucionales, mensajes elaborados por fundaciones de empresas y entidades bancarias y un largo etcétera. Todos esos mensajes no van forzosamente en la misma dirección, bien pueden ir en sentidos del todo contrarios, y los contenidos no son, ni mucho menos equivalentes, ni interpelan a un mismo público. Como consecuencia de ello, los discursos sobre medio ambiente, en la red, son bastante más diversos en contenidos que los que emiten los medios de comunicación tradicionales, pero sobre todo, se dirigen a un público mucho más diversificado, mucho más atomizado. Los noticiarios televisivos emiten las mismas noticias para todo el mundo, pero las buscas por Internet pueden conducir a cada individuo por caminos diferentes, a mensajes y discursos diferentes.

c) La información específica-no estructurada, es decir, sobre temas específicos pero que se encuentra a partir de buscadores generalistas (definiciones en wikipèdia, artículos científicos, tesis, artículos de divulgación, anuncios, vídeos en youtube, etc.), y a los que se accede "saltando" de uno a otro. La no se presenta, por tanto, de manera estructurada, dentro de un discurso con un guión claro, sino que puede seguir líneas discursivas distintas, incluso contradictorias. De esta información dispersa hay que destacar la variedad de formas y

contenidos que presenta, ya que pueden coexistir documentos que cumplen con todos los requisitos de un trabajo científico o académico, con materiales difícilmente clasificables.

d) La información que surge de la interacción a chats, foros, blogs, redes sociales, etc. Esta información a menudo no goza de credibilidad, o como mínimo despierta reservas. Eso no quiere decir, sin embargo, que no circule de manera efectiva y contribuya a la construcción de las representaciones medioambientalistas. Una cosa es afirmar que se otorga credibilidad plena a aquello que alguien que no se conoce expresa en un foro y otra pensar que las opiniones ajenas no afectan a las propias en menor o mayor medida. De hecho, algunos de nuestros informantes han citado éstos fuentes como unas de las más importantes de sus prácticas informativas. Efectivamente, las posibilidades de participar en foros y chats internáuticos sobre cuestiones medioambientalistas son muy abundantes y, aunque entre nuestros informantes no haya sido una práctica habitual, son numerosos aquéllos que construyen sus representaciones sobre problemas medioambientales a través de este medio, al considerar que la información es más libre, menos manipulada y más completa, y que además, es posible el debate y el intercambio de opiniones

3.3. La atención prestada a los mensajes ambientales

Después de ver cuál es la "oferta" informativa interesa a la atención que se presta a los mensajes y las actitudes de los receptores -que en algunos casos también son generadores- de esta información. En primer lugar nos referiremos a la atención prestada a los mensajes con contenido ambientalista, y a continuación nos centraremos en las actitudes. Una característica previa que hay que señalar hace referencia al nivel de conocimiento autopercibido sobre temáticas ambientales, ya que presenta una característica a nuestro entender relevante. Por un lado, los individuos se consideran, en general, bien informados en torno a los temas ambientales genéricos. En nuestro estudio, un 81% se consideraba bastante o muy informado sobre el cambio climático, un 75% sobre los procedimientos de reciclaje de residuos y un 68% sobre las energías alternativas. En eso hay que añadir el hecho que el 75% se consideraban bastante o muy informados sobre los problemas ambientales. En cambio, cuando se trataba de temas más concretos, la evaluación se modificaba de manera significativa: sólo un 23% se consideraban bastante o muy informados. El cambio en la respuesta refleja al mismo tiempo una conciencia diferente según el grado de precisión de la pregunta a la hora de evaluar lo que realmente se sabe: en la medida en que las preguntas se vuelven más precisas, la conciencia de desconocimiento se incrementa ostensiblemente con

respecto a aquellas ocasiones en que no se va más allá de una valoración en términos genéricos (por ejemplo, “cambio climático”).

3.4. Selección de los mensajes ambientales y atención prestada a éstos

No todos los mensajes emitidos por los medios de comunicación se atienden, una buena parte se desatiende de una manera más o menos parcial o absoluta. La atención prestada depende ante todo de la relevancia atribuida al mensaje, que actúa como un criterio de selección de primer orden. También intervienen otros mecanismos, como el efecto saturación, el efecto conocimientos previos y el efecto reforzamiento de las ideas previas. Vamos a presentar cómo actúan todos ellos en la atención prestada a los mensajes sobre cuestiones medioambientales.

Respecto a la relevancia personal y social atribuida, evidenciaremos con un ejemplo la importancia del criterio de relevancia personal a la hora de atender una noticia. En los grupos de discusión se presentaban, entre otras, toda una serie de noticias, emitidas en los noticiarios sobre la medida de reducción de la velocidad a 80 km/h en el Área Metropolitana de Barcelona. Entre los participantes en los grupos, aquéllos que se habían sentido afectados por la medida atendían las noticias con más atención que aquéllos que no y retenían con mayor precisión los diferentes mensajes transmitidos. Una pequeña parte de los informantes, que no conducía habitualmente, declaró no haberse enterado siquiera de que la medida existiera, aunque ésta fue tratada con una cierta intensidad en los telediarios que aseguraban mirar regularmente. Además, cuándo una noticia interpela directamente, no sólo se presta más atención a todos los mensajes a que se refieran, sino que hay una mayor disposición a buscar activamente más información. Se ha observado el mismo fenómeno con todas aquellas noticias que hacen referencia a una problemática local. Los que viven en el entorno a afectación de ésta han estado más atentos a las noticias que aquéllos que no vivían en la proximidad, como ya observamos claramente en un estudio anterior (Espeitx y Cáceres, 2008), en qué se prestó una atención particular en le problemáticas locales.

Por otra parte, la percepción de irrelevancia hace que se desatienda buena parte de la información que se recibe a través de los medios de comunicación de masas. La comunicación personal se evidencia más eficaz a la hora de evidenciar la relevancia que puede tener una determinada información. En el caso de los medios de comunicación de masas, el conocimiento previo es clave para relevancia a una noticia, y por lo tanto atenderla.

Otro fenómeno es el efecto saturación, que se produce cuando una cuestión determinada recibe un tratamiento muy intensivo por parte de los medios de comunicación:

> "*Ya no escucho cuándo hablan de la sequía, y de que si habrá restricciones, y que si cambio climático... Llega un momento que ya no haces caso, de tanto oírlo, te inmunizas. Si no, no vivirías, o vivirías siempre angustiado. ¡Si como mínimo dieran alguna buena noticia... ¡Entonces si que escucharía!* "(Mujer, 48 años)

En efecto, también los mensajes medioambientalistas están sometidos a los efectos de saturación, los efectos anestesiantes, que resultan de la sucesión incesante de noticias importantes y impactantes. Los mismos informantes manifestaban sufrir los efectos, al quedar indiferentes ante noticias que, si se paraban a pensar, resultaban profundamente perturbadoras, pero que al emitirse brevemente y ser sustituida inmediatamente por otras, no llegaban a generar un efecto intenso. Por otro lado, cuando estas noticias son alarmantes, con fuertes connotaciones negativas, y por lo tanto pueden generar angustia, o cuando menos preocupación en el oyente, el efecto de saturación puede ser mucho más acusado, al añadirse el sentimiento de impotencia. En efecto, ante un mensaje preocupante emitido de manera continuada, que trata de una situación sobre la cual uno se siente impotente para actuar, la tendencia a la evitación parece elevada:

> "*Eso de los árboles ya lo sé, ya me lo han dicho muchas veces. Y no es que pase, en absoluto. Me importa, creo que es muy preocupante. Pero prefiero no ver documentales, programas o noticias a que me hablen del tema. No puedo hacer nada, y la única cosa que saco es charlarme más…*" (Mujer, 23 años).

Si bien el efecto "impotencia" también puede actuar en el caso de la comunicación personal, en ésta existen toda una serie de refuerzos que hacen más difícil la evitación del mensaje, muy en particular si la comunicación personal es vertical (conferenciante/oyente; profesor/alumno; experto/desconocedor, etc.).

En cuanto a los conocimientos previos que se tienen de una cuestión, son también un factor clave a la hora de atender o no una noticia. La relevancia social atribuida puede depender estrechamente de este conocimiento previo. El conocimiento permite ubicar la información e interpretarla, y son también los conocimientos previos los que a menudo atribuyen relevancia. La facilidad relativa para ubicar e interpretar, así como la relevancia atribuida propician que se atienda la información y que se procese. Atención y procesamiento favorecerán el recuerdo. En cambio, la falta de familiaridad con un tópico puede hacer que se atienda el mensaje en un momento dado, sobre todo si el énfasis sobre su relevancia social es fuerte, pero el recuerdo será más débil. Los diferentes mensajes medioambientalistas que los

ciudadanos reciben, por diferentes vías, no se adicionan sino que interaccionan entre ellos; se atienden, se interpretan y se interiorizan en función de los conocimientos previos, de informaciones anteriormente recibidas. Aquellos mensajes que se pueden relacionar con conocimientos adquiridos pueden atraer más fácilmente que aquéllos que resultan más difíciles de ubicar. Eso hace que haya grandes diferencias entre unos individuos y otros al atender las noticias, aunque, aparentemente, tengan las mismas prácticas informativas. En el momento de hacer algunas dinámicas de grupo se estaba llevando a cabo la Cumbre de Bali sobre Cambio Climático, y en los medios de comunicación se hablaba diariamente. En torno a la mitad de los informantes afirmaban "no haber oído hablar" de ello. El resto, los que si sabían que se estaba desarrollando esta cumbre, también eran aquéllos que mostraban una mayor familiaridad con las problemáticas medioambientales. Ahora bien, la mayor parte de los que estaban enterados tampoco podían dar demasiados detalles de su desarrollo, incluso aquéllos que manifestaban interés por la cuestión. En definitiva, la atención prestada a los mensajes al respecto era, en el mejor de los casos, superficial.

Otro efecto relevante es el efecto "moda/relativización". Cuando una cuestión aparece de manera recurrente en los medios de comunicación se puede acabar percibiendo como una "moda", hasta el punto que sus contenidos pueden ser sometidos a una cierta "relativización". En efecto, se detecta la percepción que los temas que reciben, en un momento dado, un tratamiento intensivo en los medios de comunicación están "de moda". La asociación de los problemas medioambientales a una moda es, en principio, poco deseable, ya que, como es sabido, las modas se caracterizan por ser pasajeras, efímeras, y no es precisamente ésta la imagen que se quiere o que conviene transmitir de los problemas ambientales. Esos mismos mecanismos pueden propiciar un efecto de invisibilización: de la misma manera que los medios de comunicación pueden dar visibilidad a un gran número de cuestiones, también las pueden hacer invisibles, por defecto. Si un determinado problema recibe una atención escasa o nula por parte de los medios, difícilmente es percibido como tal, como a mínimo para la mayoría no directamente implicada:

> "*Yo no creo que haya tanto problema de contaminación en Barcelona. No. Si fuera tan grave, ya habría salido una asociación de médicos por la "tele" avisando. Habrían salido diciendo que lleváramos mascarillas, o alguna cosa así. ¡No, no creo que sea tanto grave... si lo fuera, saldría en titulares*"! (Mujer, 38 años).

Además, si de un problema se deja de hablar, después de haberlo tratado durante un cierto tiempo, se percibe como si hubiera dejado de existir:

"Hablaron unos días de que el agua de Barcelona era cancerígena. No recuerdo bien por qué, tenía una sustancia que decían que era cancerígena y tal. ¿Ahora ya no hablan... supongo que ya se ha arreglado, no?" (Hombre, 25 años).

En definitiva, la percepción de determinados problemas puede variar en función de sus apariciones o ausencias en los medios de comunicación, o de la intensidad del tratamiento que se da.

Además, a la multiplicidad de cuestiones de diferente orden que van apareciendo en los medios de comunicación, sustituyéndose las unas en las otras a gran velocidad, hace que la atención se encuentre dividida, tenga dificultades al centrarse en una cosa concreta. Una información sobre algún problema medioambiental de clara relevancia social y/o personal se puede ver fácilmente desbancada de la atención por la aparición de otra que, de hecho, resulte poco relevante para el oyente, por el simple hecho de haber sido pasado a continuación. A eso se añade la facilidad de pasar de una información a otra en cuestión de segundos, gracias a la práctica de zapping en la televisión o del cambio de frecuencia en la radio. Con todo, Internet es el medio que más favorece el paso rápido, incluso vertiginoso, de una información en otra presente en la red. Estas posibilidades facilitan el fenómeno de las lecturas parciales y de las lecturas fragmentadas, y contribuyen a la multiplicación de las interpretaciones erróneas.

Otro fenómeno semejante es el efecto "espectacularización". El uso de los medios de comunicación de masas tiene una dimensión de entretenimiento y de evasión indiscutible e ineludible. Si bien esta dimensión tiene un peso muy superior en los programas de entretenimiento y en las series de ficción que no en los programas informativos, no es del todo inexistente en éstos, ni mucho menos. Comportamientos como escuchar la radio, mirar la televisión, navegar sin rumbo por Internet tienen uno marcado componente de entretenimiento, que condiciona en cierta medida las actitudes ante los contenidos que se transmiten. Aquello que se ve y que se escucha a través de estos medios adquiere, hasta un cierto punto, un carácter de espectáculo que reduce el impacto y la consiguiente interiorización.

También se ha detectado el efecto afinidad. En un contexto de percepción generalizada de falta de competencias para dirimir sobre cuestiones medioambientales, sobre todo cuando éstas se plantean en forma de dilemas de difícil resolución, tanto la atención prestada a una noticia, como la actitud delante de ésta, como la forma como se interpreta se ve a menudo

condicionada por sentimiento de afinidad/rechazo hacia el emisor del mensaje. Otros factores, como el tipo de programa, modelan también la actitud ante el mensaje.

Finalmente, respecto al refuerzo de las ideas previas, recordar que goza de una amplia aceptación en las ciencias sociales, puesto que La consideración que la selección de los mensajes servía más para reforzar opiniones más que para cambiar las ya existentes fue desarrollada por Klapper, hace ya algunas décadas (1960). Según Klapper, las audiencias utilizaban tres estrategias psicológicas para distorsionar o para eliminar la información no deseada. En primer lugar, la audiencia muestra una exposición selectiva a los mensajes que le gustan: los individuos tienden a exponerse a determinados contenidos que coinciden con sus opiniones o puntos de vista. Sin embargo, los receptores evitan prestar atención a argumentos que no están en su misma línea de pensamiento. En segundo lugar, la audiencia practica la percepción selectiva: los receptores expuestos a un determinado mensaje tienden a interpretarlo de manera que coincida con sus propias ideas o puntos de vista. Así, la audiencia ve y escucha aquello que quiere ver y escuchar. En tercer lugar, la audiencia practica la retención selectiva: aunque comprendan el contenido del mensaje en su totalidad, el receptor sólo recuerda aquello que realmente quiere recordar. Sin embargo, las personas tienden a retener mejor aquellos mensajes que le gustan o aquéllos que coinciden con sus propias opiniones. (Lucas, A.; García, C.; Ruiz, YA, 1999: 218). Que estas tres estrategias parecen utilizarse es un hecho observable. En nuestro estudio se evidenció que, efectivamente, ante un mismo mensaje, los individuos podían hacer interpretaciones diferentes en función de su posicionamiento anterior. Ahora bien, sólo son parcialmente explicativas. En muchas ocasiones se presta atención a mensajes que no encajan o incluso que contradicen frontalmente las propias opiniones, si cumplen el criterio de relevancia. Más que sólo seleccionar los mensajes para reafirmar las propias opiniones, aquello que parece pasar es que los nuevos mensajes se integran en los esquemas previos, y, por poco que sea posible, se adaptan para acomodarse. Atender y procesar mensajes que no coincidan con los conocimientos previos y las opiniones que se basan pide un esfuerzo añadido, ya que supone modificar los esquemas preexistentes. En este sentido son muy reveladoras algunas reacciones de los entrevistados ante los mensajes emitidos por diferentes agentes, que se presentaban en el transcurso de los grupos de discusión. Se ha evidenciado que muy a menudo se centra la atención en los mensajes que encajan mejor en la propia percepción de la situación, mientras que se pueden obviar aquéllos que la ponen entredicho. No se trata de que se muestre

desacuerdo explícito y consciente hacia éstos, sino que parecen pasar desapercibidos, al no ser tan fácilmente procesables.

Otra cuestión primordial, con respecto a la atención y al posterior procesamiento de la información es que ésta se haya recibido o "se haya buscado activamente". La información que se recibe sin que se haya buscado es básicamente la que vehiculan los medios de comunicación de masas tradicionales, radio y muy en particular televisión, y la información que se busca activamente, básicamente por Internet. Un caso aparte es el de la prensa digital o la radio y televisión por Internet, ya que tiene elementos de la información buscada activamente y elementos de la información no buscada. Desde la perspectiva de la atención prestada a los mensajes, la diferencia entre una y otra es muy notable. De la información que se recibe sin haberse buscado se desatiende o se atiende muy parcialmente una parte significativa, la información que se busca activamente se atiende siempre, por definición, aunque el procesamiento posterior de la información pueda ser después débil.

En relación a la información sobre problemáticas medioambientales, la mayor parte de nuestros informantes declaran no buscar activamente, salvo una pequeña minoría que se declara muy interesada por estas cuestiones. En un estudio anterior, centrado en población joven (Espeitx y Cáceres, 2008), se observó que los informantes sabían que la posibilidad de encontrar información por Internet sobre estas cuestiones, en caso de necesitarlo, era elevada, y también aprovechaban las posibilidades que este medio proporciona de buscar alguna cosa concreta que los pudiera interesar en un momento dado, pero manifestaban no hacerlo de manera regular. Sólo una parte reducida de los informantes declaraba buscar activa y regularmente información medioambiental, si bien ésta minoritaria manifestaba un gran interés por estas cuestiones y era, por lo tanto, muy consumidora de esos mensajes. En la investigación que estamos comentando nos encontramos con la misma situación, sin que la edad parezca marcar diferencias significativas. Algunos de los informantes, que se declaraban buscadores activos de información por Internet, sobre cuestiones particularmente relevantes para ellas -por motivos académicos, laborales o personales- manifestaban no haber buscado nunca sobre temas medioambientales. Por lo tanto, se dibuja un escenario de acceso a la información medioambiental que ofrece la red muy diversificado, con una exposición a la información bastante destacada, por parte de los interesados, y baja, incluso nula, por parte de aquéllos que no muestran un interés particular por estas cuestiones. A diferencia de los medios de comunicación tradicionales, que ofrecen la misma información para todo el mundo

-aunque, como se ha dicho, el grado de atención y procesamiento pueda ser muy diferente- Internet favorece una exposición muy diferenciada entre los individuos a la información, que pueden acceder, atender y procesar mensajes del todo diferentes.

Como era previsible, se observa un uso mucho más intensivo como fuente de información en las personas directamente implicado en los movimientos ambientalistas. Ya en un estudio anterior (Espeitx y Cáceres, 2008) se constató que las personas con un cierto grado de implicación medioambientalista, que participaban en plataformas o asociaciones ecologistas, solían buscar información que les pudiera ser útil para sus acciones por Internet. Por lo tanto, para éstos, Internet ocupa un espacio creciente y preferente en la construcción de conocimientos y en la difusión de representaciones sobre estas cuestiones. Sin embargo, insistimos, eso es así para los interesados, para los previamente sensibilizados. Para el resto, el grueso de la población, no parece ser, hoy por hoy, la principal fuente de información, ya que la busca activa de información no parece tener un peso muy importante en este ámbito.

En definitiva, la mayor parte de nuestros informantes no habían buscado activamente información sobre temas medioambientales, pero les había "llegado" por diferentes vías -medios de comunicación de masas y comunicación personal. En el primer caso las posibilidades que la información se convierta en conocimiento son elevadas, mientras que en el segundo acabarán convirtiéndose en impresiones más o menos imprecisas, sobre todo si se considera los diferentes mecanismos que actúan en la selección de los mensajes que se reciben por los medios de comunicación, que hacen que éstos se desatiendan totalmente, se atiendan parcialmente o se atiendan del todo. En definitiva, podemos concluir que una parte de la población, interesada por las cuestiones medioambientales, busca -y encuentra- activamente información, y por lo tanto lo atiende y la procesa, mientras que la mayoría sólo recibe, y por lo tanto lo atiende y la procesa en muy menor medida, pero se hace una cierta visión, basada en "impresiones", más o menos imprecisas en función de los conocimientos previos y de la relevancia atribuida.

Se retomarán estas cuestiones en el apartado final. A continuación se presentan algunas de los resultados del estudio *Jóvenes, medioambientalismo y participación*.

4. Jóvenes y medioambientalismo

En el estudio realizado el año 2010, *Jóvenes, medioambientalismo y participación* financiado por la Secretaría de Joventut (Generalitat de Catalunya) se analizó la cultura medioambientalista y los comportamientos, tanto individuales como colectivos que se relacionaban con ésta.

4.1. La multidimensonalidad de los comportamientos

Uno de los presupuestos de partida de este estudio era que, cuando se analizan los comportamientos relacionados con cuestiones medioambientales, debe tenerse en cuenta que la mayor parte de éstos no son sólo proambientales o no, sino que integran tota una serie de dimensiones, algunas de gran peso, que no pueden obviarse. Así, por ejemplo, la conducta de desplazarse en coche o en bicicleta puede ser interpretada en clave ambiental, peor integra muchas otras dimensiones (gestión del tiempo, coste económico, comodidad, deseo de realizar actividad física…) que pueden prevalecer, interferir u ocultar cualquier consideración medioambientalista. Con esto se quiere señalar que no resulta conveniente poner en un mismo saco analítico todas las conductas a las que se atribuye alguna connotación medioambientaista más o menos intensa y aplicar, en todos los casos, las mismas claves interpretativas. Las lógicas subyacentes a las conductas, algunas de las percepciones que las alimentan, los mecanismos que actúan sobre éstas, los obstáculos y los factores favorecedores de la adopción de los comportamientos, varían, tanto en función de la conducta de que se trate como de la intensidad con la que se perciba su dimensión ambiental. Debe destacarse que, de los diferentes comportamientos individuales considerados en el estudio (por ejemplo los relacionados con la movilidad) hay uno que destaca por ser considerado, de manera prácticamente unánime, como unidimensionalmente ambientalista, ya que se explica y se justifica de manea casi exclusiva en estos términos: la clasificación y gestión doméstica de los residuos. Esto convierte la conducta frecuentemente designada como “reciclar”, en buena medida el paradigma de las conductas proambientales por parte de los jóvenes. Esto supone que se perciba como el comportamiento individual beneficioso por excelencia y también la medida del grado de concienciación sobre problemáticas medioambientales.

4.2. ¿Incongruencias ente valores y conductas?

Las “inconsistencias” observadas entre el llamado “consenso ambientalista” y las conductas que, de manera efectiva, se llevan a cabo, han sido, y son, objeto de estudio y de reflexión, y

se han elaborado diferentes propuestas teóricas para explicarlas. Las respuestas no son sencillas, ya que las relaciones entre representaciones, actitudes y comportamientos son complejas, nada mecánicas, y en ellas interfieren diferentes factores, entre los cuales el contexto estructural en el que se llevan a cabo las conductas. Una pregunta que siempre se plantea es: ¿por qué, si las personas manifiestan preocupación por los problemas medioambientales, muy a menudo adoptan comportamientos que se pueden tachar de perjudiciales, si se contemplan desde esta perspectiva? ¿Y por qué, si la situación del medio ambiente les parece un problema grave, los ciudadanos no adoptan las conductas percibidas como medioambientalmente deseables? Para interpretar las inconsistencias entre actitudes y comportamientos se han señalado (García 2004: 317) toda una serie de factores de fondo. Según García (2004) se pueden destacar como mínimo tres que actuarían como freno de los comportamientos percibidos como deseables: a) la tendencia a descontar la preocupación, b) el conflicto entre valores y normas de signo contradictorio y c) la inadecuación de las estructuras institucionales (ver García 2004). La presencia de estos factores quedó bien establecida también en nuestro estudio (Espeitx y Cáceres, 2010) En la literatura sobre el tema, se identifica también una serie de puntos que se considera clave:

- Las relaciones entre actitudes proambientalistas y comportamientos proambientalistas difieren según sea el ámbito en el que se sitúa el comportamiento concreto.
- La disposición a actuar es elevada cuando se trata de conductas domésticas.
- La disposición a actuar es elevada cuando el coste de adoptar la conducta es bajo, y disminuye en proporción inversa al incremento del coste.
- La disposición a actuar es baja cuando la conducta supone un coste personal importante.
- La disposición a actuar es inferior cuando se trata de un comportamiento colectivo que cuando se trata de un comportamiento individual.

Se puede decir que, en general, estas características de la disposición a actuar en términos proambientaistas se detectaron también en nuestro estudio. Muy en particular, el primer punto, relativo a las diferencias en la disposición a actuar en función del contexto de la conducta, se evidenció con fuerza. Ahora bien, identificar una tendencia no es lo mismo que explicarla, y lo que conviene es interpretar estas diferencias, no sólo señalarlas.

Por lo que respecta a los otros puntos, exigen algunas matizaciones, en absoluto irrelevantes. Que se pueda suscribir o no la segunda afirmación, relativa al hecho de que la disposición a actuar es elevada cuando se trata de conductas domésticas, depende en gran medida de la

conducta que se escoja como indicador. Y esta elección no es banal. Buena parte de los estudios sobre estas cuestiones escogen como indicador de las conductas domésticas la clasificación de los residuos. Pero esta conducta presenta unas características muy particulares, y, sobre todo, muy poco extensibles a otras conductas. En primer lugar, la asociación entre conducta y beneficios ambientales se percibe directa, ja que se justifica precisamente en estos términos. En segundo lugar, se trata de una conducta unidimensional, es decir, las motivaciones para adoptarla no entran en competencia con motivaciones relativas a otras dimensiones. En tercer lugar, supone un coste económico bajo o nulo, y un coste en esfuerzo personal moderado. Finalmente, aunque como cualquier conducta, dependen en parte del capital informacional, éste está cada vez más extendido en el conjunto de la población, gracias a las campañas informativas dirigidas a todos los públicos que se han ido realizando estos últimos años. Aunque persisten diferencias entre diferentes grupos de población, estas son menores que las relativas a otras cuestiones medioambientales, mucho más dependientes del nivel de formación.

Todas estas características de la clasificación doméstica de los residuos contribuyen a explicar por qué la disposición a adoptar la conducta es elevada, aunque no siempre se concrete en comportamientos reales. Ahora bien, si en lugar de esta conducta, se hubiera tomado como indicador de la disposición a adoptar comportamientos medioambientalistas domésticos otras conductas, las concusiones podrían variar significativamente. Renunciar voluntariamente a encender la calefacción en invierno y el aire acondicionado en verano, o renunciar al uso de los aparatos electrónicos en el hogar, en pro del ahorro energético y de sus potenciales beneficios ambientales, serían comportamientos proambientales perfectamente congruentes con la actitud manifestada de defender el entorno. No es en absoluto evidente que la disposición a adoptar estas conductas fuera elevada –salvo por imperativos económicos- como mínimo para la mayoría, y, en nuestro estudio, no más elevada que la disposición a firmar una petición. Aunque esta última acción es colectiva, y se supone que la disposición actuar es menor en éstas que en las individuales y domésticas. Por otro lado, si bien el coste económico es, indiscutiblemente un freno para determinadas conductas, éste tiene un poder explicativo limitado. En primer lugar, porque reducir de manera significativa los niveles de consumo proporciona beneficios ambientales y económicos al mismo tiempo, y la disposición a hacerlo de manera voluntaria es escasa. En segundo lugar, porque comprar un determinado coche, por ejemplo, puede tener un coste económico elevado y un impacto ambiental negativo, y esto puede no suponer ningún freno a la hora de adquirirlo. Si se está dispuesto a pagar un pecio

elevado por un coche, y no se está dispuesto a pagar un precio considerablemente menor por una lavadora de bajo consumo, la explicación no puede residir en el coste económico de ésta última, sino en la utilidad percibida, en el valor que se le concede y en los beneficios que se le atribuye, y ésta es otra cuestión, completamente distinta.

Por lo que respecta al coste personal, al esfuerzo que supone llevar a cabo una determinada acción, es cierto que, en términos generales, la disminución a actuar disminuye cuando éste se percibe elevado. Pero la clave está en el término "percibe", como en el caso del coste económico. Que se perciba o no elevado no depende de algún tipo de valor preciso e inmutable asignado a cada conducta, si no del valor y el sentido que se atribuye a una acción en concreto y a sus potenciales consecuencias. Si se le otorga un valor muy elevado, el precio que se estará dispuesto a pagar también será elevado, y, por tanto, el coste percibido más asumible. Por poner un ejemplo, a un adolescente el coste en tiempo libre de participar en una manifestación le puede parecer elevado, por lo que puede decidir no ir, como han manifestado en algunos casos en nuestro estudio. Pero este mismo adolescente puede renunciar a muchas horas de ocio para encerrarse en su habitación o en una biblioteca para preparar sus exámenes de selectividad. Lo que varía entre ambas situaciones no es el "coste" en tiempo libre de la conducta, ni siquiera lo placentera que ésta se perciba, sino al valor que se atribuye a cada acción y a sus consecuencias. Asimismo, afirmar que se está más dispuesto a ahorrar agua en casa –conducta doméstica- que acudir a una manifestación contra el cambio climático –conducta colectiva- puede indicar sencillamente a actitud que se tiene, respectivamente, hacia el ahorro económico –no se puede olvidar que esta dimensión es clave en el ahorro energético y de agua- y hacia las manifestaciones –se puede dudar de su utilidad, por ejemplo-, sin que la elección exprese en ningún modo congruencia o incongruencia entre preocupaciones medioambientales y conducta. Del mismo modo que se puede estar en contra de la fiscalidad ecológica, por motivos completamente ajenos al medioambientalismo, y muy relacionados, en cambio, con la actitud que se tiene respecto al pago de impuestos.

En definitiva, a la hora de analizar las relaciones entre actitudes y comportamientos es preciso contemplar las diferentes dimensiones de los comportamientos, y las representaciones y actitudes relacionadas con cada una de estas dimensiones. Ya que, en definitiva, no existen comportamientos estrictamente proambientales –salvo escasas excepciones- sino que existen comportamientos que pueden tener alguna dimensión ambiental, entre otras. Con las que, además, la dimensión ambiental puede entrar en conflicto. Sin olvidar, además, que muy a

menudo esta dimensión ambiental ni tan sólo es percibida. No es esta una cuestión banal, nos referiremos a ella a continuación.

Además de las diferentes dimensiones de la conducta que, como se ha señalado, deben tenerse en cuenta, se detectan también toda una serie de elementos que pueden ser considerados clave para interpretar y explicar algunas de las tan pregonadas "inconsistencias". Entre los jóvenes que participaron en nuestro estudio se identificaron las siguientes:

a) débil percepción de la conexión entre los fenómenos. En términos generales, y con la excepción del grupo de jóvenes más sensibilizados en cuestiones medioambientales (por ejemplo, miembros de asociaciones ecologistas), el establecimiento de conexiones entre diferentes fenómenos se evidenció escaso. Por ejemplo, la pérdida de biodiversidad se interpreta a menudo en términos de extinción de una especie, de manera aislada –que se puede lamentar o no-, sin tomarse en consideración el impacto de esta desaparición en el conjunto del ecosistema. Ni como la modificación de un ecosistema local puede afectar el clima global. Es decir, una parte importante de los jóvenes que participaron en nuestro estudio tendían a contemplar los fenómenos de manera aislada, por separado, más que a considerar sus múltiples interrelaciones. Aunque a estos jóvenes se les ha enseñado estas conexiones en el ámbito escolar, no está claro que las hayan aprendido. Verbalizan una cierta visión ecosistémica, pero a la hora de interpretar la realidad esta visión parece poco interiorizada.

b) percepción débil, o inexistente, de las conexiones entre conductas y sus efectos medioambientales. La conexión entre tirar una lata de cerveza o una colilla en la playa, y que la arena esté sucia, es una conexión percibida por todo –o casi- el mundo, .por lo tanto, si se lleva a cabo esta acción, y al mismo tiempo se proclama el deseo de mantener en perfecto estado la playa, se puede afirmar sin vacilación que la conducta es incongruente con el deseo. Esta incongruencia se puede explicar de diferentes maneras –influencia del grupo de amigos, pereza, rabia antisocial, etc.- pero, sea como sea, la falta de congruencia está perfectamente presente de todos modos. Pero no resulta tan obvio que se pueda tachar de incongruente una conducta, cuando no se es consciente de las relaciones entre ésta y sus efectos indeseados. Es decir, se pueden hacer grandes declaraciones proambientalistas y al mismo tiempo consumir regularmente un producto, en el proceso de producción del cual se generen graves daños ambientales –vertidos tóxicos en un río, por ejemplo- y esta sería una conducta intrínsecamente incongruente con las declaraciones. Pero si el vínculo entre prejuicio medio ambiental y consumo del producto no es conocido por la persona que adopta la conducta, no es preciso esforzarse en explicar la inconsistencia: si no es percibida, no existe. En este tipo

de situaciones, sumamente frecuentes en nuestra sociedad, más que preguntarse el porqué de la inconsistencia lo que convendría es hacer más evidentes las consecuencias de las conductas. Una de las jóvenes que participó en nuestro estudio lo expresaba así: “Esto es lo que le pasa a la sociedad, que contamina y no se da cuenta de que contamina.

c) Percepción débil o negativa de la eficacia de las conductas. Una parte significativa de los jóvenes que participaron en nuestro estudio, y entre estos algunos de los más sensibilizados sobre problemáticas medioambientales, manifestaron con insistencia la escasa eficacia de algunas de las conductas presentadas como proambientales. Incluso la clasificación doméstica de los residuos, que era a la que se atribuía de entrada más sentido, era puesta en entredicho cuando se pensaba en términos de eficacia real. Pero las conductas con dimensión medioambientalista que más reservas suscitaban, desde el punto de vista de su eficacia, eran acciones colectivas como recogidas de firmas o manifestaciones. .

d) Percepción muy intensa del dilema de la colaboración condicionada. Desde esta perspectiva, las propias acciones dependen de lo que hagan los otros: una conducta proambiental sólo tiene sentido si la adopta todo el mundo, si sólo la adopta uno mismo, no sirve para nada y se paga todo el coste de la acción. Por lo tanto, sólo tiene sentido adoptar la conducta si los otros ya lo han hecho, en caso contrario, es mejor no hacer nada. Buena parte de los participantes en nuestro estudio ha dado muestra de situarse en esta perspectiva a la hora de decidir si adoptar o no una determinada conducta. Esto supone un freno tanto para las acciones individuales como para las colectivas, si bien el efecto se reduce cuando el coste percibido de la conducta es bao.

e) Desconfianza hacia los otros agentes. La desconfianza hacia los agentes se relaciona con el dilema de la colaboración condicionada, pero también va más allá. Se relaciona con éste en el sentido de que una parte del dilema se sustenta en la desconfianza de que los otros lleven a cabo realmente la conducta. Si no lo hacen, el propio esfuerzo no sirve para nada. Por lo tanto, desconfiar de la disposición real de los otros reducen la propia disposición. Pero el significado de la desconfianza generalizada hacia los otros agentes va más allá del papel que juega en el citado dilema. Tiene un papel crucial en determinadas conductas colectivas, de participación: la falta de confianza en los representantes políticos reduce la disposición a votar, la desconfianza hacia las organizaciones no gubernamentales o hacia las asociaciones ecologistas frena la disposición a asociarse o a colaborar con ellas, la desconfianza hacia los agentes implicados puede hacer que desatiendan sus mensajes, etc. En nuestro estudio se deyecta con fuerza esta desconfianza, que en ocasiones es profunda y bien documentada. Es decir, “no te puedes fiar de nadie” es una interpretación de la vida social que forma parte de

los repertorios interpretativos disponibles, y que se puede adoptar sin más, de una manera superficial, pero también puede ser una conclusión a la que se haya llegado a través de la observación y de la experiencia, y que puede impregnar con fuerza las conductas. En nuestra sociedad se dan ambas formas, y si la primera puede ser inofensiva, la segunda tiene efectos devastadores en la disposición a actuar, tanto individual como colectivamente.

5. Reflexiones finales

Como se ha señalado anteriormente, las encuestas y sondeos ponen de relieve, por un lado, la existencia del "consenso ambientalista", pero al mismo tiempo también señalan la falta de congruencia entre esta preocupación por el estado del medio ambiente y las conductas que los ciudadanos adoptan. En el caso de España, además, el consenso ambientalista coexistiría con un bajo nivel de conocimientos sobre las problemáticas medioambientales. Con los estudios que se acabamos de presentar hemos intentado contribuir a la explicación de estos fenómenos. Es preciso destacar que los medios de comunicación tienen que ser considerados a la fuerza cuando se analiza la construcción de las representaciones sobre medio ambiente a nuestra sociedad. El conocimiento bien interiorizado sobre cuestiones medioambientales alimenta actitudes robustas, que sirven de contrapeso a los diferentes condicionamientos coyunturales y estructurales, y orienta comportamientos coherentes con éstas. Pero, como muestran los resultados de nuestro primer estudio, todo aquello que se adquiere básicamente a través de los medios de comunicación de masas, muy en particular radio y televisión, son sólo impresiones, no conocimiento. Impresiones muy a menudo fragmentarias, descontextualizas, a veces erróneas, a causa de las lógicas inherentes al funcionamiento de los medios de comunicación y a los efectos que generan antes mencionados.

Por otra parte, los informantes parecen manifestar una intensa conciencia de la brecha que se abre entre la información existente y disponible, en nuestra sociedad, y sus propios conocimientos. Las consecuencias de la percepción de este decalaje son diversas, como por ejemplo la tendencia a delegar la opinión en el dictamen "experto", tendencia a evitar los mensajes sobre los cuales uno no se considera capaz de dirimir si son ciertos o falsos o la tendencia a basar las actitudes hacia un determinado mensaje más en función de las valoraciones en que se hace del emisor que del propio mensaje. Las carencias en la credibilidad atribuida a los medios de comunicación son percibidas como un factor agravante en todas estas consideraciones.

Sobre este terreno informativo precario adquieren mayor sentido algunos de los factores identificados en nuestro segundo estudio, como percepción débil, o inexistente, de las conexiones entre conductas y sus efectos medioambientales. Ahora bien, otros factores que también parecen actuar con fuerza, como la desconfianza hacia los agentes sociales o la baja eficacia atribuida a las acciones, las individuales, pero aún en mayor medida las colectivas, tienen que ver con otras dinámicas muy presentes en nuestra sociedad, que van más allá de las actitudes y representaciones concretas sobre medioambientalismo. Las actitudes y representaciones mediambientalistas no pueden aislarse de las actitudes y representaciones sobre otros ámbitos de la vida social. Los comportamientos medioambientalistas tampoco pueden ser analizados sin tener en cuenta, por un lado, el contexto institucional en el que se llevan a cabo, y, por el otro, las múltiples dimensiones que integran.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar, M., A., M., y García, J. (2005) "Influencia de las normas, los valores, las creencias proambientales y la conducta pasada sobre la intención de reciclar", *Medio Ambiente y Comportamiento Humano , 1* (6): 23-36.

Amérigo, M., Aragonés, J., Sevillano, V., y B., C. (2005) "La estructura de creencias sobre la problemática medio ambiental", Psycothema, 17 (2): 257-262.

Aragonés, J., Sevillano, V., Cortés, B., y Amérigo, M. (2006) "Cuestiones ambientales que se preciben como problemas", *Medio Ambiente y Comportamiento Humano*, 7 (2): 1-19.

Ariño, A. (1997) *Sociologia de la cultura.* Madrid: Ariel.

Cáceres, J. y Espeitx, E. (2005) *Societat i medi Ambient* . Informe Inédito.

Castelló, E., y López, B. (2007) *Identitat cultural i societat a les sèries de ficció.* Barcelona: CAC.

Castells, M. (1997) *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol.2 El poder de la identidad.* Madrid: Alianza.

Castro, R. (2002) y Castro, R. (2002) ¿Estamos dispuestos a proteger nuestro ambiente? Intención de conducta y comportamiento proambiental", *Medio Ambiento y comportamiento Humano,* 3 (2): 107-118.

Corral-Verdugo, V. (2000) "Bases sociodemográficas y psicológicas de la conducta de reutilización: un modelo estructural". *Medio Ambiente y Comportamiento Humano, 1* (1): 9-29.

Cortés, B., Aragonés, J., Sevillano, V., y Amérigo, M. (2004) "La construcción de problemas ambientales a través de la prensa española", a *Medio Ambiente y Comportamiento Humano* (5), 71-87.

Díaz, J., y Lacárcel, M. (2007) *Televisions de proximitat, participació pública i governança ambiental en l'àmbit d'aplicació d'Agendes 21 Locals.* Barcelona: CAC.

Díaz, P., y Rodríguez. (2005) *Los jóvenes españoles ante la energía y el medio ambiente.* Madrid: Fundación Gas Natural.

Espeitx, E., y Cáceres, J. (2008) *Informació i coneixements sobre la seguretat alimentària entre els consumidors catalans.* Barcelona: Agència Catalana de la Seguretat Alimentària.

Espeitx, E., y Cáceres, J. (2010) *Joves, mediambientalisme i participació.* Barcelona: Observatori Català de la Joventut.

García, E. (2004) *Medio ambiente y sociedad.* Madrid: Alianza editorial.

Gómez, Noya, y Paniagua. (1999) *Actitudes y comportamientos hacia el medio ambiente en España.* Madrid: CIS.

Mateo Pérez, R., Bergés, L., y Sabater, M. (2007) *La producció informativa a la televisió.* Barcelona: CAC.

Puig, C. (2007) "L'agenda telemàtica dels informatius a Catalunya", *Quaderns del CAC*, *6*: 29-42.

Ruiz, C., y Conde, E. (2002) "El uso del medio ambiente en la publicidad", *Medio Ambiente y Comportamiento Humano*, 3 (1): 89-101.

Tubella, I. (2007) *La comunicació com a factor de canvi en la societat de la informació. Internet en el context audiovisual de Catalunya.* Barcelona: UOC.

Zaragoza Ivars, F. J. y Corral-Verdugo, V.(2000) "Bases sociodemográficas y psicológicas de la conducta de reutilización: un modelo estructural", *Medio Ambiente y Comportamiento Humano* , 1 (1): 9-29.

ANTROPOLOGÍA AMBIENTAL DESDE EL GISAP: EXPERIENCIAS, ESTRATEGIAS Y RETOS FUTUROS

Francisco Javier Escalera Reyes
Agustín Coca Pérez
Esteban Ruiz Ballesteros
María Victoria Quintero Morón
María de los Ángeles Corbacho Gandullo
Antonio Luis Díaz Aguilar
Rafael Cáceres Feria
Macarena Hernández Ramírez
Alberto del Campo Tejedor
Isabel Martín Sánchez
Javier Moreno
Luis Berraquero Díaz
aldiaagu@upo.es
Grupo de Investigación y Acción Participativa (GISAP). Universidad Pablo de Olavide

1. Introducción

Las relaciones humano-ambientales constituyen un campo de estudio clásico para las ciencias sociales. Sin embargo, la complejidad de las problemáticas ambientales que en la actualidad se derivan de dichas relaciones y la profundidad de la crisis socioecológica ha propiciado que devenga en un objeto de estudio específico para muchos/as antropólogos/as. La Antropología Ambiental inicia, retoma y actualiza una interesante discusión en torno a aspectos clave como la relación cultura-naturaleza, la producción de conocimientos y formas de organización legitimación de los mismos (local, indígena, campesino, agroecológico…/ experto, letrado, técnico-científico), las relaciones centro-periferia, la ampliación del propio sentido de lo ambiental a los contextos urbanos, los discursos generados en torno al medio ambiente…Nuestra contribución a este simposio se concreta en explicitar la trayectoria seguida por el Grupo de Investigación y Acción Participativa (GISAP) de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Nuestro propósito es exponer, por un lado, los ejes temáticos y/o conceptuales que de una u otra forma han centrado los debates del grupo en las últimas dos décadas (territorialización, socio-ecosistemas, patrimonialización, turismo y medio ambiente, representaciones y percepciones ambientales, resiliencia socio-ecológica, servicios de los ecosistemas). Por otra parte, analizaremos nuestras principales experiencias investigadoras, las estrategias metodológicas que venimos desarrollando y los resultados obtenidos, así como

los posibles retos futuros que se plantean en nuestro grupo y su relación con las grandes cuestiones a las que se enfrenta la Antropología Ambiental.

2. El Grupo de Investigación y Acción Participativa (GISAP): su origen y conformación

Nuestro grupo de investigación se constituyó en el Departamento de Antropología social de la Universidad de Sevilla en junio de 1995, contando en aquel momento con dos doctores y un total de 7 miembros. Ese mismo año consiguió su reconocimiento por parte de la Consejería de Educación y Ciencia de la Junta de Andalucía como grupo en proceso de consolidación, dentro del Plan Andaluz de Investigación PAI con el código SEJ218. En 2002 pasó a radicarse en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, a la que, ya en aquél momento, pertenecía la mayoría de sus miembros y donde permanece. Hoy en día, como grupo plenamente consolidado, cuenta con 41 miembros, de los cuales 26 son doctores/as. La actividad del grupo se ha orientado fundamentalmente desde su constitución hacia el desarrollo de la investigación social aplicada. Sin abandonar ni desperdiciar en absoluto la investigación básica, asumimos el reto de que el conocimiento adquirido y el que podamos ir adquiriendo a través de nuestra investigación sobre los campos y problemas que centran la atención principal de nuestro trabajo, puedan revertir de la manera más directa y eficaz posible para apoyar y orientar procesos y actuaciones de desarrollo endógeno, tendentes al tratamiento y solución de esas problemáticas a partir de sus propios protagonistas y de sus recursos y capacidades, prioritariamente orientados hacia la realidad social andaluza e iberoamericana. Esta vocación aplicada de la investigación está orientada prioritariamente a la intervención basada en el marco de la Investigación-Acción Participativa (IAP) y a través del empleo las metodologías participativas. La vocación del grupo es, pues, eminentemente práctica, y aspira a culminar los proyectos de investigación con programas de asesoramiento y formación a todos aquellos sectores que puedan estar interesados.

En cuanto a los campos concretos en los que se viene desarrollando la labor del grupo se incluyen el de la Antropología Política: las relaciones de poder, la cultura política, las expresiones de sociabilidad, el asociacionismo y el voluntariado, la política local, las instituciones políticas, la participación ciudadana y la panificación estratégica participativa… Las identidades sociales y las identificaciones colectivas. La Antropología del Trabajo: el trabajo y los procesos productivos: las culturas del trabajo y de la empresa, la organización empresarial y las relaciones sociolaborales, la minería, las sociedades anónimas laborales, el

turismo, la pesca, los cambios socioculturales relacionados con las transformaciones socioeconómicas. La Antropología Simbólica: las fiestas, los rituales, las acciones simbólicas y las expresiones de la etnicidad andaluza. La Antropología Urbana: el urbanismo y los procesos de transformación de la ciudad. El patrimonio: el patrimonio cultural, y los procesos de patrimonialización; el flamenco; el patrimonio minero. La Antropología de la Alimentación: el patrimonio gastronómico, la cultura alimentaria y la ecogastronomía. Los procesos comunicativos; los aspectos socioculturales del deporte, la práctica deportiva, y la sociabilidad y el asociacionismo deportivos. Las relaciones de género y la diversidad sexual. La intervención social y los servicios sociales. Y la Antropología Ambiental: el medio ambiente y las relaciones seres humanos-naturaleza desde una perspectiva socioecológica; la resiliencia socioecológica; los servicios de los ecosistemas; el patrimonio ambiental, los espacios protegidos, el conocimiento ecológico local y el desarrollo sostenible.

3. De aquellos manantiales, estas aguas…

Antes de centrarnos en las temáticas y problemas ambientales que ocupan a buena parte de los miembros del GISAP, creemos pertinente hacer una mirada retrospectiva al pasado y analizar tanto los inicios de las preocupaciones ambientales, como de los ámbitos en los que estuvimos inmersos/as.

La antropología en Andalucía es una ciencia joven que vive en los años setenta y ochenta, rincipalmente en el seno de la Universidad de Sevilla, un resurgimiento. Comprometida con su tiempo, la mirada poliédrica y holística de la disciplina analiza como ninguna otra ciencia social, aspectos económicos, sociales, políticos, rituales, festivos ceremoniales, etc. de una sociedad ávida de reconocerse a sí misma. La primera remesa de antropólogos y antropólogas entran a analizar aspectos concretos del devenir de esta sociedad: la emigración, el secular tema de las luchas agrarias, el análisis de las fiestas andaluzas, las formas y expresiones de la sociabilidad andaluza, etc. Y es muy diversa, rigurosa y amplia la producción bibliográfica de la época sobre estas temáticas.

Entre los trabajos que se publican, queremos destacar uno, que por sus características situamos entre los que condensan las producciones ambientales del GISAP y que pasa por lo general inadvertido, si bien, encierra claves y preocupaciones de las que manarán reflexiones futuras. Nos referimos a la temprana obra de Javier Escalera y Antonio Villegas, titulada

“Molinos y Panaderías Tradicionales” (Escalera F.J y Villegas A., 1983). Este libro es el resultado de la investigación que sobre la molienda y la producción del pan en la Sierra de Cádiz, de las que la molinería es la que más interesa a los efectos de lo que nos preocupa. En él se concretan las transformaciones ocurridas en la molinería, se describe el contexto social y económico en el que se ubican los edificios, infraestructuras y maquinarias necesarias para transformar el trigo y se describen los cambios ocurridos desde sus orígenes andalusíes a la actualidad. Refiere con precisión los secretos ingenieriles y su evolución en el tiempo. Tiene la peculiaridad de presentarnos una tecnología, unos procesos de producción, unas sociedades, sólo entendibles desde su imbricación en el contexto ecológico del que forman parte. A lo largo de sus páginas la molienda y sus gentes se solapan con los ríos y arroyos, con sus riberas frondosas, lugares, donde los aspectos relativos a la organización económica, social y política forman parte del análisis para entender la gestión de lo que hoy denominamos entorno socioecológico complejo. Todo el entramado organizativo que precisan los turnos de agua, su ubicación y toponimia, los saberes que se asocian al oficio de la molienda...no son explicables sin ubicarlos en un sistema, en un entramado que necesariamente funde los aspectos sociales con los llamados ecológicos. La preocupación por este tipo de análisis contextual, por las relaciones humano- ambientales, esbozada en tiempos tempranos, permanece y se traslada a través de su autor al ámbito académico, desde el entendimiento de la realidad como un sistema complejo y diverso.

A mediados de los noventa se conforma el GISAP desde la búsqueda consciente de un nuevo ambiente de reflexión e investigación abierto y creativo, algunos/as miembros se orientan hacia temáticas ambientales que con posterioridad madurarán. Podíamos, incluso, distinguir tres grandes líneas de investigación: por un lado las que se centraron en el debate en torno al espacio, el territorio y el paisaje… y su relación con los procesos identitarios. En segundo lugar, e íntimamente relacionados con lo anterior aquellos trabajos que se dedican a reflexionar sobre los procesos de patrimonialización y sus consecuencias sobre los colectivos que vinculados a ellos. Aparecen interesantes trabajos en torno al análisis de los procesos de reordenación y puesta en valor de los cascos históricos de las ciudades andaluzas y los efectos y consecuencias de la aplicación de las políticas de protección ambiental que darían lugar a la red de espacios naturales protegidos andaluces. Por último las reflexiones que tuvieron como objetivo el análisis de la dimensión política de la sociabilidad y las identidades colectivas, desembocando en la gestión y la gobernanza ambiental. En definitiva, fueron los estudios sobre el territorio, sobre los procesos de patrimonialización y sobre la discusión de la

gobernanza y gestión ambiental desde la perspectiva de la Ecología Política, los que de una u otra forma y de manera convergente abrieron la preocupación por las diversas relaciones económicas, políticas, ideológicas, perceptivas, representativas, etc. de las sociedades y colectivos con un entorno complejo y diverso.

Los trabajos que arrancan la discusión en los años noventa podrían nuclearse en torno a las tesis doctorales de Esteban Ruiz Ballesteros "Minería y poder en Riotinto" (1995) y de José María Valcuende del Río "Fronteras, territorios e identificaciones colectivas" (1997). Sobre todo esta última analiza la importancia social y simbólica del espacio, anudando, a través de su estudio en la frontera ayamontina, problemáticas que luego serán temas de discusión y análisis en otras investigaciones. Los referentes espaciales y administrativos definidos desde instancias es instituciones estatales se replantean desde el estudio de las identificaciones colectivas en un espacio de frontera (luso- española). Además de contribuir al debate sobre la identidad, que siempre estuvo entre los preferidos de nuestra disciplina, entra a reposicionar a los colectivos en el espacio vivido, el social, con sus intereses y conflictos, con sus diferentes modelos de interpretación. Sitúa a las personas en un medio que siempre es un elemento activo, construido desde la intervención de los agentes que convoca (Valcuende J.M, 1998). Este trabajo, fruto de reflexiones con otros colegas y paralelo a producciones, como las de Rafael Cáceres y Victoria Quintero (Castaño, Á; Cáceres, R.; Hernandez, E. ; Quintero, V., 1999) sobre la cultura de frontera en la Raya de Portugal, plantean novedosamente el entorno como agente pluriforme y reinterpretable. Investigaciones que arrancan en el marco conceptual propio de las culturas del trabajo, tan en boga en la universidad hispalense, pronto convierten el entorno, de escenario en el que se desarrollan los temas protagónicos que se investigan, a elementos consustanciales y parte del propio objeto de estudio. Es lo que ocurre con los estudios que en la investigación sobre la minería llevarán a cabo Escalera, Ruiz y Valcuende (Escalera, Ruiz y Valcuende 1992, 1995) en la cuenca minera onubene. La tesis doctoral de éste último presentada en 1995 (Ruiz, E., 1998) explora la cultura minera de Riotinto y su vinculación con el sistema de poder que se articula en la comarca. Los aspectos perceptivos e interpretativos que sobre el paisaje minero tienen los diferentes colectivos locales, aportan una valiosa línea de trabajo que se consolida en torno a la percepción, interpretación del paisaje, discursos, etc.…Los procesos de patrimonialización y puesta en valor del paisaje minero tienen su continuidad a lo largo de las siguientes décadas, con la incorporación de Macarena Hernández (Hernández, M. y Ruiz, E., 2005, 2006, 2008) que contribuye a anudar reflexiones. La hoy tan vanguardista línea de estudios que vincula la

importancia de la sacralidad de determinados espacios para algunos colectivos con la conservación ambiental, tuvo su auge en los años noventa con el análisis de determinados rituales festivos ceremoniales en la sierra onubense y desde esta lógica analítica. Junto a estas aportaciones hay que destacar una línea de trabajo que perdura hasta la actualidad en torno al agua. Aquí es importante citar los trabajos tan reconocidos en el campo de las significaciones rituales simbólicas ceremoniales (Cantero, P. 1991) o políticas (Escalera F.J, 1998).

Uno de las primeras referencias publicadas sobre los efectos de las políticas de protección ambiental, la encontramos en la obra colectiva editada por la Agencia del Medio Ambiente en 1993 "Parques naturales andaluces: Conservación y Cultura". En ella, se reivindican (Escalera, 1993) los espacios naturales como espacios sociales. Se pone el énfasis en la contradicción de unas políticas ambientales que apenas tiene en cuenta los aspectos socioculturales a la hora de llevar la gestión ambiental, avisando de las consecuencias de mantener esta actitud. Se hace un llamamiento explícito a la corresponsabilidad en la gestión y toma de decisiones de las poblaciones locales para una adecuada gestión. A finales de los noventa, otros miembros del grupo se incorporan en el equipo de trabajo diseñado para la confección del diagnóstico previo a la elaboración del pionero Plan de Desarrollo Sostenible en el PN Los Alcornocales (Cádiz/Málaga). De forma explícita aparece en los informes, la contribución de estas poblaciones a la construcción de los espacios protegidos, así como su desagrado al verse marginadas de los centros de decisión, y se apuntan los discursos locales que tildan las medidas de gestión, como impuestas y contrarias a sus intereses (Consejería de Medio Ambiente, 2001).

La coordinación por parte de miembros del GISAP de los denominados Foros de Debate Local (Coca, 1999) donde se pone en discusión las conclusiones realizadas por los equipos redactores de los Planes de Desarrollo Sostenible del PN Los Alcornocales (Cadiz/Málaga) y el PN Sierra Mágina (Jaén) implica el manejo de distintas técnicas que luego serán usadas en otros procesos de discusión y/o en análisis participativos. La implicación de Antonio Luis Díaz Aguilar (2001), en la planificación del Lugar de Interés Etnológico que representaba la Huerta de Pegalajar, supuso un ingente trabajo de recopilación de información en la que, de forma participada, implicó a buena parte de la población local y supuso articular estrategias de participación para llevar a cabo su gestión.

La remodelación y puesta en valor desde nuevos parámetros urbanísticos en distintas ciudades andaluzas se convierten en otro centro de atención y de investigación para los miembros del grupo. Los trabajos de Ruiz (Chacón Holgado y Ruiz Ballesteros, 1996; Ruiz Ballesteros, 2000) ayudan a entender la configuración urbana desde las lógicas de poder que se establecen desde fuera y dentro del municipalismo. En Sevilla se analiza el proceso de descomposición que estaba viviendo en los años noventa la capital andaluza, fruto de la aplicación del modelo neocapitalista que derivaría en el proceso de gentrificación del casco histórico. Promovido por el Área de Participación Ciudadana, en el contexto de las múltiples actuaciones municipales articuladas en el Proyecto Urban de la Unión Europea "La ciudad silenciada" (Cantero, Escalera, Hernández, Villar, 1999), resume dos años largos de investigación en el que miembros del GISAP, analizan las formas diversas de apropiación de los espacios públicos, las expresiones de sociabilidad, los oficios y el imaginario y las representaciones de diversos colectivos de ciudadanos. En este trabajo se manifiesta su falta de participación en el diseño y planificación que lleva aparejado el nuevo proceso de reestructuración barrial, proponiendo una serie de medidas que atienden a las necesidades socioeconómicas de los colectivos implicados. El interés por el estudio de las consecuencias de esta basta transformación hará que se incida en el análisis del uso público de la ciudad, dando lugar a la investigación "Usos Sociales del Espacio Público. Procesos de Transformación en el Casco Histórico de Sevilla" en el que participaron buena parte de los miembros del GISAP. Estos temas de estudio, se repetirán con distintas perspectiva, pero mostrando el foco de interés en el proceso de cambio de uso en centros históricos como el de Málaga y Sevilla en la primera década de los 2000. En este ámbito de los estudios urbanos hemos de reseñar la investigación colectiva que se efectúa en la corona metropolitana sevillana. "Espacio y estigma en la corona metropolitana de Sevilla" (Ruiz, E., 2001) que se convierte en una reflexión sobre las distintas propuestas de modelos de intervención pública para transformar socialmente distintos barrios de la ciudad. Los informes elaborados a raíz de esta investigación, así como los artículos que incluye la obra mencionada tienen lazos ineludibles con los socioecosistemas urbanos en los que los procesos de estigma y marginación social encuentran su sentido.

Destacar las aportaciones al ámbito de la agroecología en la comarca extremeña de Tentudía (Díaz Aguilar y otros, 2001), los trabajos que llevan a cabo tanto María Angeles Corbacho (Corbacho, M.A., 2002, 2005) como Rafael Cáceres (Cáceres, R., 2002) en el contexto pesquero o sobre la agricultura y ganadería ecológica (Del Campo, 2000, 2001, 2002).

4. La Antropología Ambiental en la Universidad Pablo de Olavide

El nuevo siglo trae aparejada la consolidación del grupo de investigación en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla y del Área de Antropología Social. Surge una nueva universidad que comienza a nutrirse de incorporaciones que llegan al área de antropología, aprovechando las distintas perspectivas teóricas que articulan las investigaciones a las que haremos referencia. Los nuevos miembros aportan sus capacidades y orientaciones teóricas metodológicas en una construcción sinérgica de miradas que pronto dará sus frutos.

En el ámbito docente se comienzan las clases en la Facultad de Ciencias Experimentales. Primero con la impartición de la asignatura Cultura, Patrimonio y Medio Ambiente, entre las alumnas de segundo curso, dirigiéndose también, distintos Proyectos Fin de Carrera que pronto se convertirán en el trampolín necesario para la continuación de los estudios de Tercer Ciclo y/o Master, hasta la conclusión de sus tesis doctorales y la incorporación al propio grupo de investigación. El análisis de las temáticas planteadas en la asignatura -que luego tendrá su continuidad en Cultura, Sociedad y Medio Ambiente e Intervención y Educación Ambiental, con los nuevos planes de estudios a los que constantemente está sometida la universidad- es un buen ejemplo de las preocupaciones del propio grupo: debate cultura/naturaleza; construcción cultural de la naturaleza; interpretación cultural de los recursos; patrimonio y medio ambiente; protección ambiental y espacios locales; la naturaleza como producto del mercado: los otros paisajes… Pero el paso definitivo para la consolidación de los estudios ambientales es el espacio de reflexión compartida que provoca en el ámbito estatal e internacional la vigencia que desde hace casi diez años ha tenido el Máster en Investigación Social Aplicada al Medio Ambiente.

El Máster de Investigación Social Aplicada al Medio Ambiente (ISAMA), surge en 2007del anterior programa de Doctorado en Ciencias Sociales y Medio Ambiente (2005-2007) y ha supuesto para el GISAP no sólo la consolidación académica de la Antropología Ambiental en nuestra universidad, con la nutritiva aportación de su alumnado en la investigación,la reflexión y el debate, sino a su vez, nos ha permitido establecer un espacio de encuentro y de vinculación académica con algunas de los más importantes investigadores e investigadoras en el ámbito estatal e internacional, desde la vocación pluridisciplinar que siempre tuvo el GISAP.

En cuanto al alumnado han sido varias las tesis doctorales presentadas, algunas de las cuales de especial relevancia como la de José Antonio Cortes (2011), que desde la *National University of Ireland, Galway, School of Geography and Archaeology*, continúa con sus investigaciones en la antropología ambiental.

Desde el principio del ISAMA se configuró el Taller de Tesis donde los egresados tienen la oportunidad de continuar exponiendo sus preocupaciones, problemáticas, orientaciones…de sus tesis, no sólo ante su director sino ante el resto de compañeros y miembros del GISAP que hacen un análisis riguroso y crítico. En este momento hay un Taller de Tesis de Estudios Ambientales que permanece vigoroso y activo, reuniéndose con una periodicidad mensual, donde se anima además a la publicación de los resultados provisionales en distintas revistas de interés, así como a la colaboración en proyectos de investigación activos. El Máster y su continuidad en estos talleres se convierten en una buena cantera, utilizando la metáfora futbolística, de investigadoras futuras que necesariamente vigoriza el pensamiento y la reflexión conjunta.

En la actualidad la Universidad Pablo de Olavide mantiene el Doctorado en Medio Ambiente y Sociedad, en el que participan muchos de los miembros del grupo desde la tutorización de futuras tesis manteniéndose abierta la línea de investigación en antropología ambiental.

5. Presente y futuro: Discusiones, reflexiones y proyectos

Las discusiones y reflexiones han ido de la mano de las investigaciones efectuadas durante estos años. El turismo y su relación con el medio, las recreaciones ambientales, los discursos locales, la protección ambiental, las dehesas, la ecogastronomía…son ámbitos de investigación en los que se han desarrollado proyectos concretos, tanto en Andalucía como en otras regiones de Iberoamérica,que nos han hecho reflexionar sobre las complejas relaciones de las sociedades con el entorno. Pero más allá de las aportaciones concretas de cada investigación, queremos centrarnos en ámbitos que de una u otra forma, articulan, no sólo las preocupaciones científicas del GISAP, sino que abre el debate y orientan los nuevos pasos y las ideas frente a los retos futuros.

Los procesos de patrimonialización, como marco general que engloba los procesos de percepción y representación del entorno ha sido uno de los elementos nucleares que guiaron

diversas investigaciones. Los sempiternos debates sobre cultura/ naturaleza, nos llevaron a analizar las relaciones de las sociedades que estudiamos con su "entorno" como verdadera integración analítica. Los procesos de patrimonialización natural, la puesta en valor de determinadas ámbitos territoriales, contextos ciudadanos o bienes, y su acceso diferenciado se concretó en el estudios de los conflictos ambientales desde la consideración de los colectivos locales como responsables directos de la construcción del medio. Para analizar los procesos productivos, los saberes y conocimientos asociados, así como de las maneras de percibir y representar el entorno (Coca, 2008; Valcuende, Quintero y Cortés, 2011). Entre ellos en el ámbito internacional hemos de destacar el proyecto que en torno a las frontera bolivianas, brasileña y peruana dio lugar a "Historia y Memoria de las Tres Fronteras" (Valcuende J.M., 2009).

Los ámbitos de estudios se centran en los estudios dedicados a los territorios afectados por alguna figura de protección natural o por los procesos patrimonializadores puestos en marcha en distintas ciudades andaluzas que acaban generando conflictos y formas diversas de vincular a colectivos y grupos de intereses con su entorno. De hecho la imposición de nuevos modelos de ciudad, de viejos lugares y territorios que acaban redefiniéndose en aras de su conservación, y el papel jugado en estos procesos por los colectivos locales centran las investigaciones. También sus propias cosmovisiones, sus culturas del trabajo, sus formas y modos de gestionar estos bienes, territorios, etc. y sus formas de percibirse y representarse

El análisis de las formas y modos de participar en las sociedades contemporáneas se convierte en un ámbito de estudio per se. Si esta preocupación la vinculamos a la importancia que tiene la activación de estos procesos a la hora de definir la gobernanza en contextos socioecológicos concretos estamos aproximándonos a otro de los ámbitos convergentes con las líneas de investigación y acción participativa en la que se han ido desarrollando distintos trabajos por parte del GISAP, tanto en el diseño de procesos participativos (II PDS de Doñana, Corredor Verde del Guadiamar) como otros trabajos. Los procesos participativos, vinculó, no sólo varios proyectos de investigación sino también recientes publicaciones que tratan de experiencias en las que se imbrican movimientos sociales y procesos participativos cara a la construcción de una nueva ciudadanía (Escalera y Coca, 2013).

La Casa del Pumarejo en el Centro Histórico de Sevilla se establece como objeto de estudio en si para compañeros que como Salvador García imbrica su faceta científica desde el

compromiso social. Pero hay otras publicaciones que indagan sobre la articulación ciudadana y los procesos de patrimonialización (Quintero, 2009). O proyectos como *People Participating* (2011) donde se relacionan distintas experiencias participativas de ámbito europeo resultado de respuestas dadas por colectivos a procesos de puesta en valor de espacios urbanos. En la actualidad se ha comenzado la investigación "Movilidad sostenible en Andalucía: prácticas y discursos en el uso de la bicicleta"(2014-2015) que analiza y registra los diferentes usos y prácticas relativas a la movilidad sostenible en general, y al ciclismo utilitario en particular, en los espacios urbanos de Andalucía; recaba y analiza los discursos sociales de la bicicleta y buscará vías para la toma colectiva de acuerdos y creación de consensos comunitarios ante estas políticas llegándose a elaborar recomendaciones, fundamentadas en los resultados finales del proyecto.

El turismo, el patrimonio y el medio ambiente ha constituido y constituye un campo fértil en el que crecieron discusiones en torno a estas cuestiones y trabajos concretos que trataron de estructurar las nuevas realidades resultantes de estos procesos. Y son varios los proyectos que permitieron ahondar en nuevas realidades. En concreto en Andalucía hay que apuntar proyectos como "Las recreaciones medioambientales en relación al turismo cultural y de naturaleza en Andalucía: actores locales, agentes económicos, administración y turistas" (2004) donde se analizan los distintos procesos de recreación ambiental experimentados en Andalucía a partir de la actividad turística y las consecuencias sociales, políticas y ambientales de dichos procesos. Para ello se eligieron contextos diversos (centros históricos urbanos: Granada y Sevilla; Cuenca Minera de Riotinto en la provincia de Huelva; espacios costeros - Costa occidental onubense, la Costa del Atún en Cádiz y la costa de Cabo de Gata en Almería y contextos agro-ganaderos Alpujarras (Granada) y PN Los Alcornocales (Cádiz). Se trató de tener una visión global de los procesos de recreación del medio, y de su incidencia en diferentes sectores socio-económicos, que de una u otra forma se están viendo afectados por una actividad que ha supuesto importantes ajustes en estas zonas. Otro trabajo donde participaron mayoritariamente los miembros del GISAP fue "Turismo, recreaciones medioambientales y sostenibilidad en los espacios naturales protegidos andaluces: resiliencia socioecológica, participación social en identificaciones colectivas" (2007) que tuvo como finalidad seguir con el análisis de las afecciones sociales, políticas, identitarias, etc. de los procesos de recreación socioambiental pero tomando como unidades de análisis distintos espacios pertenecientes a la Red de Espacios Naturales Protegidos de Andalucía, en concreto el EN Doñana, el PN Sierra de Aracena, el PN Sierra de Alhama, Tejera y Almijara, el PN del

Estrecho, el PN Los Alcornocales y el PN Cabo de Gata y analizar sus consecuencias. “Consumir Naturaleza” (Escalera, 2011) fue una de las tantas publicaciones fruto de aquel trabajo colectivo.

En el ámbito internacional hay que destacar las interesantes experiencias investigadoras realizadas en Latinoamérica y que tuvieron como propósito indagar en las características del turismo de base local en distintos entornos socioambientales. El creciente impulso del Community-basedtourism (CBT) como vía para un turismo sostenible y como estrategia para el desarrollo social nos obligó a profundizar en su comprensión como táctica teóricometodológica. Desde 2006 se desarrollaron en la república del Ecuador distintos trabajos en distintas comunidades indígenas que aportaron importantes debates dentro y fuera del grupo de investigación en torno a las estrategias turísticas comunitarias, aventurándose hipótesis que establecieron parámetros para entender la importancia de dicha actividad en sus contextos socioecológicos (Ruiz y Solis, 2007; Ruiz E. y Vintimilla, M.A., 2009;), incluyendo a las Islas Galápagos (2011). También en Perú se articula el proyecto “Estrategias socioculturales y económicas de las poblaciones locales en la implementación de actividades ecoturisticas en Madre de Dios (Perú)” (2010), y en Costa Rica y Nicaragua (Escalera,F.J., Cáceres R y Díaz, A.L., 2012, 2013) “Turismo sostenible, desarrollo local y cooperación internacional: resiliencia, socioecológica y articulación transfronteriza en el río San Juan (Costa Rica-Nicaragua) (2007- 2010). Hoy “Retóricas de la naturaleza y turismo de base local: estrategias de sostenibilidad” (2012/2015) analiza los discursos, el turismo de base local, la gobernanza y los flujos que de ella derivan en determinados espacios protegidos. Aquí convergen distintos espacios naturales andaluces, como otras experiencias en Perú, Galápagos y Nicaragua.

Si los procesos derivados de la patrimonialización ambiental, entendida desde sus poliédricas dimensiones, es uno de los cimientos sobre los que han pivotado distintas propuestas de investigación, el concepto de socioececosistema y el análisis de la resiliencia socioecológica, ha animado distintas discusiones y fértiles posicionamientos y líneas de investigación dentro del GISAP. La noción de socioecosistema (Escalera y Ruiz, 2011; Ruiz,E. 2011,2013) se plantea como un medio que supere las fragmentaciones epistemológicas, ontológicas y analíticas de las ciencias sociales y que atienda la compleja articulación entre lo socio-cultural y lo biofisico de forma eficiente. El “socioecosistema es un sistema —comunidades humanas que ocupan y se relacionan con un territorio y viceversa— caracterizado por una densa red de

interrelaciones entre las dimensiones sociocultural y ecológica, auto-organizados, no lineales y sometidos a la incertidumbre (Folke et al., 2002; Holling, 2001).Desde esta perspectiva, los socioecosistemasson unidades de análisis elegidas por el investigador en virtud de un interés específico (Ostrom, 2009), deben entenderse como sistemas abiertos sólo comprensibles globalmente desde la metáfora de la panarquía (Holling, 2001), en una estructura anidada de sistema de sistemas, con afecciones múltiples a distintas escalas y velocidades (Holling, 2001) (…) esta consideración de los socioecosistemas nos lleva irremisiblemente a la idea de co-evolucion (Noorgard, 1984), ya que es una encarnación concreta de la misma. En el seno de los sistemas socio-ecológicos debería asumirse el protagonismo humano, la difuminación de la dicotomía naturaleza-cultura (Ingold, 2000), y asimismo las relaciones de poder, la libertad, la dependencia y la autonomía de los grupos humanos." (Escalera y Ruiz, 2011:113,). Este marco conceptual orienta la mirada de las investigaciones del GISAP en espacios naturales protegidos, en socioecosistemas urbanos, o en las dehesas mediterráneas. Por otra parte, pero íntimamente unido a al concepto de socioecosistema, la idea de resiliencia socioecológica se entiende "como la capacidad de un socioecosistema sujeto a algún tipo de stress —en el sentido más básico del término— o de cambio profundo —no necesariamente negativo— para regenerarse a sí mismo sin alterar sustancialmente su forma y funciones, en una especie de "conservación creativa" (Escalera y Ruiz 2011:111. Una propuesta interesante que posiciona al investigador en una perspectiva dinámica, procesual que limita la rigidez analítica y la perspectiva, muchas veces mecánica, rígida y quieta que han propiciado el análisis de las relaciones humano-ambientales desde las ciencias sociales. Por otra parte abarca cuestiones hasta ahora no ponderadas a la hora de establecer las dinámicas de los socioecosistemas y que tratan de establecer la identificación de elementos socio-culturales que generan y fortalecen la resiliencia de los socioecosistema.

La determinación de las estrategias de investigación apuntadas abre un fértil panorama y ámbitos de investigación futuras, planteadas en otros proyectos de investigación actualmente en curso. El análisis de las dehesas mediterráneas, la vinculación entre movimientos ecologistas y procesos de patrimonialización de "lo natural", la inserción de minorías indígenas en contextos urbanos, la movilidad urbana o los múltiples trabajos que se están desarrollando por las generaciones más jóvenes en el marco del programa de doctorado en Medio Ambiente y Sociedad, constituyen líneas interesantes que marcarán la evolución del equipo de investigación los próximos años. Temáticas vinculadas a contextos y problemas como: la resiliencia de socioecosistemas concretos en distintas ciudades y pueblos, el análisis

de las consecuencias de la patrimonialización natural sobre colectivos diversos de mujeres o pequeños propietarios; el análisis sobre saberes locales, percepción y representación ambiental; de experiencias agroecológicas, turísticas, etc. Un ámbito investigador que se complementa con proyectos formativos en otras universidades, como el coordinado por Pedro Cantero en la Universidad de Cuenca, que define la vocación latinoamericana de este grupo, sin olvidar el contexto en el que se desarrolla y se enmarca su producción: Andalucía.

Tabla1

MIEMBROS DEL GRUPO DE INVESTIGACIÓN SOCIAL Y ACCIÓN PARTICIPATIVA 2014
FRANCISCO AIX GRACIA, ROCIO ALONSO LORENZO, LUIS BERRAQUERO DÍAZ, JUAN BLANCO LÓPEZ,RAFAEL CACERES FERIA, PEDRO ANTON CANTERO MARTIN, AGUSTIN COCA PEREZ, MARÍA ÁNGELES CORBACHO GANDULLO, GUADALUPE CORDERO MARTIN, NURIA CORDERO RAMOS, JOSÉ ANTONIO CORTÉS VÁZQUEZ, ALBERTO DEL CAMPO TEJEDOR, ANTONIO LUIS DIAZ AGUILAR, FRANCISCO JAVIER ESCALERA REYES, SHERMAN FARHAD, MANUEL FLORES SANCHEZ, MARÍA CRISTINA GÁLVEZ GARCÍA, REYES GARCIA DELVILLAR BALÓN,FRANCISCO ADOLFO GARCÍA JEREZ, SALVADOR GARCÍA GUERRERO, JORGE GARUFI AGLAMISIS, ANA MARIA GOMEZ PEREZ, VALENTIN GONZALEZ CALVO, AUXILIADORA GONZÁLEZ PORTILLO, MACARENA HERNANDEZ RAMIREZ,ELENA HUERTA RODRÍGUEZ-LÓPEZ, GERMÁN JARAÍZ ARROYO, ANGEL MARIO JORDI SANCHEZ, ISABEL MARTÍN SÁNCHEZ,ERNESTO MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, FRANCISCO JESÚS MAYA RODRÍGUEZ, MORENO, J., JUAN PORRAS BLANCO, VICTORIA QUINTERO MORÓN, ANGEL DEL RIO SANCHEZ,MONSERRAT ROSA CARO, ESTEBAN RUIZ BALLESTEROS, FERNANDO CARLOS RUIZ MORALES, OLGA SOTO PEÑA, EDILENY TOMÉ DA MATA, JOSE MARIA VALCUENDE DEL RIO.

BILBIOGRAFÍA

Cáceres, R. (2002) *Mujeres, fábricas y charangas. El trabajo femenino en el sector conservero de Ayamonte (Huelva).* Diputación Provincial de Huelva. Consejería de Educación.

Cáceres R., Quintero, V. otras (1999) *Fiesta y frontera*. Consejería de Cultura. Junta de Andalucía. Sevilla

Cantero, P (1991) "Los jarritos. Fiesta del Agua" en *El Folklore Andaluz* (7): 77-89

Cantero, P.; Escalera, J.; García Del Villar, R. y Hernandez, M. (1999) *La Ciudad Silenciada. Vida social en los barrios del Casco Antiguo de Sevilla.* Ayuntamiento se Sevilla, Sevilla.

Castaño, Á; Cáceres, R.; Hernandez, E.; Quintero, V. (1999) *Fiesta y Frontera. Transformaciones de las expresiones simbólicas en la franja fronteriza de Huelva*. Sevilla: Consejería de Cultura.

Chacón J.M. y Ruiz, E. (1997) "Re-crear la ciudad. Centro Histórico y Patrimonio Cultural en Jerez". *Revista de historia de Jerez,* Nº. 3, 1997, págs. 7-32

Coca, A. (1999) "El estudio del Patrimonio Etnológico en la elaboración de los estudios preparatorios del Plan de Desarrollo Sostenible del Parque Natural Los Alcornocales". *Actas del VIII Congreso de Antropología. Simposio VIII Antropología más allá de la Academia. Aplicaciones contribuciones, prácticas e intervención social.* Edita Asociación Galega de Antropoloxia. Santiago de Compostela.

Coca, A. (2008) *Los Camperos. Territorios, usos sociales y percepciones en un "espacio natural" andaluz*. Sevilla, Fundación Blas Infante.

Consejería de Medio Ambiente (2001) *Plan de Desarrollo Sostenible Parque Natural Los Alcornocales*. Consejería de Medio Ambiente.

Corbacho, M.A. (2002) "Políticas pesqueras y recreaciones territoriales en torno al espacio marítimo" en *Actas del IX Congreso de Antropología Social*. FAAEE, Barcelona.

Corbacho, M.A. (2005) "El paisaje percibido. Modelos de representación de la Ensenada de Bolonia (Parque Natural del Estrecho)" en J. Pascual y Florido, D. (Coords.) *¿Protegiendo losRecursos? Áreas Protegidas, Poblaciones Locales y Sostenibilidad*. Fundación el Monte, Sevilla. Pp.157-176.

Del Campo, A. (2000) *Agricultores y Ganaderos Ecológicos en Andalucía. Despegue, consolidación y futuro de un sistema de producción y un modelo de desarrollo alternativo.* Consejería de Agricultura y Pesca de la Junta de Andalucía. Sevilla.

- (2002), "Navaleno: de pastos, carretas y pinares. Apuntes socio-históricos" en *Casos y Cosas de Soria, Tomo III*. Soria Edita, Soria: 131-137.

Del Campo, A. y Navarro, J. (2001), "Agricultura ecológica y cooperativismo en Andalucía. Una fórmula de desarrollo rural alternativa" en *Investigaciones Geográficas*, nº 26: 101-121.

Díaz, A.L. y otros (2001) *Memoria de la tierra, campos de la memoria. Los agroecosistemas tradicionales de la comarca de Tentudía.* Centro de Desarrollo Comarcal de Tentudía

Escalera F.J y Coca A. (Coord.) (2013) *Movimientos sociales, participación y ciudadanía enAndalucía*. Editorial Aconcagua. Sevilla.

Escalera F.J. y Villegas A. (1983) *Molinos y Panaderías Tradicionales*. Editora Nacional. Madrid.

Escalera Reyes, J. y Ruiz-Ballesteros, E. (2011) "Resiliencia Socioecológica: Aportaciones y retos desde la Antropología" en *Revista de Antropología Social* (20):109-135

Escalera Reyes, F. J.; Cáceres Feria, R.; Díaz Aguilar, A. L. (2013) "Las apariencias engañan. Conservación, sociedad local y relaciones de poder: el caso de Caño Negro (Costa Rica)" *AIBR* 8(3):369-394.

Escalera, F.J (1998) "Lucha por el agua e identificación colectiva. La defensa del patrimonio como movimiento social. El caso de Pegalajar". *Demófilo: Revista de cultura tradicional*, Nº 27, 1998, págs. 157-166

Escalera, F.J. (1993) "Espacios Naturales-Espacios Sociales: Por un Tratamiento Integral del Patrimonio Ecológico-Cultural de Andalucía. El Caso del Parque Natural de la Sierra de Aracena y los Picos de Aroche (Huelva)", en González Rumbo, I. (Coord.) *Parques Naturales Andaluces. Conservación y Cultura*. Junta de Andalucía, pp. 11-17.

Escalera, F.J. (Corrd.) (2010) *Consumir Naturaleza*. Edt. Aconcagua. Sevilla

Escalera, J., Ruiz, E. y Valcuende, J.M. (1992) "Enclave Económico y Sociedad Local: la Conformación de la Identidad Comarcal de la Cuenca Minera de Riotinto". *Revista de Estudios Andaluces* (18): 137-159.

- (1995) *Poner fin a la historia. Desactivación de la minería y crisis social en la Cuenca minera de Riotinto*. Instituto de Desarrollo Regional. Colección Cuadernos del I.D.R nº 35. Sevilla.

Escalera-Reyes, F. J.; Cáceres-Feria, R.; Aguilar Díaz, A. L. (2012) "Patrimonio natural, patrimonio cultural y desarrollo sostenible en el Río San Juan (Nicaragua). El caso de El Castillo" en Santamarina Campos, B. (coord.) *Geopolíticas patrimoniales. De culturas, naturalezas e materialidades. Una mirada etnográfica,* Valencia: Editorial Germanía

Hernández, M. y Ruiz, E. (2005) "Apropiación patrimonial en contextos mineros de Andalucía". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 60 (2):103-127.

Hernández, M. y Ruiz, E. (2006) "Intervenciones sobre el patrimonio minero en Andalucía: análisis de los procesos de patrimonialización". *Anuario Etnológico de Andalucía 2002-2003*. Junta de Andalucía Pp. 241-25.

- (2008) El patrimonio como proceso social. Intervención, desarrollo y consumo minero en Andalucía en Participación ciudadana. *Patrimonio Cultural y Museos. Arrieta (E).* Universidad del País Vasco, Donosti. Pp.129-147.

Quintero, M.V. (2009) *Los sentidos del patrimonio. Alianzas y conflictos en la construcción del patrimonio etnológico andaluz.* Fundación Blas Infante. Sevilla

Ruiz E. y Solis D. (2008) *Turismo comunitario en Ecuador*. Abya-Yala. Quito.

Ruiz E. y Vintimilla. M.A. (coord) (2009) *Cultura, comunidad y turismo.* Abya-Yala. Quito.

Ruiz, E (coord.) (2001) *Espacio y Estigma en la Corona Metropolitana de Sevilla.* Diputación de Sevilla y Universidad Pablo de Olavide. Sevilla.

Ruiz, E. (1998) *Minería y poder: antropología política en Riotinto*. Diputación de Huelva. Huelva

- (2000) *Construcción simbólica de la ciudad: política local y localismo*. Miño y Dávila. Madrid.

- (2011) "Patrimonialización, Sostenibilidad y Resiliencia Socioecológica". F. Checa y A.M Nogués, *La cultura sentida. Homenaje a Salvador Rodríguez Becerra.* Signatura ediciones. Pp. 341-366.

- (2013) "Socioecosistemas y resiliencia socio-ecológica. Una aproximación compleja al medio ambiente". En E. Ruiz y J.L. Solana (coords.) *Complejidad y Ciencias Sociales.* Universidad Internacional de Andalucía, Sevilla. Pp. 295-332.

Valcuende del Rìo J. M. (cood). (2009) *Historia y Memorias de las tres fronteras: Brasil, Perú y Bolivia.* Ed. Oscar Paredes (Cusco). Libro editado en Brasil por EDUC. Sao Paulo.

Valcuende del Río, J. M. (1998) *Fronteras, territorios e identificaciones colectivas. Interacción Social, discursos políticos y procesos identitarios en la frontera sur hispano portuguesa.* Ed. Blas Infante, Sevilla.

Valcuende, J.M.; Quintero, V. y Cortés, J.A. (2011)"Naturalezas discursivas en espaciosprotegidos". *AIBR* 6 (1):27-56.