

¿TAMBIÉN SE PUEDE INVENTAR LA NATURALEZA? EL PODER DEL LENGUAJE DE LA CULTURA POSMODERNA

Joaquín Rodríguez Campos

La conservación de la naturaleza provoca conflictos en las sociedades entre los sectores medios y las poblaciones rurales más afectadas, así como entre éstas y las administraciones. Se trata de un conflicto ideológico entre creencias derivadas de la tradición y creencias derivadas del desarrollo de la modernidad. En el caso de Galicia hay un debate sobre el concepto de "autenticidad" cultural que constituye la forma de argumentación por parte de los distintos sujetos sociales que intervienen. El valor sagrado que adquieren las especies naturales condensa una nueva comprensión ética del ser humano y de la sociedad, y afecta a la reconfiguración del poder político en las sociedades.

Desde principios de los años ochenta se viene hablando en la antropología de la "invención" de la tradición para referirse a cómo los procesos socioculturales locales se configuran históricamente de acuerdo con ciertas interpretaciones de la historia, de las costumbres populares y del valor de los símbolos culturales de los pueblos; e incluso se utiliza esa categoría ("invención") para referirse a cómo la antropología construye el discurso etnográfico (que no hay que confundir con el punto de vista del "otro"), como discurso legitimador de prácticas sociales y políticas. Recientemente Pierre Bourdieu ha señalado que aquello que llamamos el "carácter nacional" de los pueblos es también una realidad cultural producida ("inventada") por la realidad política del Estado (Bourdieu 1997: 117), y no creada espontáneamente por las tradiciones locales. Terence Turner (1993: 423ss), por el contrario, habla del desafío que supone para la hegemonía de las viejas culturas nacionales la invención histórica, en la etapa de la posmodernidad, de un nuevo concepto de cultura "auténtica", que se ha convertido no solamente en el nuevo paradigma cultural de la autenticidad personal sino también en una nueva fuente de poder; y que amenaza el poder político de las viejas hegemonías, al reclamar nuevas formas de legitimidad que ponen en crisis el viejo concepto de la nación-estado. La "invención" de la cultura se convirtió en pocos años en una nueva categoría fundamental para el análisis interpretativo de los procesos socioculturales en general, más allá de los planteamientos del movimiento posmodernista en la antropología, pero como consecuencia de él.

Más recientemente se ha empezado a hablar también de la "reinención" de la naturaleza (Cronon 1995, Ellen and Fukui 1996, Hirsch and

O'Hanlon 1995) como otro eslabón de la etapa de la posmodernidad, sin duda bajo el predominio intelectual de las ideas del movimiento posmodernista. Hablando de la naturaleza se proponen nuevas formas de discurso con el fin de crear nuevos lenguajes capaces de corregir los problemas derivados de la degradación ambiental; problemas heredados del progreso de la modernidad occidental, que afectan a la salud humana y ponen en peligro el futuro de nuestra especie. Se propone crear nuevas representaciones simbólicas de la naturaleza para intentar así cambiar los viejos y arraigados sentimientos destructores asociados con ella por otros sentimientos más humanizadores.

Con los avances tecnológicos y científicos más recientes se viene amenazando seriamente el principio de la biodiversidad del planeta, cuyas consecuencias materiales nos son hoy por hoy desconocidas. De momento la biodiversidad constituye solo una defensa cultural de la naturaleza. Cada vez es mayor el número de especies en peligro de extinción debido a su utilización abusiva para la experimentación científica, como es el caso de numerosos primates usados de manera poco controlada para investigaciones sobre nuevas enfermedades, como el sida, poniendo en peligro de extinción a especies como el chimpancé (Singer and Cavalieri 1993, Reynolds 1994), uno de las especies más próximas en la evolución al *homo sapiens*. Por sorprendente que nos pueda parecer, con los avances científicos siguen aumentando en la humanidad las actitudes destructivas del ser humano hacia todas las demás especies que no pudo llegar a domesticar, y esto sucede precisamente en la etapa de la historia moderna en la que más se lucha, no solo en el orden ideológico sino también en el institucional, para corregir la degradación del medio natural. Esas actitudes destructivas vienen sostenidas por una vieja tradición cultural en la historia moderna de Occidente, en la que el ser humano identifica las especies salvajes con su autoimagen más perversa y destructora. Pensemos en la maldad que vienen representando para el hombre occidental animales como el lobo y el oso, hoy en peligro de extinción; así como el que numerosos jardines urbanos que son asociados con espacios llenos de fantasías de terror, en plena modernidad. Hacia la naturaleza no domesticada por el ser humano éste desplaza su autoimagen más salvaje e imprevisible. Se piensa, frente a esto, que para corregir esos impulsos destructores sobre la naturaleza es preciso "reinventarla"; es decir, transformar sus especies en peligro de extinción, y sus espacios, en valores positivos para la identidad del ser humano. Ello supone considerar, por ejemplo, que los espacios naturales no son realidades tan "naturales" que deban permanecer inalterables, ni que por sí mismas se autorregulen, sino que son sistemas de símbolos manipulables

para bien o para mal de la humanidad. Para ser conservados tienen que ser contruidos como “invenciones” culturales. Y más allá de las invenciones culturales no hay ninguna ética universal que sea capaz de asegurar su conservación.

El discurso antropológico evolucionista, defensor de los valores sociales admirados por la modernidad occidental, sirvió para constatar que la destrucción progresiva de la naturaleza es una consecuencia irreversible del progreso de la vida moderna, que ya no podrá retroceder hacia viejas y prístinas formas de equilibrio. En la etapa dominada por las ideas del posmodernismo se piensa, por el contrario, que los símbolos de la naturaleza son siempre “inventados” (como cualquier otro objeto cultural) a partir de imágenes y de formas de narración. Las especies naturales son metáforas que predicamos de nosotros mismos para solucionar el problema de nuestra identidad (Fernández 1993: 93). Hoy se propone que la naturaleza puede y debe ser transformada en un lugar sagrado, como lo fue frecuentemente para la mitología de los pueblos primitivos (Lévi-Strauss 1964: 67ss), idóneo para proporcionar al ser humano formas de experiencia ritual que no puede tener en su experiencia ordinaria. Siguiendo algunas ideas de Victor Turner, propongo en este caso que convertir en sagrados ciertos lugares, ciertas especies, o ciertas identidades, que en tiempos pasados representaron la perversidad, o incluso el terror, ha sido siempre en las sociedades una dinámica de readaptación cultural muy apta para generar procesos de purificación social en momentos de profundos cambios o crisis.

Así pues, me propongo reflexionar sobre la invención cultural de la naturaleza, para tratar de explicar por qué solo algunas invenciones se convierten en instrumentos dotados de gran poder cultural.

Los parques naturales son culturales

Los parques naturales son invenciones culturales. Es así como podemos comprender procesos tales como la conversión que hicieron los americanos, a principios de los años setenta, de la legendaria cárcel de Alcatraz (San Francisco) en un moderno “parque natural”. En ella sufrieron prisión hasta su muerte héroes de la mitología del crimen como Al Capone, y otros como Robert Stroud – el terrible “hombre de Alcatraz” que pasó allí 50 años de su vida hasta que fue trasladado a un hospital penitenciario donde murió en 1963 – que se convirtió en el mítico amante y estudioso de los pájaros dentro de aquella cárcel. Este fue sin duda el personaje que más recuerda aquella prisión en la memoria de los estadounidenses. No es poca ironía el hecho de que la imagen terrorífica de aquel hombre, uno de los cri-

minales más temidos incluso por los guardias que custodiaron el interior de la prisión, se transformara para la memoria posterior en la del inocente buen salvaje, amante de la vida y de la libertad de los animales por excelencia. Los estadounidenses conservan hoy en su memoria aquella prisión como la mayor e inhumana tortura de aquella época, de la que ningún preso llegó jamás a escapar. Sus fotografías en blanco y negro que penden de aquellas paredes son hoy imágenes de la antigua ferocidad nacional, de unos y de otros. Quedaron fijadas definitivamente en un moderno “parque natural” para convertirse en metáforas de un estado de naturaleza anterior al de la civilización. Aquellos personajes del terror quedaron inventados como los nobles salvajes explotados por las trampas tendidas por el progreso de una nación imperial. No es menos ironía el hecho de que fuera precisamente la conversión de aquel hombre salvaje (Stroud) en el amante de la libertad de los pájaros la potente imagen que pudo llegar a transformar aquella prisión, abominable para muchos americanos, en el símbolo natural de una transformación cultural: la que todavía se espera que produzca en la sociedad el amor del hombre por la naturaleza.

La resonancia nacional e internacional que en favor de la libertad de los derechos de los detenidos produjo aquel personaje literario llamado “el hombre de Alcatraz” llegó a ser tan grande como para que en Francia se formara un comité nacional presidido por el presidente de la Sociedad Francesa de Amigos de los Animales, reclamando una ley (más tarde aprobada) que permitiese a los prisioneros sometidos a penas de larga duración tener a su cuidado animales en sus celdas de castigo. El “parque natural” de aquella cárcel posee todavía hoy imágenes adecuadas para purificar el carácter nacional americano de una reciente prehistoria; aquellos personajes allí retratados no son otra cosa que metáforas históricas de seres primitivos y nobles con las que se reconstruye hoy la identidad americana.

No lejos de allí se encuentra el parque natural de Yosemite, cuyo fundador fue John Muir, uno de los primeros americanos que comprendieron la necesidad cultural de convertir la imagen satánica de la naturaleza salvaje en una metáfora sagrada para ser contemplada, y así ennoblecer al ser humano americano. Escribiendo sobre ese parque nacional, allá por el año 1895, decía que allí es donde uno puede contemplar aquellos árboles como hermanos, porque es el lugar donde uno desearía permanecer para siempre como un árbol (Wolfe 1966: 350). Es sin embargo más reciente la costumbre norteamericana y británica de depositar las cenizas de sus antepasados junto a alguno de aquellos árboles pluricentenarios, quizás para enraizar la propia identidad en un noble lugar,

y para convertirse metafóricamente en alguno de aquellos árboles¹. La naturaleza es así descubierta para ser convertida en el santuario sagrado de nuestra identidad posmoderna. Aquellos árboles pueden ser interpretados como metáforas, o incluso como tótems (siguiendo a Lévi-Strauss) de las identidades posmodernas.

Mirando ahora para Galicia, no ha sido una casualidad pensar en transformar la memoria de la antigua y ruda vida campesina de los Ancares y el Xurés en “parques naturales”. Los dos lugares tienen una especial significación cultural en los tiempos que corren, en primer lugar por vivir en ambas poblaciones rurales muy marginadas y olvidadas por la historia, donde se supone por eso que la cultura gallega es más “auténtica”; en segundo lugar por estar en el límite fronterizo (la primera con Castilla-León y la segunda con Portugal), donde se construye la experiencia del límite para profundizar en la búsqueda de las raíces de la identidad cultural; y en tercer lugar por constituir áreas naturales especialmente bellas por su antigua vegetación y fauna, cada vez más escasas. Recuperar antiguas especies en los Ancares, tan específicas como el oso pardo, el urogallo, o la ancianidad del roble y el castaño, así como del águila imperial o la cabra montesa en el Xurés, puede tener el significado de recuperar la naturaleza “auténtica”, y con ella la autenticidad cultural del ser humano; o de una nueva cultura para la nación gallega recién descubierta.

Pero todo es más complejo de lo que parece. El conflicto de identidades está presente en todas las propuestas. El águila imperial hace muchos años que desapareció al retroceder la densa vegetación debido a los incendios provocados; su demanda persiste sobre todo porque la especie todavía pervive en el vecino parque portugués del Gerês. La cabra montesa fue repoblada muy recientemente debido a su asociación metafórica con la cabra doméstica, recuperando aquella vieja imagen pastoril con que se asociaba al antiguo paisaje de la montaña; pero en cambio no se apoyó la recuperación de la ganadería doméstica que poblaba el paisaje tradicional, a pesar de su indudable interés económico para el campesinado afectado. El oso pardo volvió a dar señales de vida en los dos últimos años, para desagrado del campesinado que no entiende la necesidad de destinar ayudas económicas para su protección, sobre todo al ver que al mismo tiempo se le incrementan los impuestos a los productores de miel, de la que se alimenta espon-

¹ John Muir llegó a evocar “¡Qué bella es la muerte!”, señalando que la muerte de unos seres en favor de la vida de otros seres es lo que da la hermosura a la vida de aquellos bosques (Wolfe 1966: 222). Otras expresiones suyas acentúan esa asociación simbólica entre el ser humano y las plantas:

“Todos (los árboles y flores) son hermanos nuestros, aman la vida como nosotros, como nosotros reciben la bendición celeste, mueren y son enterrados en la misma tierra santificada, nos acompañan en el camino que viene de la eternidad para regresar juntos a ella” (Wolfe 1966: 440).

táneamente el oso pardo. Al urogallo, popularmente conocido como el gallo salvaje, se le da por desaparecido debido al aumento de los zorros, que se alimentan de él, y esta especie aumentó al reducirse las manadas de lobos. Y la pervivencia del lobo resulta difícil de mantener, ya casi extinguido en el resto de la España no Atlántica, debido a aquella asociación del campesinado entre el lobo y el terror sanguinario del bosque. El lobo sigue siendo en las noticias de la prensa gallega diaria la especie culpable de pérdidas del ganado (de las que no puede ser culpado por el estado de extinción en que se encuentra). Casi nadie ve ningún beneficio ecológico para conservar el lobo como la especie que reina en los montes gallegos, a pesar de su indudable beneficio para mantener el equilibrio de la fauna salvaje². Seguramente es el viejo terror que inspira el bosque al ser humano desde tiempos muy antiguos el elemento responsable de que ese animal poderoso sea asociado con el terror del bosque³.

Las poblaciones rurales de Ancares (Lugo) y Xurés (Ourense), afectadas por los proyectos de implantación de sendos parques naturales, utilizan de forma convencional un discurso que enfatiza la “salud” de aquel paisaje para definir las buenas condiciones naturales de las dos zonas y de sus habitantes. Lo hacen tanto habitantes que viven allí permanentemente como los que regresan de su larga o corta emigración. Voy a tomar como caso de análisis concreto el de la población de Ancares. Los habitantes hablan de la salud que proporciona aquél paisaje por lo sana que es aquella naturaleza y el modo de vida tradicional que allí se lleva a cabo. Dicen que todo lo que allí se come es natural y sano; que allí los animales solo comen productos naturales; que los animales más sanos son los que se cazan (jabalíes, ciervos,

² Uno de los más recientes peligros que están invadiendo los montes gallegos lo constituye el abandono de los perros domésticos por parte de sus propietarios. Estos compran en el mercado perros de buenas razas que después abandonan al no poder atenderlos. Las perreras municipales de las ciudades están llenas de estos perros; pero muchos de ellos permanecen en el monte, acabando por selvaticarse. Únicamente el lobo, el gran cazador organizado y prudente, puede acabar con el peligro que representan estos perros para el ser humano si pervive en las montañas gallegas. Si no el peligro ambiental será cada vez mayor para el campesinado. Renate Lellep Fernández me ha informado que esta situación es muy semejante en Asturias y en Cantabria. Por lo que se refiere a otro tipo de ventajas que el lobo puede proporcionar, un reciente informe (Chadwick 1998: 80) habla del interés reciente por recuperar al lobo en los parques americanos, debido al éxito económico que supone la atracción de los visitantes por observar los movimientos de esa especie desde miradores bien instalados. El Internacional Wolf Center de Minesota ingresa en los últimos años por este concepto tres millones de dólares anuales para la economía local. Buena prueba de la admiración que el lobo sigue inspirando en la humanidad.

³ Las especies y los espacios naturales constituyen símbolos que pueden representar los valores más contradictorios. La perversidad y la falsedad, o la pureza y nobleza. Lo que nos preguntamos no es por qué significan lo que significan, sino qué procesos socioculturales podrán modificar sus significados populares, para poder conservar las especies que corren mayor peligro. La transformación del significado de los espacios no plantea ningún problema, puesto que ello depende del significado de las nuevas actividades que sobre ellos se proyecten. Con la fauna salvaje el problema es mucho más complejo. Así, el interés por la recuperación en el Xurés de la cabra salvaje proviene de que representa imágenes muy románticas del antiguo modo de vida doméstico del campesinado de la zona. El oso pardo en Ancares tiene en cambio grandes problemas: al haber sido impuesto por el gobierno autónomo mediante inversiones públicas, es visto como el colonizador que destruye los cereales y las colmenas. Y para conservar el lobo habría que inventar nuevos beneficios, no ecológicos, que pudieran convencer al campesinado.

corzos, venados) porque solo comen “monte” y su carne es más “pura”, y por eso es la que más alimenta y proporciona mayor grado de salud que lo que se puede comer fuera de aquella zona. La caza es para ellos no solo una diversión individual sino también una forma de cooperación vecinal en el disfrute de la naturaleza, que suele acabar en fiesta comunitaria; además de ser la ocasión para conocer cómo es la naturaleza salvaje es también un momento para fortalecer las relaciones entre los hombres del pueblo. Vivida a través de los caracteres individuales de cada una de las especies salvajes que son cazadas, la naturaleza salvaje representa para ellos los valores de la humanidad más puros y admirados. El lobo es tan temido, en primer lugar, porque representa la inteligencia organizadora y la ambición sin medida, y en segundo lugar porque es el gran competidor del hombre por la caza y el ganado; el venado representa la mansedumbre, el jabalí la nobleza y la fortaleza, el corzo la inocencia. Sobre las plantas medicinales de su medio que usan para curar enfermedades proyectan también ideas que hablan de la pureza del paisaje y de su capacidad para purificar el cuerpo (Rodríguez Campos 1990: 166ss). Hablan también de que los trabajos campesinos y artesanales que allí se hacen son muy sanos por estar en contacto con la naturaleza. Estas ideas han motivado, según dicen, el regreso de muchos de ellos desde los lugares de su emigración, volviendo a unos trabajos “tradicionales” y a un modo de vida que para ellos significa descanso y salud (sin que esto les disuada en cambio de trabajar su tierra utilizando la maquinaria agrícola más moderna a su alcance). Este discurso sobre la salud de aquel paisaje lo proyectan también sobre su modo de ser social, diciendo que en contacto con aquella naturaleza sana llevan una vida en plena libertad, en comparación con la vida esclava que, según ellos, se lleva en las ciudades. ¿Cómo hay que interpretar esta forma de lenguaje popular sobre la naturaleza? ¿Como una contemplación espiritual del paisaje? ¿Como una crítica de la noción capitalista de progreso?

Nuestras acciones más significativas en el plano cultural, en el caso de la creación de parques y reservas naturales y nacionales, no persiguen como primera finalidad asegurar la productividad del sistema sino otras finalidades culturales. Esos espacios están destinados sobre todo a proteger las especies animales y vegetales en peligro de extinción, y para ello es preciso incorporarlas al patrimonio cultural local. Las especies productivas (madereras, de la fauna de caza, marinas) llaman la atención de los gobiernos y sectores productivos con objeto de asegurar el futuro de nuestro sistema productivo, y por eso no tendrán demasiados problemas para su conservación al recibir atención preferente por parte de los gobiernos y poderes económicos. Por el contrario las especies en extinción llaman exclusivamente la atención de movimientos culturales, reclamando su conservación en base a la defensa de la biodiversidad de la naturaleza, del patrimonio cultural de

una nación, del respeto por la vida de seres cuya existencia está amenazada, de la defensa de los paisajes autóctonos y de las formas de la cultura tradicional. Dichas especies solo podrán conservarse si se conserva el equilibrio ecológico (el conjunto de flora y fauna) del que dependen para sobrevivir; de manera que las demandas en favor del equilibrio de esos ecosistemas forman parte de la defensa de un paradigma culturalista (y no productivista) que ve en la conservación de las especies salvajes una nueva identidad para la humanización de la sociedad.

Esos movimientos culturales (posmodernos) no defienden criterios de racionalidad productiva cuando proponen fórmulas para el equilibrio de la naturaleza, al proponer la creación de espacios naturales, sino que van buscando determinadas reconstrucciones simbólicas del paisaje que son pensadas a partir de ideales culturales (estéticos, morales y políticos). Sin embargo es bien sabido que las propuestas de conservación de la naturaleza generan dinámicas de conflicto social. Lo primero que hay que preguntarse es si vale la pena el precio que hay que pagar por la conflictividad social que generan las propuestas de mantenimiento del equilibrio ecológico de esos ecosistemas, que defienden esos valores culturales como un nuevo paradigma ético para la modernidad. Si con esas propuestas culturales, como parece, no se busca asegurar la viabilidad de nuestra vida en el sentido biológico, sino valores culturales posmodernos, hay que reconocer que por debajo de ellas se esconde frecuentemente la defensa de intereses productivistas ajenos a ellas, que también son causantes de conflictos sociales con las poblaciones afectadas.

El conflicto político y la retórica de la “autenticidad”⁴

La protección oficial de espacios naturales siempre fue objeto de conflictos entre los gobiernos y las poblaciones rurales afectadas, tanto en el pasado como en el presente, al menos en Galicia. En el pasado debido al impedimento que suponía esa protección para la expansión de la producción ganadera. En el presente es la marginalización endémica a la que se siguen viendo sometidas esas poblaciones rurales alejadas, y su falta de poder para reclamar sus derechos, lo que les hace presa del sentimiento de verse secuestrados una vez más por los políticos de turno. Pero también son muy decisivas sus discrepancias en el plano cultural, como veremos.

⁴ “Autenticidad” es una importante categoría incorporada recientemente por el pensamiento antropológico posmoderno para resaltar la importancia histórica irreplicable de las culturas particulares (Clifford 1995; Handler and Saxton 1986). Yo la utilizo aquí resaltando la pureza cultural que se atribuye a los símbolos culturales cuando se los desposee de todo vestigio de colonización cultural. Aunque parece haber sido en su origen una metáfora aplicada al valor de toda tradición cultural, y a la autoridad que tienen las obras de arte “auténticas” entre las clases acomodadas de Occidente, sin embargo es más utilizada en antropología para resaltar el valor específico que tienen los objetos culturales por representar metáforas inventadas a cerca de una antigua tradición.

Hoy la protección político-administrativa de los espacios naturales es motivo de fuerte discrepancia social con las poblaciones afectadas en cualquier contexto social, tradicional o moderno. Algunas discrepancias se expresan de forma bien conocida: incendios forestales, movimientos populares que reclaman el desmantelamiento de industrias derivadas de la madera, oposición a talas del bosque o a nuevas plantaciones. Las discrepancias por razones culturales son menos perceptibles, pero afectan con gran intensidad a los conflictos que sobre la identidad y la autenticidad se plantean en la cultura posmoderna.

Los niveles de modernización cultural de cada sociedad influyen decisivamente sobre el tipo de demandas sociales relativas a los espacios naturales protegidos. Las poblaciones directamente afectadas reaccionan de manera muy diferente si se trata de poblaciones campesinas, que defienden sus condiciones de subsistencia, o de poblaciones que llevan unas condiciones de vida propias de las clases acomodadas a los valores de la modernidad. En los Estados Unidos, en Gran Bretaña o en Dinamarca las poblaciones directamente afectadas suelen adherirse más fácilmente a las ideas de protección de la naturaleza propuestas por los gobiernos. Ello es debido, por una parte, a las mayores ventajas que esas clases acomodadas obtienen por ello (mejora de infraestructuras y de condiciones de habitabilidad), y por otra a su mayor compromiso ideológico con esos proyectos de protección de la naturaleza. El mayor conflicto lo plantean en este caso la oposición de los grupos ecologistas a la renovación constante de los viejos bosques autóctonos por plantaciones de nuevas especies destinadas a la transformación industrial de la madera; debido al peligro que estos cambios suponen para la conservación de las demás especies autóctonas que pueblan los viejos paisajes, sobre todo para la fauna que con ello se pone en peligro de extinción (Proctor 1995, Barbor 1995, Olwig 1995).

En sociedades menos modernizadas, como es el caso de Galicia, es mayor la barrera de separación sociocultural entre las clases acomodadas, compuestas por los sectores burocráticos y profesionales, y las poblaciones afectadas, porque éstas son poblaciones campesinas en situación de marginalidad. Éstas, además de estar más marginadas, son más tradicionales en su comprensión cultural de los procesos de modernización y son más críticas con los planteamientos político-conservacionistas. El conflicto social que plantean los proyectos conservacionistas con estas poblaciones suele ser de otra naturaleza, al estar éstas poco dispuestas a comprender los puntos de vista modernizadores que se les trata de imponer por la vía del control político. Volvamos al caso concreto.

La manera de hablar de la salud del paisaje y de su modo de vida por parte de los ancareses, que vimos en la sección anterior, no hay que interpretarla solamente como un texto que tenga como único referente la

pureza del paisaje, hay que verlo sobre todo como un lenguaje analógico que habla de la “autenticidad” de su modo de vida frente a la inautenticidad de otros modos de vida. Es una forma retórica de respuesta frente a los valores con los que, según ellos, se construye el modelo de progreso de la modernidad, del que ellos siempre se vieron al margen. No en vano ese discurso lo oí directamente de ellos en una época en la que el gobierno autónomo gallego y el gobierno estatal andaban elaborando sus planes sobre la necesidad de establecer reglamentos político-culturales para la conservación de aquel paisaje (1987-90). El tipo de respuesta más firme (y sorprendente) que dieron los vecinos de la zona al intento de declaración oficial de la misma como parque natural consistió en la recreación de ese paisaje con aquel lenguaje analógico de la salud que proporciona, construyendo con él la figura retórica del labrador sano, que estaba siendo absorbido por un progreso destructor. Con ella se ironiza el modelo de identidad social que proponen los valores latentes en la ideología conservacionista de la posmodernidad.

En 1987 el gobierno autónomo de Galicia, formado por miembros del partido socialista y de otros dos partidos nacionalistas (uno de centro y otro de izquierda), propuso en el parlamento un texto para la declaración de los Ancares como parque natural, en el que apelaba al argumento de la conservación de los “valores naturales y culturales” para proponer dicha declaración, tratando de impedir “cualquier actuación que conlleve su deterioro o destrucción”, de manera que “cualquier acción que se pretenda realizar tendrá que ser autorizada” por la Xunta de Galicia. Expresaba el documento la necesidad de recuperar el paisaje autóctono para el mantenimiento del equilibrio de la naturaleza, la necesidad de conservar la cultura tradicional autóctona y la necesidad de conservar los valores naturales y culturales con “fines educativos, científicos y turísticos”. Vamos a ver en seguida cómo fue la respuesta de los vecinos a ese discurso.

Lo primero que responden los ancareses – en varios periódicos – es que la administración siempre les ha olvidado, privándoles de escuelas, comunicaciones e infraestructuras, hasta el punto de que la luz eléctrica “se inventó” para aquella zona tan solo dos años antes, además de numerosas promesas incumplidas para mejorar las condiciones de la zona. Con esta respuesta denuncian no solo el abandono sufrido por siglos si no que también pretenden denunciar un acto de pública “vergüenza” (corrupción moral) a aquellos responsables políticos de la administración (mayoritariamente de izquierdas), que antes habían luchado por liberar al pueblo de las injusticias cometidas por la derecha política. En segundo lugar piden irónicamente a la administración que siga olvidándose de los Ancares y que siga invirtiendo su dinero en el ordenamiento de las ciudades, porque “si hablamos de degradación buena falta les hace”. Con este argumento utilizan la metáfora de la “degradación” para ironizar sobre la corrupción

moral de los gobernantes (ante la que siempre están al acecho). En tercer lugar responden que ellos siempre han sido los que verdaderamente conservaron la naturaleza de aquella zona (y no quienes quieren hacer la declaración de parque natural), y que si alguna degradación hay en su paisaje viene de las acciones de una “Administración irresponsable”. De esta manera están denunciando que los niveles de corrupción moral que ven en los gobernantes se reflejan en cómo degradan la naturaleza con acciones que pretenden protegerla, pero que son incapaces de evitar, como prisioneros de una modernidad incontrolada. Cuarto, que un rótulo legal de “parque natural” supone considerar a los habitantes de la zona como “animales en una reserva”, privados de sus derechos sobre el libre uso de la tierra y sometidos a numerosas prohibiciones legales (sin ningún beneficio para ellos). Ilustran esto con la siguiente alegoría: “¿Qué diríamos de un comerciante dedicado a la venta de harina, si, para protegerlo, le metemos los ratones en su almacén?, ¿no sería lógico que protestara?” Con esta alegoría denuncian la vergonzosa imagen pública que supone para los habitantes de la zona verse prisioneros en su territorio como si fueran “ratones” en una jaula, sintiéndose manipulados por unas propuestas políticas de conservación de la naturaleza que en ningún momento tienen en cuenta las necesidades de la población. Utilizan la metáfora de los “ratones”, comiéndose el pan de un honrado panadero que se gana la vida con su honrado trabajo. La imagen del honrado panadero soportando los ratones representa la alta moralidad de un trabajo artesanal – simbolizando a cualquier campesino – frente a la dudosa moralidad con que el campesinado enjuicia los numerosos trabajos nuevos de la vida moderna. Desde el punto de vista de la mentalidad rural los “ratones” sustituyen sobre todo a los políticos, comiéndose injustamente el pan del honrado labrador.

Lo más interesante de este discurso de protesta contra la declaración de los Ancares como parque natural es el significado cultural que tienen las categorías populares expuestas en contra de la ideología conservacionista, que consideran responsable de la declaración oficial. Puede resumirse con la idea de la corrupción moral con la que los vecinos de los Ancares ven los valores y las formas de progreso moral propuestas por aquellos gobernantes conservacionistas, frente a los cuales consideran su modo de vida como la reserva de la autenticidad moral y también de la salud. Ven los discursos propuestos por representantes de movimientos ecologistas, nacionalistas y socialistas, en defensa de la naturaleza y del paisaje cultural, como formas de lucha ingenua contra la degradación moral de una modernidad arrolladora; formas de arrepentimiento de unos pocos que pretenden escapar del modo de vida “degradado” que han creado; propuestas puristas para una sociedad que va en progresiva degradación social y cultural. En definitiva, son consideradas esas propuestas conservacionistas como visiones morales

propias de un mundo descompuesto, que antepone el valor sagrado de la fauna salvaje a las necesidades de la población campesina afectada; visiones incompatibles con los ideales del modo de vida “sano” del campesinado, que valora al ser humano por encima de cualquier otro bien natural o cultural. Éste no comparte aquella utilización, tanto política como cultural, de los símbolos de la naturaleza que hay en su paisaje, aunque también proyecte sobre ellos (a su manera) sus sentimientos de pureza cultural.

Las ideas sobre la salud de aquel paisaje, tan populares entre los ancareses, constituyen también una respuesta crítica a los visitantes que pasan por allí a gozar de esos sentimientos de pureza. Muchos de éstos van a contemplar el modo de vida de los que hoy representan a los antepasados autóctonos del pueblo gallego, a explorar el paisaje y los sentimientos de aquella gente, buscando aventuras culturales que les pongan en contacto con las raíces “auténticas” de su identidad cultural. Veámoslo reflejado en algunos textos.

Un reportaje periodístico, firmado por Carlos García Bayón y publicado el 30 de abril de 1989 en *La Voz de Galicia*, se titula así: “zanqueo montaraz, apasionado, higiénico e incruento por el parque de Ancares, donde uno se tropieza con Adán y Eva”. Habla de una “emocionante aventura” con la que el visitante recobra la salud, en contacto con la pureza del aire y la blancura de aquellas cumbres, que son grandiosas como “dioses”. “Adán y Eva” son una pareja de estatuillas esculpidas en la fuente de un pueblo de la zona, llamado Piornedo, por un artista foráneo a finales del siglo XIX.

Otro periodista sugiere, hablando con un vecino del pueblo en mi presencia, que aquellas figuras fueron puestas allí porque “¡esto es un verdadero paraíso!”. El vecino le contesta con honda ironía popular: “¡no!, es porque [los que vivimos aquí] tenemos tantos años como ellos [Adán y Eva]”. La metáfora del paraíso escondido en aquellas sierras, muy creativa para los visitantes que experimentan el desencanto del progreso, es contestada con la fina ironía del labrador, que humorísticamente se autopropone al visitante como la metáfora viviente de aquello que va buscando. Sabe que muchos visitantes le consideran tan primitivo, rudo y probablemente tan anciano como Adán. Acepta con humor (y con resignación) que su única valoración positiva para el resto de la sociedad consista en su parecido con los habitantes del paraíso primitivo.

Otro reportaje publicado en el mismo diario el 21 de junio de 1997, firmado por Froilán Varela, se titula: “Ancares, el pórtico antes de la gloria”. La metáfora del mítico Pórtico de la Gloria de la Catedral de Santiago es proyectada sobre aquel paisaje, donde insiste el autor “hay tantas rutas como horizontes”, refiriéndose a los nuevos y ricos horizontes culturales que este parque promete; la tierra donde nació el novelista Cervantes.

Un conocido ecologista gallego, Xurxo Vivero, en su libro-guía naturalista titulado *Un ano nos Ancares*, habla de aquellas montañas como

“un espacio de pureza” lleno de tesoros culturales arrasados por “un progreso mal entendido”, que supone una “intolerable profanación” de aquellos lugares sagrados (Vivero 1994: 17, 22, 48). Dice el autor que no hay nada más melancólico y poético que contemplar aquellas ruinas de la cultura arrasadas por la naturaleza, que invitan al cultivo de la soledad y al disfrute del amor.

Evocaciones como éstas a cerca de la zona fueron los motivos dominantes que les aconsejaron a los representantes de la izquierda gallega en el gobierno autónomo a insistir en favor de la declaración de parque natural, yendo también ellos en busca de los lugares de salud natural y cultural para la emergente nación gallega. Quienes proponen la conservación de la naturaleza y del patrimonio cultural de los Ancares como símbolos, lo hacen, no porque piensen que así se conseguirá la regeneración física de la naturaleza, sino sobre todo como una representación simbólica de la regeneración moral que necesita el ser humano (y la nueva nación gallega); es esto lo que van a buscar a esos santuarios profanos, como los Ancares o el Xurés. Comparten con ese campesinado su visión de la sociedad actual en progresiva degradación, por eso pretenden convertir las especies naturales y los restos decadentes de una antigua civilización en nuevos mensajes morales para regenerar la identidad de una nueva nación. En el fondo hay un profundo desacuerdo entre la mentalidad de los ancareses y la de los de la izquierda política gallega, compuesta por nacionalistas, socialistas y ecologistas, sobre el significado cultural de aquel paisaje. Si todos debe servir para proporcionar mensajes de salud corporal y espiritual, para los primeros hay cierta utilización política de sus símbolos que constituye un signo más de la degradación moral de las nuevas clases dirigentes del país, y de la modernidad actual. Para los segundos se trata de crear, con la conservación del paisaje y del patrimonio cultural, los nuevos símbolos para “una cultura nacional nueva”, como así se expresan representantes del nacionalismo gallego de izquierdas. Se pretende crear un nuevo modelo de cultura que busca los símbolos para construir una nación moderna y “sana”. Para otros, como Xurxo Vivero o Carlos García Bayón, se trata de recuperar el paisaje autóctono y su cultura que se ha ido perdiendo, con las especies que están en peligro de extinción, debido al impacto negativo producido por el desarrollo tecnológico, que a su vez influye negativamente sobre las actitudes actuales del campesinado, al separarlo de sus costumbres tradicionales. Pero se admira aquellas especies naturales como a nuevos ídolos sagrados. Y esta totemización ultramoderna de la cultura no la comprende el campesinado, a pesar de constituir un valor cultural que cada día cobra más fuerza en esta etapa de la modernidad.

La degradación cultural de la sociedad que ven los vecinos de los Ancares no es la misma degradación cultural que ven nacionalistas, ecologistas y demás defensores del nuevo modelo de lectura de los símbolos

de la naturaleza y del paisaje. En lo que unos ven la cultura sana otros ven la cultura enferma, y viceversa. La población rural de los ancareses ve el modelo de cultura y de naturaleza que se les propone desde fuera (desde la cultura posmoderna) como una adoración pagana de ciertas especies naturales y de vestigios culturales, que de ninguna manera comparte. Pero con estos nuevos símbolos la cultura posmoderna afronta reflexivamente el progreso de la modernidad.

Esa doble visión superpuesta en torno al valor de la naturaleza tiene otra explicación. El sector social del campesinado mira a las especies naturales en extinción como los restos de un pasado que ven tan decadente como hoy son vistos ellos mismos por el resto de la sociedad; como la supervivencia de un pasado. Así lo mostraba el campesino de Piornedo al periodista que le preguntaba por las esculturas de Adán y Eva. Los sectores medios de la sociedad miran a esas especies naturales como las reliquias del pasado que excitan su imaginación para consensuar nuevas identidades culturales para el presente y el futuro. Para ellos las especies que hay que conservar en modernos parques de ninguna manera representan valores del pasado, sino que son símbolos actualizados, esto es, metáforas que condensan imágenes del pasado utilizadas para representar con ellas valores sociales, culturales y políticos actuales. Es sin duda el deseo del ser humano de verse liberado, por una parte de la opresión ideológica propia de la tradición y por otra de la manipulación tecnológica de la modernidad, lo lleva, en este caso, a consensuar alguna nueva identidad cultural; pero se parte de una visión moderna de la naturaleza, y no de una visión tradicional. Aquélla es en gran parte una consecuencia cultural del desarrollo del paradigma científico del conservacionismo en la naturaleza. Siendo este desarrollo de la ciencia moderna lo que otorga un valor de progreso cultural a esa nueva visión ética de la naturaleza, que mira a las especies en extinción como los nuevos objetos culturales de compromiso moral para la humanidad. Las especies naturales no tienen ese valor ético simplemente porque pertenezcan a una tradición. Es la ciencia lo que sirve de base cultural en este caso para hacerlas representar de nuevo el mito de la liberación cultural del ser humano mediante la naturaleza. En eso reside el poder cultural que tiene esa representación simbólica posmoderna de la naturaleza; ésta es sacralizada como un bien moral y recuperada como un valor cultural nuevo con el cual la cultura recobra una parte de su autenticidad. Pero la reinención cultural de la naturaleza es también una actualización del valor simbólico de la tradición, y de su "autenticidad". Son los viejos símbolos de un paisaje tradicional los que son sacralizados en la posmodernidad, pero son las especies salvajes las apreciadas como las "auténticas" (y no las domésticas). Y en esto muestra su poder cultural el paradigma científico del conservacionismo.

La visión campesina de la naturaleza carece de toda legitimidad científica; tiene el valor de ser la heredera de una antigua tradición, pero no puede ser representada hoy como la tradición más “auténtica” para todos (a pesar de ser la más antigua), porque no permite a valorar los símbolos de aquella tradición con arreglo a valores actuales. La cultura campesina fue vista a veces como el modelo de cultura que cuestiona la verdad de todas las esencias culturales, defendiendo situaciones culturales siempre híbridas o contradictorias. Pero tampoco cuestiona todas las esencias culturales, como vamos a ver, sino solo aquellas nuevas esencias posmodernas.

La dependencia ideológica del campesinado

En los textos de los ancareses, que contestan a la otra visión purista (pero profana) de la cultura y de la naturaleza, no hay que ver de ningún modo los valores auténticos y puros, o las verdaderas raíces culturales de la identidad gallega. Hay que ver en ellos una formación ideológica muy peculiar en la que hemos de localizar las claves que muestren dónde está su dependencia ideológica y dónde están sus valores autóctonos. Lo primero que tenemos que preguntarnos es ¿quiénes, dentro de la sociedad gallega actual, comparten con los ancareses una forma de discurso semejante? No son precisamente los representantes del nacionalismo, ni del ecologismo ni del socialismo, sino otros; creo que son concretamente los que comparten la visión propia de la mentalidad del catolicismo actual. Los líderes espirituales que vienen insistiendo recientemente en las malas consecuencias “morales” del progreso de la modernidad son los líderes espirituales más carismáticos de la iglesia católica gallega. Uno de ellos, por ejemplo, es un antiguo obispo (muy popular por haber apoyado en tiempos de la dictadura franquista ciertas contestaciones obreras) que escribe en gallego en la prensa diaria, siendo muy leído. En sus artículos (véase por ejemplo *La Voz de Galicia*, 26-1-93, p. 27) suele referirse a la necesidad de humanizar la sociedad, por ejemplo para socorrer a las grandes masas de pobreza y marginación que quedan descolgadas del progreso, habla frecuentemente del síntoma de la “penosa enfermedad” que padece todo el “cuerpo social” en el que vivimos. Otras veces (*La Voz de Galicia* del 17-1-97) califica como “cultura mundana” a la cultura moderna que progresa guiada por valores no religiosos, valores mundanos que politizan en exceso la sociedad de hoy. Tanto él como otros líderes católicos insisten con frecuencia en el uso público de estas categorías, que apoyan cotidianamente la mentalidad antimodernizadora de ciertas capas populares, como las de los Ancares.

Hay un discurso antimodernista que es compartido por ciertas mentalidades populares, campesinas o ilustradas. Ambas proyectan sobre la

naturaleza y el paisaje cultural de Ancares la metáfora de la cultura “sana”, como respuesta a aquella imagen de degradación moral que ven en las clases dominantes del país; pero solamente la mentalidad rural insiste en proyectar directamente sobre el cuerpo humano y la salud de las especies naturales las consecuencias positivas de la existencia de aquella cultura rural sana. Para ella una cultura “sana” engendra siempre buena salud corporal, así como la salud enferma es consecuencia de una cultura enferma (como ve la cultura posmoderna). La mentalidad del catolicismo español de los siglos pasados llevó mucho más lejos esa asociación popular entre el cuerpo y la cultura, hasta ver en la mala conducta moral de la nobleza y los reyes (sus “pecados” corporales) las causas fatales para el destino político y económico de la nación, y por supuesto de las pestes que a veces azotaban a la población (Caro Baroja 1995: 192). De todo esto solo persiste en la mentalidad de los ancareses el convencimiento de que su cultura, su modo de vivir, es una cultura sana (que se refleja en un paisaje sano) tiene como destino una buena salud corporal, y viceversa, una cultura moralmente enferma (como la posmoderna) engendra una salud enferma.

Para las mentes ilustradas de la izquierda política gallega todo sucede al contrario, una naturaleza conservada en estado “sano” es aquella que conserva la pureza tradicional de sus símbolos (naturales y culturales) en el paisaje, y así proporcionará una cultura y una identidad “sanas”. Tal debe ser en este caso el destino al que aspiran los intentos de conservar la naturaleza. Ninguna otra aspiración ética de defensa de la vida en general será eficaz para conservar la integridad de los espacios naturales si no convierte sus símbolos en piezas fundamentales de la estructura ideológica de una identidad cultural. Pero también hay que ver cómo esta visión de la naturaleza se relaciona con otras claves sociales formando parte de procesos más complejos.

Un parque natural bien conservado es la metáfora de una cultura (o de una nación) sana. Cultura “sana” es considerada (en términos de la identidad ilustrada) aquella que conserva sus símbolos naturales en estado puro, es decir, libres de la manipulación ejercida por parte de la tecnología moderna, pero también libres de la dominación cultural ejercida por otras hegemonías. Esta lectura antihegemónica de los espacios y de las especies naturales (como ocurre con los llamados “bosques autóctonos”) convierte a esos símbolos naturales en una fuente ideológica de poder político y social, y los constituye como símbolos de la identidad de las clases medias locales. Hoy el poder político necesita, en una sociedad como la gallega, del valor de esencial que tiene la cultura local para poder obtener legitimidad en la vida social; las decisiones políticas tienen que ser disfrazadas como acciones culturales. Por esto mismo el poder necesita defender los elementos más

representativos de la naturaleza (amenazada) porque son símbolos que representan la pureza de una cultura autóctona. Los símbolos de la antigua naturaleza autóctona son metáforas actuales para la purificación total de la sociedad, a lo que hoy aspiran ciertos sectores medios de la sociedad gallega (aunque esto no valga para el campesinado). Depende de este proceso social que los símbolos naturales tengan mayor fuerza mágica y que su sacralidad sea mayor en la sociedad; pero a su vez también depende de ellos la legitimación del poder político en la sociedad. La cultura autóctona se ha convertido hoy en una fuerza social capaz de producir la reconfiguración y redistribución del poder en la sociedad, constituyendo la base moral del asentamiento del poder institucional. Las demandas en favor de la naturaleza autóctona, purificada de los vestigios de degradación y de dominación cultural exterior, constituyen un objetivo político por los beneficios políticos que esa reinvencción cultural de la naturaleza produce sobre las mentes de las clases medias. Las nuevas representaciones culturales de la naturaleza aumentan así su poder simbólico y consolidan nuevas formas de poder institucional orientadas por valores culturales autóctonos y antimodernizadores.

La identidad que defiende el campesinado está enraizada, por el contrario, en la tradición religiosa del catolicismo, siempre crítica con los valores que impone la modernidad, y se autopropone como la tradición “auténtica” de la sociedad. Pero desvirtúa las visiones más modernas de la naturaleza y de la cultura que impone la modernidad actual, recelando además del poder social creciente que éstas van adquiriendo y de sus consecuencias políticas. Frente a ella, la identidad propuesta por los nuevos movimientos político-culturales, que representan a las otras clases sociales, es fiel a otra tradición muy diferente que propone nuevas formas de liberación cultural y política; por eso se convierte para muchos en la tradición autóctona “auténtica”. Los símbolos de la naturaleza autóctona se convierten en nuevas esencias sagradas para una colectividad, en sustitución de antiguas fidelidades religiosas.

Los símbolos naturales procedentes de la tradición desatan incitaciones a formas nuevas de liberación cultural, social y política, que acaban teniendo expresión en la creación de nuevas y poderosas instituciones autóctonas. O si se prefiere, crean nuevas fidelidades culturales y suscitan ciertas demandas institucionales que suponen nuevas formas de liberación social, y son un medio para legitimar poder. No hay proceso de purificación social que no dé lugar a una nueva génesis del poder, aunque se base en una lectura cultural de la sociedad y de la historia local. En la posmodernidad es la cultura autóctona lo que genera la legitimidad del poder, y por eso éste se convierte en un constante productor de bienes culturales (paisajes, lenguas, fiestas, museos).

La protección oficial de los espacios naturales

Cuando los gobiernos muestran interés por proteger los espacios naturales no siempre lo hacen guiados por identidades posmodernas o para defender la biodiversidad de la naturaleza. La conservación de las especies madereras más productivas suele estar en la base de su interés por los espacios naturales. En los parques naturales españoles, según las leyes, únicamente se prohíbe la extracción de madera en las pequeñas “reservas integrales” que hay en su interior, permitiéndose esto en todas las demás categorías de espacios naturales protegidos (parques nacionales, reservas naturales y nacionales, etc), dependiendo del buen juicio de las respectivas administraciones. Este es el motivo principal por el cual gobiernos tan poco defensores de la posmodernidad, como el actual gobierno autonómico de Galicia, de carácter conservador, o los gobiernos españoles de la época franquista, tomaron a un mismo tiempo gran interés por la reforestación del país y por la protección oficial de espacios naturales.

Se cuenta hoy en Galicia con 14 espacios naturales protegidos, que constituyen el 1,8 por ciento de la superficie total del territorio, compartiendo con otras comunidades tan poco industrializadas como ella, como son Andalucía, Cantabria y Navarra la mayor superficie natural protegida en España en estos momentos. Pero no puede afirmarse con rigor que fuera el impulso de los movimientos conservacionistas modernizadores (legitimados por la nueva ciencia) lo que acabara imponiendo sus tesis sobre los intereses actuales de los gobiernos. Por debajo de una aparente convergencia de ideas hay una profunda disparidad de intereses. Los gobiernos siempre están más atentos a los intereses coyunturales del momento que a la racionalidad científica.

Entre todas las comunidades autónomas se destaca Andalucía con el 17 por ciento de superficie natural protegida. En el conjunto español los parques naturales y nacionales ocupan en torno al 0,5 por ciento de la superficie nacional (275.000 hectáreas). Las zonas más industrializadas, como Cataluña, País Vasco y Valencia son las que apenas tienen espacios naturales protegidos (no llegando al 0,2 por ciento de su territorio). En Galicia hasta el año 1991 solo se contaba con tres espacios naturales protegidos. A partir de esa fecha el gobierno autonómico tomó interés por la protección oficial de grandes áreas ante la amenaza con que cada año se incrementaban los incendios forestales. En 1989 el fuego había arrasado la extensión total de 79.950 hectáreas de superficie arbolada, llegando a contabilizarse más de 15.000 incendios en aquel año patético para la conservación de la naturaleza. Ello fue lo que obligó a pensar a las autoridades (y a las demás fuerzas políticas) en medidas urgentes para la protección de una de las mayores riquezas forestales de España. Un nuevo sistema de control permitió que en

1996 la extensión de arbolado quemada por los incendios bajase a 14.300 hectáreas, cifra que aún sigue siendo alarmante. Desde 1991 a 1996 fueron declarados como zonas de protección especial un total de 35.494 nuevas hectáreas (aproximadamente la superficie quemada en 1989), además de poner sistemas de vigilancia contra incendios en todo el territorio. Y creo que hay que entender en este sentido proteccionista la reciente propuesta formulada públicamente por el máximo representante de la Xunta de Galicia en materia de medioambiente, que propone para los próximos 10 años alcanzar al 5 por ciento del territorio gallego con espacios naturales protegidos. Supondría multiplicar por tres la superficie actualmente protegida. La propuesta sorprendió a los defensores de la conservación de la naturaleza en Galicia.

Hay que relacionar con ese plan de conservación tan ambicioso el plan de reforestación aprobado por la Xunta de Galicia en 1992, que prevé elevar la producción actual de madera, cifrada entonces en algo más de 4,5 millones de metros cúbicos, a un cantidad de 10 millones de metros cúbicos en un plazo de diez años, sin duda para hacer frente a la fuerte demanda del mercado sobre ciertas especies de madera.

En la última época de Franco fuera ese ya el motivo central, junto con el de proteger las especies idóneas para la caza y la pesca, lo que impulsara a aquellos gobiernos de la posguerra a realizar una incipiente política ambiental, aprobándose una ley tan importante para el ordenamiento jurídico actual en materia de protección de espacios naturales, como fue la ley de Espacios Naturales Protegidos del año 1975. Con anterioridad la legislación franquista había creado los parques nacionales del Teide (Tenerife), el de Ordesa (Huesca), el de Aiguas Tortas y San Mauricio (Lérida), todos anteriores a 1955, y la Reserva Nacional de Ancares (Lugo-León) de 1966. Para la mentalidad de los legisladores de aquella época era tan importante el incremento de la riqueza maderera del país para las nuevas perspectivas industriales como lo era la protección de la fauna autóctona. Ésta se pensaba para favorecer actividades ambientales de ocio tan apreciadas por la burocracia de aquella época como lo eran la caza y la pesca, promocionadas explícitamente por aquellos gobiernos en su legislación ambiental (Fernández y Pradas Regel 1996: 4, 263).

Muy recientemente, discutiendo sobre las posibles medidas para asegurar la conservación del lobo, el máximo responsable del medio ambiente de la Xunta de Galicia declaró que para evitar la extinción del lobo sería una buena solución fomentar su caza, para así aumentar el aprecio popular de esa especie (*Natureza Galega* 1998, 35: 10). Reivindicaba así una vieja costumbre de la burocracia de la posguerra (la caza) como una buena vía para la gestión ambiental. La caza no fomenta por sí sola la admiración del ser humano por las especies naturales; para ello es necesaria otra

pedagogía popular que no se refugie acríticamente en cualquier actitud “tradicional”. La caza no constituye la única salida económica viable para fomentar la conservación de las especies. Defendida como la única salida solo revela la ideología ambientalista y la tradición política de quienes la proponen.

Conclusión

He repasado las diferentes visiones que hay en Galicia sobre la conservación de los espacios naturales y la necesidad de protegerlos. Por una parte está la visión productivista de la administración, siempre atenta a convertir la naturaleza en un lugar de productividad económica (producción forestal, producción turística, producción de patrimonio, producción de caza), en claro contraste con las visiones más exóticas y culturales, que ven en la naturaleza un medio idóneo para la recuperación de la salud e incluso de la moral de la población. Ninguno de los tipos de discurso tiene claro cómo conseguir que la naturaleza recobre un mayor equilibrio biológico en las circunstancias actuales; únicamente en alguno de los discursos culturalistas hacen del equilibrio de la naturaleza un argumento para sus reclamaciones conservacionistas. Dentro de las visiones más exóticas y culturales, unas ven la naturaleza como un orden físico y moral, plenamente integrado en beneficio de la salud del ser humano; otras ven en la naturaleza, y en la cultura con ella asociada, una fuente de moralidad que debe actuar en favor de la identidad, y de la salud con ella asociada. Es este el verdadero valor que se reconoce en la naturaleza cuando se ve un grave peligro con la extinción del urogallo y del oso pardo de Ancares, de la cabra montesa y del águila real en Xurés; y se reclama el equilibrio ecológico necesario para proteger las especies. Se asocia la salud del país con la conciencia de su gente, y ésta se asocia con determinadas visiones culturales de la naturaleza y de la sociedad; las cuales son consideradas idóneas para corregir las visiones meramente materiales del progreso social que ponen en peligro el valor de cualquier orden cultural y moral.

Mary Douglas señaló por vez primera que nuestra visión de los símbolos naturales (incluido el cuerpo humano) está condicionada por nuestra visión de la sociedad (Douglas 1978: 89). Su argumento gira en torno al significado de los símbolos naturales en el contexto de las relaciones generales entre cultura y naturaleza, para afirmar que nuestra visión de la naturaleza (incluida la visión de nuestros estados corporales) está siempre estrechamente ligada con la visión moral que tenemos de la sociedad – idea que más tarde aplicó a sus reflexiones sobre las actitudes culturales ante los riesgos ambientales y de la salud (Douglas 1992, 1996; Douglas and Wildavsky

1982). En nuestro caso hemos visto que, además, cuando se intenta construir una visión nueva de la naturaleza se hace para invertir la visión moral que tenemos de la sociedad en la que vivimos. Siendo así como se construyen mitos en torno a las especies y los espacios naturales, buscando un orden alternativo que sirva para convertir la naturaleza en un proceso ritual con poder para ejercer alguna regeneración de la sociedad. De esta manera en la posmodernidad occidental se redescubre la naturaleza como un orden simbólico perturbador e inventor de identidades. La naturaleza proporciona contextos de reflexión que cuestionan la autenticidad cultural del ser humano, en un momento de nuestra historia cultural en el que los productos puros “enloquecen” – repitiendo la metáfora con la que James Clifford pone en cuestión (y admira al mismo tiempo) las esencias puras de las identidades (1995:18). Plantear cuestiones como la pureza natural y la “autenticidad” de la cultura en una sociedad no es irrelevante si de ello se pueden derivar consecuencias sociales y políticas de gran trascendencia.

El ser humano vuelve hoy a proyectarse sobre las especies naturales, de modo análogo a como ya lo hiciera en los tiempos más primitivos de la humanidad por medio de los cultos totémicos, para volver a autodefinirse como ser social. Sigue necesitando los espacios naturales para proyectar sobre ellos imágenes clasificatorias que le ayuden a reorganizar su mundo social actual. Del modo de gestionar culturalmente la naturaleza dependerá en buena medida el porvenir cultural de las sociedades, y no solo el futuro de las especies naturales.

BIBLIOGRAFÍA

- BARBOR, M. G., 1995, “Ecological Fragmentation in the Fifties”, CRONON, W. (ed.), *Uncommon Ground. Toward Reinventing Nature*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 233-255.
- BOURDIEU, P., 1997 [1994], *Razones Prácticas. Sobre la Teoría de la Acción*, Barcelona, Anagrama.
- CARO BAROJA, J., 1995, *Las Formas Complejas de la Vida Religiosa. Religión, Sociedad y Carácter en la España de los Siglos XVI y XVII*, T. I, Barcelona, Círculo de Lectores.
- CHADWICK, D. H., 1998, “El Regreso del Lobo”, *National Geographic*, 2 (5), 73-99.
- CLIFFORD, J., 1995 [1988], *Dilemas de la Cultura. Antropología, Literatura y Arte en la Perspectiva Posmoderna*, Barcelona, Gedisa.
- CRONON, W. (ed.), 1995, *Uncommon Ground. Toward Reinventing Nature*, Nueva York, W. W. Norton & Company.
- DOUGLAS, M., 1978 [1973], *Símbolos Naturales*, Madrid, Alianza Universidad.
- , 1996 [1985], *La Aceptabilidad del Riesgo según las Ciencias Sociales*, Barcelona, Paidós.
- , 1992, *Risk and Blame. Essays in Cultural Theory*, Londres, Routledge.
- DOUGLAS, M., y A. WILDAVSKY, 1982, *Risk and Culture*, Berkeley, University of California Press.
- ELLEN, R., y K. FUKUI (eds.), 1996, *Redefining Nature. Ecology, Culture and Domestination*, Oxford, Berg.
- FERNÁNDEZ, J. W., 1993 [1974], “La Misión de la Metáfora en la Cultura Expresiva”, *Agora*, 12 (1), 89-124.
- FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, J., y R. PRADAS REGEL, 1996, *Los Parques Nacionales Españoles*, Madrid, Organismo Autónomo Parques Nacionales.
- HANDLER, Richard, y William SAXTON, 1988, “Dyssimulation: Reflexivity, Narrative, and the Quest for Authenticity”, *Cultural Anthropology*, 3 (3), 242-260.
- HIRSH, E., y M. O'HANLON (eds.), 1995, *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*, Oxford, Clarendon Press.

- HOBBSAWM, E., y T. RANGER (eds.), 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1964 [1962], *El Pensamiento Salvaje*, México, FCE.
- OLWIG, K. R., 1995, "Reinventing Common Nature. Yosemite and Mount Rushmore – A Meandering Tale of a Double Nature", CRONON, W. (ed.), *Uncommon Ground. Toward Reinventing Nature*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 379-409.
- PROCTOR, J.D., 1995, "Whose Nature? The Contested Moral Terrain and Ancient Forests", CRONON, W. (ed.), *Uncommon Ground. Toward Reinventing Nature*, Nova Iorque, W. W. Norton & Company, 269-297.
- REYNOLDS, V., 1994, "Primates in the Field, Primates in the Lab. Morality along the Ape-human Continuum", *Anthropology Today*, 10 (2), 3-5.
- RODRÍGUEZ CAMPOS, J., 1990, "La Crisis de un Sistema de Vida Tradicional", GONZÁLEZ REBOREDO, J. M., y J. RODRÍGUEZ CAMPOS, *Antropología y Etnografía de las Proximidades de la Sierra de Ancares*, Lugo, Diputación Provincial.
- SINGER, R., y P. CAVALIERI, 1993, *The Great Ape Debate*, Londres, Fourth Estate.
- TURNER, T., 1993, "Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that Multiculturalism Should Be Mindful of it?", *Cultural Anthropology*, 8 (4), 411-429.
- VIVERO, X., 1994, *Un Ano nos Ancares*, Vigo, Xerais.
- WOLFE, L.M. (ed.), 1966, *John Muir of the Mountains. The Unpublished Journals of John Muir*, Madison, The University of Wisconsin Press.

Joaquín Rodríguez Campos

HOW WESTERN CULTURES ARE REINVENTING NATURE

The conservation of nature is an issue that provokes conflicts, in those societies involved between the middle classes and the rural populations that are most affected by it as well as between these and administrative institutions. These are ideological conflicts between beliefs derived from tradition and beliefs derived from the development of modernity. In the case of Galiza, for the social agents who intervene, cultural "authenticity" constitutes the greatest argument in the existing debate. The sacred value that natural species come to acquire is then contained in a new ethical understanding of the human being and of society, and affects the reconfiguration of political power.

Departamento de Filosofía e Antropoloxía Social
de la Universidad de Santiago de Compostela
ascampos@usc.es